

Revista de Guimarães

Publicação da Sociedade Martins Sarmento

"FUI EM TEMPO DE COBIÇA": SOCIEDADE E VALORES NO PORTUGAL MANUELINO ATRAVÉS DE GIL VICENTE.

SÁ, Isabel dos Guimarães

Ano: 2002 | Número: 112

Como citar este documento:

SÁ, Isabel dos Guimarães, "Fui em tempo de cobiça": sociedade e valores no Portugal manuelino através de Gil Vicente. *Revista de Guimarães*, 112 Jan.-Dez. 2002, p. 57-82.

Casa de Sarmento Centro de Estudos do Património Universidade do Minho Largo Martins Sarmento, 51 4800-432 Guimarães

E-mail: geral@csarmento.uminho.pt
URL: www.csarmento.uminho.pt









"FUI EM TEMPO DE COBIÇA": SOCIEDADE E VALORES NO PORTUGAL MANUELINO ATRAVÉS DE GIL VICENTE

Isabel dos Guimarães Sá

Não pretendo acrescentar nada de novo relativamente à vastíssima bibliografia, nacional e internacional, que me precede. Do ponto de vista da autoridade científica, encontro-me em nítida desvantagem ao abordar, ainda que de forma tangencial e parcelar, a obra de Gil Vicente. O presente trabalho constitui apenas um exercício de delimitação de uma problemática específica. Trata-se de saber, através de uma leitura de algumas obras de índole espiritual e doutrinal pertencentes à cultura escrita do reinado de D. Manuel, qual o pano de fundo cultural em que Gil Vicente se movia. E este objectivo pretende circunscrever-se apenas ao das atitudes perante a acumulação de riquezas patentes, quer nos textos vicentinos, quer nas obras impressas que lhe são contemporâneas.

Do ponto de vista geral, o objectivo deste ensaio é o de demonstrar, sem pretensões de originalidade, que existiam tensões importantes entre os valores veiculados por uma tradição religiosa tardo-medieval, em vigor no primeiro quartel de quinhentos, e as mudanças relativamente abruptas que se tinham efectivado na sociedade portuguesa manuelina. Essa tensão aflora, como veremos, nalgumas das críticas de Gil Vicente à sociedade portuguesa do seu tempo.

* Universidade do Minho.

_

Os textos de índole religiosa aqui abordados (para além dos autos de Vicente) consistem em algumas obras impressas em Portugal neste primeiro quartel de quinhentos. São obras publicadas durante o reinado de D. Manuel I, cuja maioria foi impressa sob o patrocínio do rei ou de sua irmã D. Leonor, cujas "cortes" constituíam os locais de trabalho de Gil Vicente. De certa forma, trata-se de livros que o nosso autor *podia* ter tido a oportunidade de ler, ou, em todo o caso, de ideias com que podia estar familiarizado.

O pequeno conjunto de publicações aqui referidas pertencem ao grupo das obras de carácter normativo, na medida em que "recolhem, sistematizam e transmitem modelos de comportamento, falando abertamente em deveres e obrigações..." se adoptarmos a definição de Pedro Cardim (2000: 44). Este pequeno conjunto, por sua vez, é susceptível de ser dividido em dois grupos. As obras de carácter estritamente devocional, consistem na tradução de obras de grande divulgação internacional, provenientes de além-Pirinéus, cuja publicação devemos sobretudo a D. Leonor (embora ,não exclusivamente, como veremos). Temos um segundo grupo, de obras de carácter mais vincadamente jurídico (no âmbito do direito canónico), de autores nacionais ou, quando muito, de língua castelhana, cuja impressão se deve ao rei. No primeiro, temos os casos do Livro de Vita Christi, o Boosco Deleitoso, o O Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas, enquanto no segundo pontificam obras como o Catecismo Pequeno, ou o Breve memorial dos pecados, enquanto o Sacramental, uma tradução da obra de Sanchez de Vercial, não tem indicação de ter sido encomendado por nenhuma destas duas personagens¹.

¹ Este trabalho corresponde a um primeiro ensaio relativo a uma temática que nos propomos tratar num projecto de investigação intitulado "Cultura material e devoção (1450-1521)", submetido a concurso Sapiens à Fundação da Ciência e Tecnologia, em Maio de 2002 (projecto nº 44897, em fase de apreciação).

As referências completas de todas as obras citadas encontram-se na bibliografia final. No texto, serão preferencialmente citados os autores das respectivas edições críticas, e, no caso de não existirem, as edições coevas. Para as respectivas descrições bibliográficas aconselha-se a consulta, entre outras obras de referência, do inventário de António Joaquim Anselmo, ou do catálogo da

Quando se analisam textos deste tipo, coloca-se por força o problema da sua representatividade no conjunto das obras disponíveis aos leitores do tempo de Gil Vicente. Sabemos que muitas das obras então publicadas desapareceram, ou são de díficil acesso, pelo que este problema se coloca ao nível da sua própria disponibilidade actual. No entanto, como veremos, algumas das obras analisadas tiveram várias edições nesta época, inclusivamente em outras línguas disponíveis aos leitores dos inícios do século XVI. O castelhano constituía uma língua acessível a todos os leitores, e o latim, como se sabe, fazia parte da formação dos eclesiásticos cultos.

Outro problema, este sem dúvida mais complexo, é o de saber até que ponto os valores expressos nos textos eram partilhados apenas pelas elites. Sem guerer aqui debater esta guestão, assumiuse, como pressuposto, que a sua margem de actuação era mais alargada do que os circunscritos meios cortesãos ou eclesiásticos, pese embora o facto de a sua divulgação se fazer em patamares diferentes entre a massa iletrada da população. Pretende-se com isto esbater a noção de que existia um fosso intransponível entre a elite letrada e o resto da população. As crenças e valores eram sensivelmente os mesmos para uns e outros, muito embora os graus de sofisticação intelectual (ou devocional) fossem diferentes. Por outras palavras: estamos perante sociedades que assimilam as mesmas ideias de base, embora estas sejam integradas pelos diferentes grupos sociais de formas diferentes, e re-elaboradas também de forma relativamente autónoma². Este breve excurso por esta questão, sem dúvida muito mais complicada do que transparece neste parágrafo, serve apenas para afirmar que se descarta a ideia de estarmos a tratar questões doutrinais percepcionadas apenas por sectores muito circunscritos da sociedade portuguesa.

Outras considerações preliminares se impõem. Partiu-se do pressuposto de que Gil Vicente é ainda um autor de estereótipos

colecção de impressos do século XVI da Biblioteca Nacional organizado por Maria Alzira Proenca Simões.

² Estamos a seguir uma abordagem semelhante à de Carlo Ginzburg, 1991 [1986].

Os textos de índole religiosa aqui abordados (para além dos autos de Vicente) consistem em algumas obras impressas em Portugal neste primeiro quartel de quinhentos. São obras publicadas durante o reinado de D. Manuel I, cuja maioria foi impressa sob o patrocínio do rei ou de sua irmã D. Leonor, cujas "cortes" constituíam os locais de trabalho de Gil Vicente. De certa forma, trata-se de livros que o nosso autor *podia* ter tido a oportunidade de ler, ou, em todo o caso, de ideias com que podia estar familiarizado.

O pequeno conjunto de publicações aqui referidas pertencem ao grupo das obras de carácter normativo, na medida em que "recolhem, sistematizam e transmitem modelos de comportamento, falando abertamente em deveres e obrigações..." se adoptarmos a definição de Pedro Cardim (2000: 44). Este pequeno conjunto, por sua vez, é susceptível de ser dividido em dois grupos. As obras de carácter estritamente devocional, consistem na tradução de obras de grande divulgação internacional, provenientes de além-Pirinéus, cuja publicação devemos sobretudo a D. Leonor (embora não exclusivamente, como veremos). Temos um segundo grupo, de obras de carácter mais vincadamente jurídico (no âmbito do direito canónico), de autores nacionais ou, quando muito, de língua castelhana, cuja impressão se deve ao rei. No primeiro, temos os casos do Livro de Vita Christi, o Boosco Deleitoso, o O Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas, enquanto no segundo pontificam obras como o Catecismo Pequeno, ou o Breve memorial dos pecados, enquanto o Sacramental, uma tradução da obra de Sanchez de Vercial, não tem indicação de ter sido encomendado por nenhuma destas duas personagens¹.

¹ Este trabalho corresponde a um primeiro ensaio relativo a uma temática que nos propomos tratar num projecto de investigação intitulado "Cultura material e devoção (1450-1521)", submetido a concurso Sapiens à Fundação da Ciência e Tecnologia, em Maio de 2002 (projecto n° 44897, em fase de apreciação).

As referências completas de todas as obras citadas encontram-se na bibliografia final. No texto, serão preferencialmente citados os autores das respectivas edições críticas, e, no caso de não existirem, as edições coevas. Para as respectivas descrições bibliográficas aconselha-se a consulta, entre outras obras de referência, do inventário de António Joaquim Anselmo, ou do catálogo da

Quando se analisam textos deste tipo, coloca-se por força o problema da sua representatividade no conjunto das obras disponíveis aos leitores do tempo de Gil Vicente. Sabemos que muitas das obras então publicadas desapareceram, ou são de díficil acesso, pelo que este problema se coloca ao nível da sua própria disponibilidade actual. No entanto, como veremos, algumas das obras analisadas tiveram várias edições nesta época, inclusivamente em outras línguas disponíveis aos leitores dos inícios do século XVI. O castelhano constituía uma língua acessível a todos os leitores, e o latim, como se sabe, fazia parte da formação dos eclesiásticos cultos.

Outro problema, este sem dúvida mais complexo, é o de saber até que ponto os valores expressos nos textos eram partilhados apenas pelas elites. Sem guerer aqui debater esta guestão, assumiuse, como pressuposto, que a sua margem de actuação era mais alargada do que os circunscritos meios cortesãos ou eclesiásticos, pese embora o facto de a sua divulgação se fazer em patamares diferentes entre a massa iletrada da população. Pretende-se com isto esbater a noção de que existia um fosso intransponível entre a elite letrada e o resto da população. As crenças e valores eram sensivelmente os mesmos para uns e outros, muito embora os graus de sofisticação intelectual (ou devocional) fossem diferentes. Por outras palavras: estamos perante sociedades que assimilam as mesmas ideias de base, embora estas sejam integradas pelos diferentes grupos sociais de formas diferentes, e re-elaboradas também de forma relativamente autónoma². Este breve excurso por esta questão, sem dúvida muito mais complicada do que transparece neste parágrafo, serve apenas para afirmar que se descarta a ideia de estarmos a tratar questões doutrinais percepcionadas apenas por sectores muito circunscritos da sociedade portuguesa.

Outras considerações preliminares se impõem. Partiu-se do pressuposto de que Gil Vicente é ainda um autor de estereótipos

colecção de impressos do século XVI da Biblioteca Nacional organizado por Maria Alzira Proenca Simões.

² Estamos a seguir uma abordagem semelhante à de Carlo Ginzburg, 1991 [1986].

medievais: as suas personagens são sempre figuras simbólicas, sendo muitas vezes designadas pela categoria a que se referem: o pobre, o enforcado, o clérigo da Beira, o lavrador, o pastor, etc. Encontramse, inclusivamente, ausentes da obra vicentina alguns grupos "novos", como o funcionalismo régio ou os mercadores envolvidos no tráfico ultramarino, o que evidencia, uma vez mais, alguma incapacidade em lidar com as novas realidades da sociedade portuguesa³. Não estamos ainda perante uma caracterização estritamente individual dos personagens, colhidos nos seus enredos e tragédias, à maneira de Shakespeare. Algumas personagens possuem um nome e uma personalidade (Maria Parda, Mofina Mendes) mas estão muito longe da densidade que apresentarão no teatro dos séculos seguintes. Essa tipificação das personagens patente em Gil Vicente é uma vantagem para o historiador, na medida em que as insere à partida em grupos sociais (os judeus, os clérigos, etc.), criando uma paisagem social de contornos bastante precisos.

O contexto social: os meios cortesãos

Apesar de Gil Vicente não ser um desconhecido do ponto de vista individual, permanecem ainda muitas zonas de sombra sobre a sua vida, e a controvérsia em torno da sua suposta actividade como ourives não foi resolvida, uma vez que persiste a suspeita de que a documentação se reporta a vários indivíduos com o mesmo nome⁴. O que conhecemos da sua pessoa é justamente a época e os sítios por onde passou, a partir das indicações que nos são fornecidas sobre as datas e lugares onde os seus autos foram levados à cena.

O meio onde vive é o das "casas" da família real. Gil Vicente não pode ser enquadrado apenas na corte do rei: sabemos que as rainhas e seus familiares directos mantinham casas separadas, passíveis de constituir cada uma delas a sua corte. Como se sabe, Gil Vicente iniciou a sua carreira no círculo de D. Leonor, a quem

³ Deve-se a Maria José Lagos Trindade (1981) a constatação destas ausências.

⁴ Sobre a cronologia da vida e obra de Gil Vicente, consulte-se Freire (1944).

chamava a *Rainha Velha*, para a distinguir da rainha em exercício. Segundo Paul Teyssier, esteve pelo menos até 1518 ao serviço desta última, ou até mesmo depois dessa data, só posteriormente tendo passado a servir directamente o rei, tendo organizado as festas do terceiro casamento deste em 20 e 21 de Janeiro de 1521 (Teyssier, 1982: 14).

É a corte (no sentido abstracto do termo), o mundo no qual o nosso dramaturgo se move. Os seus autos tem origem em encomendas dos seus patronos por ocasião de rituais de passagem e de celebrações do calendário litúrgico. Nascimento de infantes, casamentos de príncipes, partidas de infantas noivas ao encontro dos seus esposos: momentos de festa a que Gil Vicente era chamado a ilustrar com seus autos, dependentes em si mesmos do contexto celebratório em que se inscreviam. O *Auto da Visitação*, sua primeira obra conhecida, festejava o nascimento do primogénito de D. Manuel e da sua segunda mulher, D. Maria, a criança que haveria de ser o futuro D. João III. Outros momentos rituais foram os eventos do calendário litúrgico: Natal, Terça-Feira gorda, a Semana Santa, e o dia de Todos os Santos.

Gil Vicente foi portanto um cortesão. Naturalmente, acompanhando grande parte das deslocações da corte do rei ou da Rainha Velha. Para além dos vários lugares em que foram encenados os seus autos na cidade de Lisboa, desde os vários paços régios ao próprio hospital de Todos os Santos, houve representações de obras suas nas Caldas da Rainha, em Évora, Almeirim, Tomar e Coimbra. É impossível, portanto, que Gil Vicente não estivesse a par da actividade editorial destas duas cortes, e mais ainda, que não respirasse a atmosfera devocional que nelas se vivia. Vejamos o testemunho da cultura escrita impressa.

Vida social e valores espirituais

Admirava-se Frei Manuel Estaço, o autor de uma biografia de S. Domingos, publicada em português, em 1525, ano da morte de D.

Leonor, que os homens fossem capazes de se dar a grandes penas e incorrer perigo de morte pela posse de bens terrenos, quando eram justamente os bens espirituais os que garantiam a vida eterna⁵. À semelhança da dicotomia entre corpo e alma, existia uma contraposição entre os bens que pertenciam ao primeiro e, tal como este, corruptíveis e transitórios, e os bens da alma. Estes últimos garantiam o trânsito para a vida eterna, e como tal, eram aqueles que o indivíduo devia alcançar em vida. A posse de bens materiais só podia fazer sentido quando colocada ao serviço da salvação e da eternidade. Encontraremos esta ideia repetida em todas as obras analisadas. Com efeito, estas integram uma matriz devocional tardogótica, de carácter internacional, que influencia a religiosidade das populações, e que estava em nítida contradição com as mutações da sociedade portuguesa neste reinado, marcada por um espectacular enriquecimento da coroa portuguesa, de que Vitorino Magalhães Godinho estudou os contornos financeiros (1978: 29-74).

Gil Vicente partilhava esses valores, numa sociedade em que o bem supremo era a salvação da alma, alcançada através da fé e das obras, e onde a riqueza possuía um valor negativo. Estritamente adstritos à satisfação dos apetites do corpo, os bens materiais em excesso constituíam um obstáculo entre o homem e a sua salvação. Estamos, é certo, a lidar com textos que veiculavam ideais inatingíveis de perfeição espiritual. Não ao acaso, um dos modelos que pressionava os comportamentos tardo-medievais era o da santidade, que todos sabiam ao alcance de muito poucos.

Este universo devocional recuava aos séculos XIII e XIV: estimulado pela difusão das ordens mendicantes, pelo crescimento urbano e desenvolvimento do comércio, deslocava a vida

⁵ "Tão gande medo he morrer por Cristo e pelos próximos que expoem sus corpos a perigos mortaes por mar e por terra pelos bens transitórios", etc. (Frei Manuel Estaço, *Começase a vida de nosso padre sam domingos*, Lisboa, Germam Galharde, 1525, fl. 12 v.) trata-se de outra obra cuja impressão foi patrocinada pela rainha.

contemplativa do claustro para a cidade⁶. A utopia individual de perfeição cristã centrava-se numa vida exemplar de contemplação e oração, sendo que as *obras* se afirmaram cada vez mais como o agente activo da fé. O *best-seller* deste género é constituído pela *Imitação de Cristo*, de Thomas de Kempis, que conheceu numerosissimas edições, e continua a ser editado, embora com adaptações, ainda nos dias de hoje⁷.

Comecemos pelos textos cuja publicação D. Leonor patrocinou. Foram, na sua maior parte, escritos nos séculos XIII e XIV, tendo a sua influência perdurado pelo menos até aos anos cinquenta-sessenta do século, altura em que as suas reedições desaparecem ou se vão rarefazendo, tanto à escala portuguesa como no resto da Europa. Muitas das últimas edições destas obras tem lugar justamente a partir de 1545, data do íncio do Concílio de Trento.

A Vita Christi, da autoria de Ludolfo da Saxónia, que viveu entre 1295 e 1377, de grande sucesso internacional, constituiu um dos primeiros livros impressos em Portugal, publicada graças ao patrocínio da rainha D. Leonor⁸. A condenação das riquezas materiais atravessa todo o texto, e abundam as citações de S. João Crisóstomo (347-407), um dos quatro doutores gregos da igreja, célebre pelos seus sermões e comentários às epístolas de S. Paulo e os Evangelhos de Mateus e João⁹. Nesta obra, é o autor mais citado a

⁶ Sobre o caso português, no que respeita à religiosidade de leigos e eclesiásticos e à difusão das ordens mendicantes, vejam-se as mais recentes sínteses sobre o assunto, da autoria de Maria de Lurdes Rosa (2000) e de Saul António Gomes (2000).

⁷ Só a Biblioteca Nacional de Lisboa possui várias edições coevas, dos anos noventa do século XV, em várias línguas diferentes, como o latim, o castelhano e o italiano. Não existe no entanto tradução portuguesa para esta época.

O elevado número de exemplares desta obra, actualmente existentes na Biblioteca Nacional, nas mais variadas línguas e edições, dá-nos uma ideia da popularidade de que gozou.

⁹ A primeira tradução portuguesa da obra de Crisóstomo que encontrei é de 1522: Traducção da Epistola de S. João Chrysostomo [por Frei António de Beja], Lisboa, Germão Galharde, 1522. Cf. Anselmo, referência nº 568. Um exemplar dos Sermões de Sam Grissostomo faz parte do inventário de 1539 dos livros que a

propósito da condenação da acumulação de riquezas. Ludolfo de Saxónia subscrevia a ideia de que a terra era um lugar perigoso para fazer um tesouro, devido à caducidade das coisas terrenas. Ameaçado pela ferrugem, pelas traças, e pelos furtos dos ladrões, o lugar ideal para acumular esse tesouro era o céu, onde estas coisas não existiam. Havia que proceder a um câmbio (expressão minha) e converter os bens materiais em bens espirituais e portanto eternos, sendo essa conversão operada através das obras de piedade. E resumia: "onde diz ainda Crisóstomo que "aquele que coloca seus tesouros na terra nom tem que haja de sperar no ceeo. Pera que, ergo, oolhará ao ceeo, onde não tem guardada cousa alguma?. Estas cousas Crisóstomo." (In Magne, 1950, vol. II: 253). E, um pouco mais adiante, vinha a condenação peremptória da posse do dinheiro: "[...] Aquele que obedece ao dinheiro, mete-se nos ferros e aperta-se nas adovas deste mundo presente e aparelha-se para seer apresoado nas outras. Mas aquel que é quite desta cobiça haverá as liberdades ambas, scil., deste mundo e do outro. E pera nós percalcarmos esta liberdade, britemos o jugo da avareza e alevantemo-nos aas altezas do ceeo. Estas cousas Crisóstomo." (idem, p. 254). Repare-se no uso de metáforas familiares como a da prisão e dos seus instrumentos (ferros, adobas), para significar a perda de liberdade na submissão implícita na posse de bens materiais (Sá, 1998). Na página seguinte, era a vez de afirmar que ninguém podia simultaneamente amar Deus e a riqueza, porque ninguém podia servir dois senhores, e isso equivaleria a amar Deus e o diabo (ou Mamona, como lhe chamam no texto) ao mesmo tempo (idem, p. 256). E concluía-se a questão afirmando que "E ainda que homem nom possa servir a Deus e aas riquezas, pode pero servir a Deus com as riquezas (idem, p. 256, sublinhado nosso).

O Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas, escrito provavelmente nos primeiros anos do século XV, por Cristine de

rainha D. Leonor deixou ao convento da Madre de Deus de Xabregas. Cf. Cepeda, 1987, referência nº 54.

uma das primeiras escritoras profissionais europeias. destinava-se a educar as mulheres nas virtudes cristãs, e muito especialmente as princesas ou donas de elevada condição, muito embora a intenção fosse a de contemplar três "estados" de mulheres¹⁰. Nele aflora uma vez mais o eterno problema da relação entre a posse de bens materiais e a salvação eterna. Leia-se então Pisan: "E ao que Deus diz que "impossível é que o rico se salve", isto se diz do rico sem virtude, que de suas riquezas não distribuiu em esmolas nem em obras piedosas, cuja bem-aventurança é em seus haveres". E um pouco mais adiante: "E dos pobres, de que ele diz que são bem-aventurados, entende-se dos "pobres de espírito". E pode ser isso mesmo um mui rico e avondado - mas não prezará nada suas riquezas, e posto que as tenha, ele as despende a serviço de Deus, em boas obras; nem ensoberbece por honra; nem engrandece por suas riquezas - tal criatura, posto que abunde em riquezas e bens mundanais, é pobre de espírito e possuirá o reino dos céus" (in Crispim, 2002: 100). E finalmente, eis que a salvação estava ao alcance de todos, independentemente da sua riqueza: "E não é dúvida que Deus se quer servido de pessoas de toda a maneira. E cada um se pode salvar em seu estado, no qual não jaz a condenação, mas em não [o] saber usar sajesmente" (idem).

Christine de Pisan aconselhava ainda a boa princesa a absterse de roupas e jóias, e falava dos tesouros verdadeiros, os do céu, como estando garantidos à partida para os pobres. Os ricos, esses, teriam de se esforçar para os obter. A princesa que se prezasse devia ter servidores que indagassem onde havia pessoas "vergonhosas" e gentis-homens doentes, viúvas e órfãs, e clérigos e religiosos caídos em pobreza. O seu esmoler, um homem honesto (e aqui Pisan referia aqueles que o não eram e estavam ao serviço de

O livro inscreve-se no contexto de uma série de novas oportunidades de participação feminina na vida religiosa que ocorreram na Idade Média tardia. Cf. Bynum, Caroline Walker, Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 13-30.

grandes senhores), devia socorrer secretamente estes pobres, tal como S. Nicolau¹¹ (*in* Crispim, 2002: 111).

Em contrapartida, as visitas preferiam-se directas. Era honrado visitar os hospitais e os pobres em pessoa, obviamente "acompanhada segundo seu estado". Devia falar e tocar os pobres, e estes receberíam mais benefício da presença de uma grande senhora de que outra "somenos" pela seguinte razão: "E a causa é que a pessoa desesperada pensa que o mundo a tem esquecida e, quando vê que uma tão grande senhora se contenta de a visitar, entende que há recobrada alguma honra" (in Crispim, 2002: 112).

Estava também assegurado que a "grande pessoa" que isto fizesse "mereceria mais que outra somenos", por três razões: quanto mais se humilhasse mais crescia a sua bondade, a segunda é, como se disse, o maior conforto que os pobres recebiam da sua presença, e a terceira, pelo exemplo que dava ao povo. Trata-se de uma obra que, dedicada a mulheres de várias condições sociais, seguia de perto o ethos da santidade feminina que encontramos em algumas personagens do Flos Sanctorum, obra igualmente traduzida para português, tendo-lhe sido acrescentadas 34 hagiografias "extravagantes", entre as quais a de S. Catarina de Siena, que vai de encontro a este modelo espiritual das elites femininas (in Lucas, 1988: 31-45)¹².

Sem que seja possível estabelecer aqui nem o modo nem a cronologia dessa evolução, uma nova forma de oração, constituída pelas obras de misericórdia, começou a impôr-se na *praxis* devocional. O segundo grupo de obras aqui analisadas, de carácter

O texto não especifica de qual S. Nicolau se trata. Pelo tipo de caridade anónimamente praticada, pode referir-se a "S. Nicolau bispo", nome pelo qual é designado no Flos Sanctorum. Viveu no século IV, tendo morrido como bispo de Mira, na Turquia. Aparece ligado a várias lendas relacionadas com obras de caridade, todas elas tendo em comum o número três. Para uma versão da sua hagiografia contemporânea de Gil Vicente, cf. Flos Sanctorum, 1513, fl. IXv., fl. XIv.

¹² No entanto, note-se que a prática das obras de caridade era um elemento praticamente imprescindível em todas as vidas de santos, independentemente do género.

mais "jurídico", ou se quisermos, "canónico", sistematiza bem os usos e preceitos da sua prática.

O Sacramental de Sanchez de Vercial, que gozou de duas edições em português até meados do século XVI, afirma de forma explícita: existem duas formas de orar, uma pelas palavras e outra pelas obras¹³. O exercício das obras de Misericórdia, como se sabe, está ligado à própria evolução do culto mariano, no qual Maria se impôs como a personificação da compaixão e do perdão¹⁴.

A única forma de evitar a acumulação de bens terrenos era precisamente a dádiva, e esta lógica explicou a importância crescente que as obras de misericórdia, que condensavam as formas de ajuda ao próximo próprias dos últimos séculos medievais, ocuparam na *praxis* devocional.

Qualquer um dos textos analisados não hesitava em regulamentar que todo o bom e fiel cristão devia usar os bens que possuía em excesso em benefício dos pobres, condenando expressamente a acumulação de riquezas. Um dos textos, inclusivamente, não hesitava em autorizar estes últimos a reclamar a intervenção do bispo, caso houvesse algum rico avaro dos seus bens supérfluos¹⁵.

Estamos, ainda, perante uma sociedade que, durante muito tempo, condenará a usura, mas, mesmo sem incorrer nesse pecado terrível, a doutrina equiparava ao roubo a simples retenção de "sobejos". Acumular riquezas significava que se faltava aos deveres da caridade, isto é, não se faziam boas obras. Podia até ser incluído no conjunto de acções classificáveis como pecado mortal, neste caso

¹³ Cf. Anselmo, referências n° 528 e 996 e Simões, refs n° 834 e 835.

¹⁴ Note-se, no entanto, que a figura de Maria é fortemente polissémica, oscilando entre a *Mater Dolorosa* e a Virgem do Manto, e que estas vertentes atravessam significados distintos entre finais da Idade Média e o decurso do século XVI. Para a compreensão dessa evolução, leiam-se os importantes artigos de Marshall, 1994, e Ellington, 1995.

¹⁵ Sanchez de Vercial, Sacramental, parte III, título lx "Se he mandamento fazer homem esmolla".

o da avareza, conforme se declara no *Ritual de Coimbra* de 1518¹⁶. A mesma ideia de que reter bens supérfluos era uma das formas de cometer o pecado mortal da avareza, encontra-se formulada no pequeno catecismo incompleto integrado no final das constituições do Sínodo de D. Diogo de Sousa, realizado no Porto em 1496 (*in* "Constituiçõees...", 1982: 407).

A ética da caridade incorria também num aparente paradoxo: ninguém era tão pobre que não pudesse dar alguma coisa em esmola, quanto mais não fosse rezar pelos outros. Mas para o rico, esmolar era um imperativo, desde que se cumprissem duas condições: que houvesse necessidade por parte do pobre, e bens supérfluos por parte do rico. Com uma importante e relevante ressalva: que o conceito de necessário se ajustasse à condição social tanto do doador como do receptor. Ou seja, aquilo a que Ortiz chamava "necessidade condicionada", contraposta à necessidade "absoluta". Por outras palavras: a cada um segundo sua "condição e estado". O que explica que o pobre envergonhado tivesse uma prioridade efectiva sobre o não envergonhado, e que o rico pudesse reservar para si os bens de que necessitava para fazer face às despesas inerentes à sua posição social. A noção de sobejo aplicavase também ao momento presente, e era desaconselhado ao rico pensar nas desgraças que poderiam acontecer no futuro, descartando desta forma a poupança como um comportamento digno de louvor. Ninguém deveria prescindir dos bens necessários à sua

¹⁶ Esta obra, conhecida pelo Ritual de Coimbra, do bispo D. Jorge de Almeida, foi publicada sob o título Manuale secundu[m] consuetudinem alme Colymbrieñ [sic]. Ecclesie. Tinha no final, "em linguagem", um pequeno manual de confissão, da autoria de Garcia de Resende, que conheceu, de forma autónoma da edição inicial, pelo menos mais três edições conhecidas, em 1521, 1529, e 1545. Para a edição de 1521, consulte-se Bragança, 1980. Na edição de 1518, lê-se o seguinte sobre a avareza: "O segundo avareza. Se sam avaro e nom dou do que tenho a quem devo e he rezão. Se deixo por isso de fazer esmola podendo o bem fazer. Se por avareza trato mal a mi ou a molher, ou filhos, ou criados no comer e vestir ou paga do serviço. Se por aver dinheiro fiz alguma cousa contra rezão a minha alma ou ao proximo. Se deixey antes perder as cousas que aproveytar a outrem con elas" (páginas não numeradas).

sobrevivência, a menos que estivesse em jogo o socorro de "alguma grande pessoa" da Igreja ou da República (*in* Silva, 2001: 221-223).

Do ponto de vista económico, este programa devocional traduzia-se, quer na circulação de bens em proveito da Igreja e das suas inúmeras instituições, quer na caridade para com os pobres. Era errado obter riqueza por meios condenáveis aos olhos de Deus, mas, uma vez que esta fosse obtida por meios legítimos, não devia ser acumulada. Muitas das obras doutrinais sobre caridade recomendam expressamente que a riqueza obtida fraudulentamente não podia servir para limpar a alma através da dádiva. Por outras palavras, embora a esmola pudesse servir para apagar o fogo do pecado (sempre segundo a formulação bíblica), nunca se tratou, pelo menos a nível doutrinal, de operar uma "lavagem" das almas através da dádiva. Era através dos bens ganhos honestamente que se devia fazer esmola¹⁷.

O ganho desonesto contrariava o sétimo mandamento (não furtarás). Incluia toda uma série de actos, tais como: não pagar dízimos, ganhar ao jogo, enganar o comprador nas vendas, gastar o dinheiro dos defuntos não cumprindo as suas vontades testamentárias, etc... Era também incluído no pecado mortal da avareza não dar esmola quando se estava em condições para o fazer, ou prejudicar o próximo para obter dinheiro (Ritual de Coimbra, 1518).

É significativo que a "satisfação" fosse composta de três vertentes - oração, jejum e esmola -, que tinham a ver com dispor

¹⁷ Sanchez de Vercial, 1502: cap. 64 "de que bens deve ser feyta a esmolla": Os beens propeos e justamente ganhados deve ser feita a esmolla e nom dos que injustamente são ganhados". Também Ortiz declarava que não se podia fazer esmola das coisas mal ganhas (*in* Silva, 2001: 223). Há também um casuística relativa aos diferentes tipos de bens ganhos desonestamente e a obrigatoriedade de os restituir cujo estudo reservo para outra ocasião.

¹⁸ Encontra-se no Sacramental uma formulação específica da satisfação, ausente em outras das obras aqui analisadas. Era uma das três formas de penitência, juntamente com a contrição e a confissão. Citando Santo Agostinho, o autor definia satisfação como "[...] atalhar e tirar as cousas he começos dos pecados e noom dar lugar ao enduzimento delles [...]. ([Parte III] Titolo ly).

das três espécies de bens reconhecidas por Sanchez de Vercial. Eram estes os bens temporais - da fortuna - os bens do corpo e os bens da alma. Através da oração, o homem disponibilizava um bem espiritual e Sanchez de Vercial dizia que a isto se resumiam todas as obras de misericórdia espirituais; através do jejum, o homem libertava-se das prisões e tentações do corpo e, portanto, prescindia dos bens respectivos; através da esmola, distribuía os bens temporais em excesso¹⁹.

Semelhante formulação propunha Ortiz, para quem havia três formas de servir a Deus: com a alma, através da oração; com o corpo, através do jejum; e com a fazenda, dando esmola (*in* Silva, 2001: 273).

Sanchez de Vercial distinguia entre a posse e o uso dos bens: o autor explicava que os bens supérfluos eram da propriedade do seu senhor, mas o seu uso competia àqueles que se podiam sustentar através deles (tit. 60). E mais, dispor dos bens supérfulos, através das esmolas, era "mandamento" e não "conselho". Quanto à definição de bens supérfluos, esta dava aos ricos alguma margem de manobra, porquanto dizia respeito ao necessário para o sustento e manutenção do "estado" de cada um. Ou seja, a cada um segundo a sua qualidade e condição: pela mesma lógica, o pobre não devia ser contemplado com finos manjares nem roupas delicadas. E ainda, o pobre sigiloso e envergonhado, porque o seu "estado" era superior, tinha prioridade sobre os demais. Mas era a todos os pobres, ainda que "vis e feios" na expressão do Sacramental que se destinava a caridade, porquanto estes homens eram "feitura" de Deus.

De resto, tanto para Sanchez de Vercial como para Ortiz, o exercício das obras encontrava-se nitidamente num patamar superior à oração e jejum. A esmola era, para o primeiro, uma forma de oração: enquanto que a oração propriamente dita era "oração de boca", a esmola era oração de obra (referia-se obviamente às obras

¹⁹ Sanchez de Vercial, Sacramental, parte III, tit. 57 "quantas maneiras são de satisfaçom" e seguintes.

de misericórdia) (tit. 64). Quanto ao *Catecismo Pequeno*, distinguia entre fé morta e fé viva, e a viva dizia respeito, precisamente, à fé exercitada através das obras (*in* Silva, 2001: 137-138).

O papel da crítica social em Gil Vicente

Se abandonarmos os discursos incluídos nas obras que acabámos de analisar, para nos centrarmos na obra de Gil Vicente, torna-se-nos óbvio que não existem contradições de fundo entre ambas²⁰. A salvação da alma constituía o elemento que dava sentido à vida humana, cuja precaridade e efemeridade Gil Vicente nos relembra constantemente. Foca, também, os meios à disposição dos homens e mulheres para alcançar a Glória: guerra religiosa, culto dos mortos, exercício da caridade (não necessariamente por esta ordem). A luta contra o Infiel continuava a ser a grande justificação para a guerra e para a expansão religiosa: Gil Vicente, lembrê-molo, não tem qualquer hesitação em colocar na Barca da Glória os cavaleiros da Ordem de Cristo²¹. Não faria sentido falar de missionação antes da segunda metade do século XVI, na medida em que os esforços de evangelização estavam ainda em fase embrionária, no período em que Gil Vicente viveu. Nesta época, e sobretudo até à morte do rei D. Manuel, eram ainda escassos os meios humanos necessários a uma missionação sistemática. Estavase, ainda, num tempo de expansão da fé, através da conquista de terras ao Islão. Propagar a fé significava ainda pegar em armas, ocupar territórios, destruir mesquitas ou sinagogas e construir igrejas em cima das suas ruínas. Persuadir e convencer, através da palavra, seria um objectivo posterior à época de que nos ocupamos

²¹ Cf. "Auto da Barca do Inferno", in Copilaçam, vol. I, pp. 228-229.

²⁰ Ana Isabel Buescu, seguindo Michel Foucault e Roger Chartier, chamou a atenção pra a "raridade" da ordem do discurso medieval e moderno, no caso da autora aplicado à afirmação do estado, uma vez que remetia para um número limitado de referências, incessantemente citadas e re-citadas, formando um corpo discursivo unitário (1996: 63). Não admira portanto que não existam contradições entre as ideias veiculadas por Gil vicente e as expressas pela literatura religiosa de índole normativa.

agui. Basta recordar que os primeiros contactos com os habitantes da Índia foram repletos de mal-entendidos bem conhecidos de todos, como o facto de Vasco da Gama ter tomado as populações hindus por cristãs. É, ainda, plausível que D. Manuel tivesse mandado imprimir uma cartilha para ensinar a ler meninos (nesta época, aprender a ler era indissociável da aprendizagem da doutrina, e as cartilhas transformavam-se em catecismos, depois de uma breve exposição do alfabeto)²². Esta edição ou edições perderam-se, mas um fragmento de 1502 foi encontrado na Biblioteca Nacional (Cepeda, 1992 e 1995). Ao que parece, era prática envir estas cartilhas para o Congo, a Abissínia, e a Índia. No entanto, Afonso de Albuquerque referiu, em carta ao rei, que as encontrou por utilizar numa arca em Cochim²³. Faltavam, portanto, ainda uns decénios para que se tornasse o ensino da religião aos gentios mais viável e eficaz, por vezes, até através de catecismos editados nas línguas locais, o que ocorrreu apenas a partir da segunda metade do século XVI.

Não esqueçamos que se efectua no reinado de D. Manuel I uma operação de generalização da prática das 14 obras de misericórdia (sete espirituais e sete corporais), através da fundação das Misericórdias em algumas vilas e cidades do Reino. Nestes primeiros anos, estas confrarias eram ainda associações cujo trabalho voluntário capitalizava única e exclusivamente na contabilidade do Além, para usar a expressão de Chiffoleau (1980). Gil Vicente, pelo seu lado, não tinha qualquer dúvida em considerar o auxílio prestado aos pobres como a via segura para alcançar o Céu, como o fez no Auto de S. Martinho²⁴.

Era também na celebração de missas por alma que se jogava o destino de mortos e vivos. Dos mortos, porque precisavam da ajuda das orações dos vivos, e dos vivos, porque asseguravam a cadeia de

²² Para um cronologia do envio destas cartilhas e lugares para onde foram enviadas, cf. Sousa Viterbo, 1901 e Marques, 1998: 448.

²³ In Cartas de Affonso de Albuquerque, Lisboa, 1884, ed. da Academia das Ciências de Lisboa, vol. I, pp. 44-45, citado por Castelo-Branco, 1971: 109.

²⁴ In Copilaçam de todalas obras..., vol. I, 1983, pp. 349-352.

solidariedade que haveria de justificar o respeito que seria futuramente devido às suas almas. Para alguns autores, a importância que os mortos detinham nesta sociedade justifica a constituição de um grupo etário à parte, a acrescentar aos vivos (Gordon e Marshall, 2000). O peso dos defuntos, inclusivamente do ponto de vista económico, era muito elevado. O mesmo se pode dizer da importância das almas no direito, uma vez que detinham inclusivamente personalidade jurídica²⁵. Era o próprio indivíduo a preparar a relação que os vindouros haveriam de ter com ele. Em primeiro lugar, cabia a cada um segundo as suas possibilidades, delinear a sua própria cerimónia fúnebre, estipulando quem acompanharia o seu féretro e em que circunstâncias, e o número e qualidade das cerimónias litúrgicas a efectuar. Em segundo, cada um perpetuava a memória de si e dos seus, através de vários meios ao seu alcance (consoante a sua categoria e nível de riqueza): instituição de capela (por vezes, em estrita conexão com a do morgadio), aniversários de missas, ou trintários. A celebração de dezenas ou até centenas de missas anuais por defunto (consoante os meios de fortuna disponibilizados, como é óbvio) fazia girar em torno destas celebrações litúrgicas fúnebres uma quantidade apreciável de bens de raiz (terra e casas) ou bens móveis (sob a forma de padrões de juro²⁶). Criava-se um circuito económico que se iniciava com os instituidores de missas que legavam um património para financiar as missas; passava, em seguida, pelos testamenteiros e administradores; passava pelos rendeiros, no caso de serem as rendas pagas por bens rurais ou urbanos a financiar essas missas; finalmente, eram contratados numerosos capelães para as celebrar. É fácil, depois de analisar este giro de interesses concomitantes e sobrepostos, perceber a importância dos mortos na vida económica e

²⁵ Para uma síntese desta questão, bem como do lugar da teologia no topo da hierarquia dos saberes de Antigo Regime, cf. Pedro Cardim, que retoma algumas propostas de Bartolomé Clavero (2000: 165-170).

propostas de Bartolomé Clavero (2000: 165-170).

²⁶ A doação de padrões de juro para financiamento de missas por alma, embora começe neste período, generaliza-se posteriormente. Sobre o seu início em Portugal, cf. Godinho, 1978: 59.

social dos vivos. Acrescente-se, ainda, que estas missas eram uma fonte de rendimento especialmente conveniente para os frades das Ordens Mendicantes, cujos conventos eram (pelo menos em teoria) menos propensos à posse de bens de raiz e portanto menos ricos do que os mosteiros. Significativo é também que este estado de coisas tivesse constituído o cerne da crítica protestante às práticas do catolicismo que rejeitou: as indulgências, as missas por alma, a própria existência do Purgatório. Em causa, sempre a capacidade de os vivos poderem interceder em favor dos mortos, agilizando a sua passagem deste último para o Paraíso. E também, paralelamente, a reacção contra os bens de mão-morta, doados à Igreja para todo o sempre²⁷...

Mas seria errado pretender que os valores espirituais não tivessem funcionado a um nível ideal que se afastava da realidade social efectiva. Gil Vicente fala-nos também de pessoas de todos os grupos sociais, para quem a obtenção de riquezas estava na primeira linha das suas preocupações, e para quem não existiam limites morais às suas ambições. Citemos apenas um caso, a fala da regateira no Auto da Barca do Purgatório: "Não sabes tu que o respeito do mundo he em ganhar? E sôbre isso he seu proveito ou a torto ou a direito apanhar. Fui em tempo de cobica; cada tempo sua usança". Entre os valores espirituais, a que corresponderia um mundo de pobres voluntários, em que o despojamento da riqueza seria o ideal a atingir, e o mundo real das accões e motivações humanas, havia um fosso intransponível. No entanto, do ponto de vista escatológico, continuava difícil conciliar posse de bens materiais com salvação eterna. Contradição que, de resto, preocupava toda a Europa do Renascimento: como desculpar a riqueza, corruptora das virtudes, numa época em que cada vez mais os europeus descobriam o prazer de possuir objectos preciosos, muitos deles exóticos (Jardine, 1996)? Uma das soluções para este problema consistia, precisamente, em colocar a riqueza ao serviço

²⁷ Para uma exploração mais recente destas questões cf. Greenblatt (2001).

de Deus: pense-se na custódia de Belém, por exemplo, independentemente de aceitarmos ou não que Gil Vicente tenha sido o seu ourives²⁸. Mas, quando usada em benefício próprio, sobretudo por parte daqueles que queriam ascender socialmente, contrariando a ordem divina, a riqueza punha em perigo a bem-aventurança eterna. A regateira de que acabámos de falar, por ter aldrabado os seus fregueses, foi purgar os seus pecados no Purgatório.

Seria difícil esquecer o contexto político em que o nosso autor se moveu: enquanto membro da corte régia, ele foi também, de algum modo, o seu porta-voz. O reinado de D. Manuel I está ligado a toda uma série de concretizações em matéria de construção do estado soberano moderno: a publicação das ordenações do Reino, a reforma dos forais, etc. No campo do ritual religioso, também D. Manuel procedeu a reajustamentos, tendo instituído uma nova devoção - a do Anjo Custódio - e duas novas procissões: uma pela festa da Visitação de Nossa Senhora, a 2 de Julho, e outra no terceiro domingo de Julho, para celebrar a festa do Anjo Custódio (Damião de Góis, parte IV, 234). No campo social, montou uma rede de misericórdias (conhecem-se cerca de 40 misericórdias fundadas até 1521). Reestruturou os hospitais existentes, através da reunião de pequenas unidades em hospitais de maior envergadura, mas construiu, de novo, hospitais como Coimbra, Montemor-o-Velho e Beja (Idem, parte IV, 232), para além de ter continuado a investir no grande hospital de Todos-os-Santos, fundado em 1492 pelo seu antecessor, D. João II. Este conjunto de mudanças encetadas durante o reinado de D. Manuel I, no campo da assistência às almas e corpos dos fiéis, visava mais do que ajudar os pobres ou do que contribuir para a salvação eterna dos que praticavam a caridade. Constituiu também uma forma de a coroa elevar o seu poder a um patamar superior ao das restantes forças sociais e políticas do reino.

²⁸ A custódia encontra-se no Museu Nacional de Arte Antiga, e nenhuma reprodução fotográfica faz justiça à sua beleza e complexidade.

A apoiar as pretensões hegemónicas do rei temos sem dúvida a recente riqueza da coroa, que se instituiu como principal beneficiária dos tratos ultramarinos. E também de uma casa real suficientemente forte e estruturada para poder aspirar a uma relação, senão de relativa igualdade perante a corte papal, pelo menos de grande visibilidade. Várias embaixadas, das quais a de 1514 foi a mais célebre, pela oferta de um elefante que fez as delícias de Leão X e dos seus cortesãos. Acrescente-se que não havia elefantes em Roma desde a Antiguidade Clássica (Bedini, 1997).

Qual seria o lugar da crítica social em Gil Vicente? Os autores observam perplexos a liberdade com que criticou tudo e todos, sobretudo membros da igreja. Paul Teyssier observou que as únicas figuras que saíram incólumes da sua obra foram os seus patronos, isto é, os reis e rainhas que lhe encomendavam os autos (1982: *). Obviamente, o nosso autor ficaria numa posição difícil se mordesse a mão que o alimentava. Mas fica no ar a pergunta: será que não poderemos enquadrar a sua obra num contexto de afirmação do poder régio, em que este se arvora, cada vez mais, como o grande árbitro da vida social portuguesa? Não seriam as críticas que Gil Vicente distribuía por tudo e todos (excepto o rei) bem acolhidas por parte de uma corte que se afirmava cada vez mais como centro político? Situo-me, portanto, nos antípodas dos que interpretam a obra de Gil Vicente como o produto de uma liberdade prétridentina, que teria desaparecido na segunda metade do século XVI. Pelo contrário, a obra de Gil Vicente parece passar uma mensagem eminentemente moralizadora, e portanto disciplinadora, face aos males da sociedade portuguesa. Isto não implica que não se abordem temas que serão posteriormente proibidos, e, sobretudo, que se fale deles de uma maneira impensável poucos anos mais tarde. Relembre-se o episódio da representação, em Bruxelas, do Jubileu d'Amor, obra hoje perdida, em que o núncio do papa ficou escandalizado com o tom da crítica vicentina à igreja, tendo declarado que lhe parecia estar na Saxónia a ouvir Lutero, ou a viver os horrores do saque de Roma (Stegagno-Picchio, 1992: 163). Os

tempos eram outros (estava-se em 1531), e o impacto da acção de Lutero bem como das notícias do saque de Roma já se tinham espalhado por toda a Europa. No entanto, as instituições de carácter repressivo encontravam-se ainda numa fase inicial do seu processo de estruturação. A Inquisição portuguesa data de 1536, como se sabe, e a Igreja estava ainda a dar os primeiros passos, na organização da sua reacção contra o protestantismo, que haveria de levar a bom termo com o Concílio de Trento.

A crítica de Gil Vicente traduz apenas o grande mal-estar que se fazia sentir entre os próprios católicos, face a uma época que sentia bem as contradições entre uma ordem ideal, de valores eminentemente religiosos, e o mundo dos homens de carne e osso. De resto, a acreditar em Damião de Góis, o rei D. Manuel e D. Fernando de Aragão, preocupados com a "soltura de viver" na corte de Roma, acordaram entre si, em Toledo, pedir ao papa, através dos seus embaixadores que pusesse ordem na dissolução dos costumes da cúria papal "de que toda a Cristandade recebia escândalo" (Damião de Góis, parte I, pp. 69-70). Segundo Paul Teyssier, trata-se de defender a ordem pela sátira contra os homens e a sátira anticlerical não implica qualquer forma de heterodoxia. As suas críticas dirigemse aos homens e não às instituições. Só a reforma e a contra-reforma irão situar os debates no plano das instituições e os ataques contra os abusos do clero vão ser interpretados como visando a própria igreja (1982: 156-157 e 160). Vários autores defenderam posição semelhante a esta. Para Pierre Blasco, no Auto de Inês Pereira, representado em Tomar, Gil Vicente mandou uma série de recados aos cavaleiros da Ordem de Cristo. Conclui este autor: "Mestre Gil é sempre um moralista" (1992: 27-42). Laurence Keates sublinhou que as suas críticas ao clero tiveram o encorajamento de D. Manuel e D. João III, e que Vicente nunca se atreveu a criticar ninguém da família real (1988: 24).

No entanto, produzindo as suas obras no meio cortesão, em tempos de consolidação da monarquia, as críticas de Gil Vicente podem ser inseridas num conjunto mais vasto de dispositivos disciplinadores implementados pela coroa. Estamos numa época de mudanças rápidas, algumas delas brutais, de que é exemplo a exclusão dos judeus da vida social portuguesa. Outras, menos violentas, como a tentativa de enraizar juízes de fora nos concelhos do reino, a luta contra a justiça privada, a fundação sistemática de misericórdias, as várias reformas de carácter administrativo de D. Manuel. Não admira, portanto, que a coroa pretendesse ter uma palavra sobre os costumes pecaminosos dos seus súbditos. Neste contexto, o papel de Gil Vicente ganha um novo sentido: muitos cortesãos haverão de o ter ouvido como a voz da sua própria consciência.

Bibliografia e fontes impressas:

- Almeida, D. Jorge de, *Manuale secundu[m] consuetudinem alme Colymbrieñ* [sic]. Ecclesie, Lisboa, Nicolao Gazzini, 1518.
- Anselmo, António Joaquim, *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926.
- Bedini, Silvio A., *The Pope's Elephant*, Manchester, Carcanet Press, 1997.
- [Beja, Frei António de], *Traducção da Epistola de* S. *João Chrysostomo*, Lisboa, Germão Galharde, 1522.
- Blasco, Pierre, "O Auto de Inês Pereira: A análise do texto ao serviço da história das mentalidades", in *Temas Vicentinos...*, pp. 27-42.
- Boosco Deleitoso, Lisboa, Herman de Campos, 1515. Longos excertos desta obra encontram-se publicados in *Antologia de Espirituais Portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994, apresentação de Maria de Lurdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão, pp. 25-78.
- Bragança, Joaquim de Oliveira (ed.), Breve Memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam hordenado por Garçia de

- Resende fidalguo da casa delRei nosso senhor. Introdução e leitura de Joaquim de Oliveira Bragança, nova edição conforme a de 1521, Lisboa, Gráfica de Coimbra, 1980.
- Buescu, Ana Isabel, *Imagens do Príncipe*. *Discurso Normativo e Representação* (1525-49), Lisboa, Cosmos, 1996.
- Cardim, Pedro, *O Poder dos Afectos. Ordem amorosa e dinâmica* política no Portugal do Antigo Regime, Lisboa, Universidde Nova de Lisboa, 2000 (dissertação de doutoramento policopiada).
- Castelo-Branco, Fernando, "Cartilhas quinhentistas para ensinar a ler", *Boletim Bibliográfico e Informativo*, Lisboa, nº 14, 1971, pp. 109-152.
- Cepeda, Isabel Vilares, Os Livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11352 da Biblioteca Nacional, Lisboa, sep. da "Revista da Biblioteca Nacional", s. 2, vol. 2, 1987, nº 2.
- Cepeda, Isabel Vilares, *Uma "cartinha" em língua portuguesa desconhecida dos bibliógrafos*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992.
- Cepeda, Isabel Vilares, "Ainda a propósito da Cartinha de 1502", *Didaskalia*, vol. XXV, 1995, fasc. 1 e 2, pp. 257-265.
- Chiffoleau, Jacques, La comptabilité de l'au delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge (vers 1320-vers 1480), Roma, 1980.
- "Constituiçõees que fez o senhor dom Diogo de Sousa bispo do Porto, as quaaes forom pobricadas no sínado que celebrou na dita cidade a vinte e quatro dAgosto de mil e quatrocentos e noventa e seis annos", in Garcia y Garcia, 1982, Synodicon Hispanum II. Portugal, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 354-414.
- Crispim, Maria de Lourdes (ed.), O Livro das Três Vertudes ou Insinança das Damas, Lisboa, Caminho, 2002.
- Cruz, Maria Leonor García, Gil Vicente e a Sociedade Portuguesa de Quinhentos, Lisboa, Gradiva, 1990.
- Ellington, Donna Spivey, "Impassioned Mother or Passive Icon: The Virgin's Role in Late Medieval and Early Modern Passion Sermons", *Renaissance Quarterly*, vol. 48, 1995, n° 2, pp. 227-261.

- Estaço, Frei Manuel, *Começase a vida de nosso padre sam domingos*, Lisboa, Germam Galharde, 1525, fl. 12 v.
- Flos Sanctorum, Lisboa, Hernan de Campos, 1513.
- Freire, Anselmo Braamcamp, *Gil Vicente mestre da balança*, 2ª ed. corrigida, Lisboa, Revista "Ocidente" Editora, 1944.
- Ginzburg, Carlo, *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1991 [1986].
- Godinho, Vitorino Magalhães, "Finanças públicas e estrutura do estado", *Ensaios II*, 2ª edição, Sá da Costa, 1978, pp. 29-74.
- Góis, Damião de, *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel composta por Damião de Góis*. Nova edição conforme a de 1566, Coimbra: Universidade, 1949, parte IV, p. 234.
- Gomes, Saul António, "A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural", in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1 "Formação e Limites da Cristandade", Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 331-421.
- Gordon, Bruce; Marshall, Peter (eds.), "Introduction: placing the dead in late medieval and early modern Europe", *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 1-16.
- Greenblatt, Stephen, *Hamlet in Purgatory*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Jardine, Lisa, Wordly Goods. A New History of the Renaissance, Nova lorque-Londres, Norton, 1996.
- Keates, Laurence, *O Teatro de Gil Vicente na Corte*, Lisboa, Teorema, 1988.
- Lucas, Maria Clara de Almeida (ed.), Ho Flos Sanctorum em Lingoagem: os Santos Extravagantes, Lisboa, I.N.I.C., 1988.
- Magne, S.J., Augusto, O Livro de Vita Christi em Lingoagem Português. Edição Fac-similar e crítica do Incunábulo de 1495

- cotejado com os apógrafos, vol. II, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1950.
- Marques, A. H. de Oliveira; Dias, João José Alves, "As realidades culturais", in Nova História de Portugal, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. V, Lisboa, Presença, 1998, pp. 447-504.
- Marques, João Francisco, "Franciscanos e Domínicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias", Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI a XVIII), Revista da Faculdade de Letras. Série "Línguas e Literaturas. Anexo V", 1993, pp. 53-60.
- Marshall, Louise, "Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy", *Renaissance Quarterly*, vol. 47, 1994, pp. 485-532.
- Ortiz, D. Diogo, Catecismo pequeño da doctrina e instruiçam que os xpãos ham de creer e obrar pera conseguir a benaventurança eterna, Lisboa, Valentim Fernandes e João Pedro de Cremona, 1504 (para as citações desta obra no texto, cf. a edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva, 2001).
- Palla, Maria José, "O parvo e o mundo às avessas em Gil Vicente algumas reflexões", in *Temas Vicentinos. Actas do Colóquio em torno da obra de Gil Vicente*, Lisboa, Ministério da Educação, 1992, pp. 87-99.
- Palla, Maria José, Do essencial e do supérfluo. Estudo lexical do traje e adornos em Gil Vicente, Lisboa, Estampa, 1992.
- Pereira, Paulo, "Gil Vicente e a contaminação das artes. O teatro na arquitectura o caso do Manuelino", in *Temas Vicentinos. Actas do Colóquio em torno da obra de Gil Vicente*, Lisboa, Ministério da Educação, 1992, pp. 101-137.
- Pisan, Christine de, O *Espelho de Cristina*, Lisboa, por Herman de Campos, 1518 (ed. fac-simil, introd. de Maria Manuela Cruzeiro, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987).
- Rosa, Maria de Lurdes, "A religião no século: vivências e devoções dos leigos", in Carlos Moreira Azevedo (dir.), História Religiosa de

- Portugal, vol. 1 "Formação e Limites da Cristandade", Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 423-510.
- Sanchez de Vercial, Clemente, *Sacramental*, Lisboa, João Pedro de Cremona, 1502.
- Saxónia, Ludolfo de, *Vita Christi*, Lisboa, Nicolau de Saxónia e Valentim Fernandes, 1495.
- Silva, Elsa Maria Branco da, O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz Bispo de Viseu, Lisboa, Colibri, 2001.
- Simões, Maria Alzira Proença (org.), Catálogo das Impressos de Tipografia Portuguesa do Século XVI. A Colecção da Biblioteca Nacional, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1990.
- Sousa, Ivo Carneiro de, A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2002.
- Sousa Viterbo, A Livraria Real especialmente no Reinado de D. Manuel. Memória apresentada à Academia Real das Sciencias de Lisboa, Lisboa, Typographia da Academia, 1901.
- Stathatos, Constantin, "Exemplos de ironia no Auto da Índia", in *Temas Vicentinos. Actas do Colóquio em torno da obra de Gil Vicente*, Lisboa, Ministério da Educação, 1992, pp. 151-158.
- Stegagno-Picchio, Luciana, "O Purgatório de Gil Vicente: estado ou lugar?", in *Temas Vicentinos. Actas do Colóquio em torno da obra de Gil Vicente*, Lisboa, Ministério da Educação, 1992, pp. 159-173.
- Teyssier, Paul, *Gil Vicente*, *o Autor e a Obra*, Lisboa, Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1982.