

**NESTA CEIA SOBERANA:
REFEIÇÃO MÍSTICA NA MORALIDADE
VICENTINA *AUTO DA ALMA***

**AT THIS SOVEREIGN SUPPER:
THE MYSTICAL MEAL IN VICENTIAN
MORALITY IN *AUTO DA ALMA***

GUIDA CÂNDIDO

guida.silva.candido@gmail.com

CECH – Universidade de Coimbra

<https://orcid.org/0000-0002-3694-4885>

Texto recebido em / Text submitted on: 27/06/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 13/02/2026

RESUMO

Tomando como referência o *Auto da Alma*, moralidade da *Copilaçam de Gil Vicente*, o artigo procura descortinar o simbolismo e a dimensão literário-dramatúrgica da refeição mística. O cerne deste estudo incide na análise da viagem protagonizada pela *Alma*. Num primeiro momento, enquanto consumidora desprevenida, surge refém dos presentes e das promessas do Diabo. Observa-se a ação do Anjo enquanto amparo e guia para o descanso na Santa Madre Igreja, a estalagem acolhedora. Atenta-se na simbologia do altar enquanto mesa da refeição mística materializada nas insígnias da Paixão e a promessa do conforto da *Alma*. Será a comunhão uma refeição retemperadora, mas que não salva definitivamente, reflexo da vida do homem cristão em permanente luta entre o pecado e a redenção.

PALAVRAS-CHAVE

Gil Vicente, *Auto da Alma*, Moralidades, Refeição mística, Insígnias da Paixão.

ABSTRACT

Taking as a reference the *Auto da Alma*, a morality play from the *Copilaçam* by Gil Vicente, the article seeks to uncover the symbolism and the literary-dramaturgical dimension of the mystical meal. The core of this study focuses on the analysis of the journey undertaken by the Soul. Initially, as an unsuspecting consumer, the Soul becomes a hostage to the Devil's gifts and promises. The Angel's role is observed as a support and guide towards rest in the Holy Mother Church, the welcoming inn. Attention is given to the symbolism of the altar as the table of the mystical meal, materialized in the insignia of the Passion and the promise of the Soul's comfort. Communion is seen as a restorative meal, but one that does not definitively save, reflecting the life of the Catholic man in a constant struggle between sin and redemption.

KEYWORDS

Gil Vicente, *Auto da Alma*, Moralities, Mystical Meal, Insignia of the Passion.

I – A produção literária de Gil Vicente: a “moralidade” *Auto da Alma*

A *Compilaçam* de Gil Vicente, vinda a lume em 1562, reflete um «estilo mui eloquente/De muy novas invenções», usando «graça e mais dotrina»¹ na análise da sociedade quinhentista, a que não é alheia a escolha dos géneros, «comédias, farças y moralidades», como o próprio rotula, em *Dom Duardos*, na carta-prefácio em castelhano oferecida a D. João III. O termo *moralidade*, do francês *moralité*, é empregue no conjunto das suas peças de inspiração religiosa, a que acrescem as *farsas* e as *comédias*.

O *Auto da Alma* entra na ordem das *moralidades* e sustenta-se numa alegoria. Contribuem para esta classificação os procedimentos retóricos que a integram, nomeadamente a intenção didático-doutrinal, a dualidade entre o bem e o mal e a representação alegórica. Enquanto nos textos

1 Resende 1554: 186.

das *Barcas* Gil Vicente recorre a uma alegoria parcial, o *Auto da Alma* assenta numa alegoria integral, distinguindo-se das restantes moralidades político-sociais, com uma abordagem mais teológica e doutrinal. «A alegoria é, portanto, uma metáfora desenvolvida, uma longa comparação, uma imagem concretizada, um mito»². No caso, a personificação da *Alma* é mulher que empreende uma jornada na estrada da vida, conducente à redenção, pontuada pelo aparecimento das tentações diabólicas e o amparo do Anjo da Guarda que a encaminha para o restauro das forças na estalagem, metáfora da Santa Madre Igreja. Evocando o alimento espiritual, o autor assume «o “pão dos anjos”, a “refeição mística”, as “celestiais iguarias” que a Igreja distribui aos homens, [tornando-se] no final do *Auto da Alma*, uma verdadeira refeição».

Estas alegorias não exigem ao homem quinhentista um exercício laborioso de abstração, uma vez que a vivência dos dogmas da Igreja o familiariza com as representações concretas das personagens dos textos bíblicos, nomeadamente anjos e demónios. Em todo o caso, a espessura teológica arregaçada neste texto não encontra paralelo com a restante produção do autor.

Atente-se nas circunstâncias de representação deste *Auto*. No arranque do texto, a longa didascália do dramaturgo esclarece o leitor de que a peça foi feita para a «muyto devota raynha dona Lianor & representado ao muyto poderoso & nobre Rey dom Emmanuel seu yrmão por seu mandado, na cidade de Lisboa nos paços da rybeira» (38)³. Importa clarificar a data. Em relação ao ano, é comumente aceite que a indicação de 1508 será uma gralha tipográfica, uma vez que D. Manuel não se encontra em Lisboa em abril de 1508, pelo que será verosímil concluir que se trata de 1518. Tome-se a posição defendida por Mello Moser, ancorada nos conteúdos litúrgicos e iconográficos a que a peça alude, concluindo tratar-se da «noite de quinta para sexta-feira santa», 1 de abril de 1518⁴.

2 Teyssier 2005: 522.

3 As citações vicentinas são retiradas de Camões 2002.

4 Moser 1994: 119-123. Maria Jorge e Anselmo Braamcamp Freire colocam a representação na noite de Sexta-Feira Santa (Jorge 1993: 3).

1.1. A *Alma* como consumidora desprevenida: os presentes e as promessas do diabo

Neste texto o autor estabelece uma relação explícita entre a vida humana, o tempo, a eternidade e o mundo. A Alma encara a sua caminhada, esquecida do seu *telos*. A Igreja não é um fim em si mesmo, é apenas uma pausa nessa jornada que é a vida, sempre em luta entre o Bem e o Mal, corporificados pelo Anjo e pelo Diabo. O motivo da jornada radica *nesta caminhante vida*, ao contrário do que sucede nos três autos das *Barcas* (*Inferno*, *Purgatório* e *Glória*) que refletem sobre a encruzilhada entre a morte e a eternidade⁵.

Ao anjo Custódio, de espada em punho, e que guarda as portas do paraíso, cabe o incitamento na condução da Alma, custodiá-la e a todas as almas em direção ao Paraíso. O Anjo procura que a Alma se afaste de uma relação instrumental com o mundo. O discurso do Anjo permite inferir sobre a «dupla qualidade da Alma, que é assim simultaneamente, preciosa, enquanto criatura divina, mas indigente, necessitando de estar vigilante face aos perigos que a espreitam»⁶. Em suma, o que se apresenta à protagonista, à caminhante, é apenas um trilho, a vida, com destinos opostos. Por um lado, alcança a glória, se seguir os conselhos do Anjo, ou ancorando-se no Diabo, a perdição. Porquanto, a própria plateia poderia identificar-se com esta imagem do *homo viator*⁷, situada entre os dois caminhos, o Bem e o Mal, simbolizados pelo Anjo e pelo Diabo⁸, uma vez que a vida que o Diabo descreve «oposta aos valores cristãos, é a que conhecem quase todas as pessoas que constituem o público da peça»⁹. A Alma encontra-se atormentada entre a salvação e a perdição, um duelo revelado nas forças externas que interferem na sua viagem, «um processo que se conta teatralmente nas cenas dos “chapins” e dos “borcados” pesados que a impedem de andar»¹⁰. As circunstâncias difíceis da caminhada da

5 Jorge 1993: 4.

6 Bernardes 1996: 489.

7 Para um melhor entendimento da ideia de pervivência do topos *homo viator* ao longo dos séculos, tenha-se em conta Curtius 1996.

8 Guimarães 2007: 135.

9 Quint 2003: 280.

10 Keats 2003: 26.

Alma decorrem das investidas do Diabo apesar das «palavras de proteção e estímulo com que o Anjo Custódio procura resguardá-la das seduções diabólicas»¹¹. Estas duas figuras tutelares em momento algum coincidem em cena, pois pertencem a mundos incomunicáveis. Individualizam-se, de igual modo, no exercício de sedução da Alma, estabelecido em três dimensões: nos ritmos, na linguagem e nas faculdades.

O ritmo do Diabo é lento e suspenso, remetendo deliberadamente para o tempo de fruição, de gozo das materialidades terrenas. Alerta-a para o logro, lembrando-a de que não existe espaço para onde ir. Objetivamente, está a ser enganada pelo que importa que se deleite e descanse. Ao invés, o Anjo imprime um ritmo rápido, recordando que não há tempo a perder, que é necessário que empreenda com afinco a viagem para a redenção. Deparamo-nos, pois, com uma individualização das personagens através dos ritmos: o Diabo que encara o mundo como um instrumento, o Anjo que aponta para o destino, intuindo uma finalidade. A sua ação, empenhada em catequizar, imprime na sua relação com a Alma alguns momentos de tensão, traduzidos pela impaciência com a sua lentidão. Interroga-a sobre quem a detém, se está cansada, estimulando-a a continuar: «Sede esforçada/ [...] / Caminhemos, caminhemos/esforçai ora, Alma santa/esclarecida.» (vv. 209-215). O Diabo associa-se a um tempo suspenso e dilatado, orientado para a fruição das materialidades terrenas, enquanto o Anjo imprime um ritmo urgente e teleológico, consonante com a ideia de peregrinação e de economia da salvação. Esta oposição rítmica foi desenvolvida como elemento estruturante da catequese dramática, evidenciando a tensão entre demora mundana e urgência escatológica na condução da Alma.

Também na linguagem se distinguem as duas figuras, sobressaindo desde logo a lisonja afeiçoada às palavras do Diabo, verdadeiro agente de sedução. Na sua argumentação, o Diabo louva o descanso e os prazeres corpóreos e estimula-lhe a vaidade¹²: «Nam são embalde os haveres. / nam são embalde os deleites/[...] / não são debalde os prazeres / e comeres» (vv.171-175). Na mesma medida, procura o Anjo alertar a Alma para os perigos que a sedução do Diabo lhe apresenta, desencorajando-a de se apegar à mundanidade: «Nam vos ocupem vaidades/riquezas nem seus

11 Guimarães 2007: 131.

12 Guimarães 2007: 151.

debates/ olhai por vós/que pompas honras herdades /e vaidades são embates e combates/pera vós.» (v.92-98).

O terceiro aspeto que distingue as posições no duelo entre estas duas forças opostas são as faculdades. Apresenta-se como evidência a teoria agostiniana das três potências da alma: memória, entendimento e vontade, lembrando a liberdade de escolha, «poder humano sobre o qual o Anjo está teologicamente impedido de agir»¹³. Esta conceção da vida em que intervém o livre-arbítrio concedido por Deus, a par da consciência da onipotência divina, marca a totalidade do texto e delimita com clareza a dualidade entre o Bem e o Mal. Como lembra Cardoso Bernardes, «o verdadeiro factor de evolução dramática vai ser dado, não pelas estratégias de persuasão dos agentes do Bem e do Mal, mas pelos níveis de receptividade que a Alma vai mostrando ante os mesmos.»¹⁴. Ademais, não esqueçamos a particular singularidade do dia de Endoenças em que é oferecido o perdão às almas que assentirem no percurso da remissão¹⁵. Neste processo, ao Diabo cabe lidar com a vontade, seduzir a Alma com o que lhe diz ser seu por direito, convencê-la e persuadi-la a enamorar-se de ouro, fazendas, poderes e deleites: «Vedes aqui um colar/ d'ouro mui bem esmaltado/ e dez anéis/ agora estais vós pera casar/e namorar/neste espelho vos vereis/e sabereis/ que nam vos hei de enganar. (vv. 302-309). Alma: Oh como estou preciosa/ tam dina pera servir/e santa pera adorar.» (vv. 302-319).

Ao Diabo não convém que a Alma use de entendimento e memória, faculdades que a afastarão das frívolas transitoriedades. É no exercício da vontade que a Alma se depara com as vulnerabilidades. A vontade soberana oferece perigos infinitos e deixa um lastro de pecados e de faltas. E a Alma reconhece-se no seu corpo de mulher, sensível à sedução, às vaidades femininas traduzidas no brial e no par de chapins¹⁶.

13 Jorge 1993: 8. Para um conhecimento aprofundado da teoria das três potências desenvolvida por Santo Agostinho no tratado *Do Livre Arbítrio* e a sua aplicação à análise do *Auto da Alma*, tenha-se em conta Reckert 1983:105-134. Também a obra de Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, é reveladora dos dogmas cristãos como a vida eterna da alma e a bem-aventurança, o conceito de paraíso e a bondade do Deus criador e redentor. Essas reflexões concorrem para o entendimento da filosofia cristã.

14 Bernardes 1996: 490-491.

15 Guimarães 2007: 139.

16 Jorge 1993: 12.

A posição do Anjo no concernente às faculdades radica precisamente na permanente insistência com a Alma de lhe indicar o caminho, o destino da salvação. Desafia-a a usar a memória e o entendimento, não cedendo aos desejos do corpo. Verifica-se, desta forma, o antagonismo entre a pulsão do Diabo e a orientação para o Bem, tutelada pelo Anjo. Todavia, em última instância caberá à Alma, apoiada no desígnio do livre-arbítrio a eleição de um caminho. De acordo com a moral e ética cristã, a trajetória da humanidade é a busca do Bem. Porém, o volúvel temperamento humano está sujeito ao cansaço, não bastando o livre arbítrio e a crença na onipotência divina¹⁷.

Ao desvelar-lhe o fundamento da sua essência e lembrando a possibilidade de encontrar guarida na pousada, o Anjo instiga-a a seguir em frente, a não se comprometer com perdições. O conflito da Alma é interior, ultrapassando a peleja entre o Anjo e o Diabo. Cabe a ela a sua resolução «e só consegue fazê-lo reconhecendo a própria fraqueza, entregando-se humildemente à assistência da Igreja e abandonando todos os sinais de vaidades mundanas»¹⁸, «porque a humana transitória/natureza vai cansada/ em várias calmas;/nesta carreira da glória /meritória/foi necessário pousada /pera as almas. (vv. 8-14).

1.2. O amparo do anjo e a igreja como estalagem acolhedora: a simbologia do altar como lugar de refeição

Cumprindo o papel de representante de toda a humanidade, a *Alma* empreende uma jornada solitária. Gil Vicente constrói este auto relacionando metaforicamente a vida como peregrinação e caminho, temática presente em diversos textos bíblicos, com mais expressão nas epístolas de São Paulo e São Pedro. A imagem do *homo viator* é recorrente durante a época medieval sobretudo enquanto ferramenta doutrinária e moralizante, ao alcance do entendimento da humildade coletiva¹⁹. Como lembra Maria

17 Cardoso Bernardes lembra que «a ideia de que a natureza humana se revela muito mais inclinada ao Mal do que ao Bem é uma das pedras angulares da antropologia cristã, tal como S. Tomás a definiu» (1996: 491).

18 Quint 2003: 280.

19 Durante a Idade Média, a concepção de salvação encontra-se intimamente relacionada com o conceito de viagem. Esmagado entre o plano da carne pecadora e o da alma,

Jorge, «no prólogo para um *livro das obras*, que devia ter sido impresso em vida (*Copilaçam*, textos preliminares), o autor define-se a si mesmo como *rústico peregrino*»²⁰.

O *Auto da Alma* é designado por Maria Idalina Rodrigues como a «moralidade do peregrino», reconhecendo-o como um texto descritivo de viagem²¹. Por conseguinte, nesta moralidade vicentina, «a alma caminheira dispõe-se a uma viagem de retorno; parte de uma situação de insatisfação, deseja mudar, alcançar um bem que antecipadamente conhece», a glória divina. Com um percurso beligerante, a caminhada é exigente e fragosa, visando entrar na «casa acolhedora, a Estalagem da Igreja»²²: «Anjo: Vedes aqui a pousada/verdadeira e mui segura/a quem quer vida.» (vv. 426-428).

As palavras inaugurais de Gil Vicente informam que «[...] assi foi cousa conveniente que nesta caminhante vida houvesse ãa estalajadeira pera refeição e descanso das almas que vão caminhantes pera a eternal morada de Deos» (Did. 38).

Tomando a estalagem como metáfora da Santa Igreja, e ultrapassando a sua dimensão de espaço físico de acolhimento para a celebração dos ritos cristãos, importa analisar a componente prática que a estalagem assume na sociedade da época em apreço. Desde a Antiguidade, e de forma continuada até ao período pré-industrial, as estalagens e hospedarias assumiram um papel estruturante nas redes de circulação terrestre, funcionando como espaços de abrigo, repouso e segurança para os viajantes e os seus meios de transporte. São identificadas com símbolos visuais, herdados das tendas de bebidas utilizados deste o início dos tempos medievos, tais como o ramo verde, coroa, aro de tonel e bandeirolas, a que acrescem símbolos de paz. Para distinguir o extenso número de hospedarias nas cidades recorre-se, igualmente, a nomes e insígnias individuais inspirados preferencialmente em nomes de santos que evocam longas viagens e peregrinações, desde logo São Tiago e os

entre o mundo finito terreno e a eternidade celeste, o homem medieval assume-se enquanto peregrino, viajante entre essas duas realidades. Nessa medida, a terra é assumida como um lugar de passagem (Herman e Verbeke 1996: 211).

20 Jorge 1993: 4.

21 Rodrigues 1980: 14.

22 Rodrigues 1980: 16-17.

célebres Reis Magos²³. Naturalmente, as estalagens servem sobretudo os viandantes, tal como assegura o dramaturgo, referindo que «foi cousa muito necessária haver nos caminhos estalagens pera repouso e refeição dos cansados caminhanes. [...] Esta estalajadeira das almas é a madre santa Igreja» (Did. 38). Nessa medida, a longa jornada da *Alma* encontra na Igreja pouso de abrigo, quietação e restauro das forças, numa refeição simbólica apresentada no altar. Na capela do Paço da Ribeira, onde decorre a dramatização, «já foi feita a desnudação dos altares, retirando as toalhas e velando as imagens. Iluminado estaria apenas o altar do *muimento* [...] A mesa, armada talvez no coro, finge o altar»²⁴. Tem como mesa o altar, lugar por excelência da comunhão, da refeição espiritual, onde sobe o pão e o vinho, o Corpo e o Sangue do Cristo sacrificado. O Deus que se fez alimento de saciação do homem finito, oferecendo-lhe a possibilidade de comungar da eternidade divina. Ademais, os ritos de sacrifícios noutras civilizações e noutras épocas, têm, as mais das vezes, lugar num altar. Atente-se na reflexão a propósito da ceia que decorre de igual forma na mesa e no altar. Advém esta ideia da imiscuidade do sacro e do profano, do civil e do sagrado até ao século XIX. Esta dualidade encontra-se em perfeito convívio nos diversos planos do existir humano do homem religioso. Resgatando as palavras de Marco Daniel Duarte: «naquela Idade Moderna tudo era sagrado. Também a cultura da alimentação comunga destes vectores [...] será conveniente entender-se este termo *comungar* no seu sentido literal», sendo o sentido etimológico de comungar, *communicare* (partilhar, trocar). Efetivamente, neste período, a comensalidade transforma-se de forma axiomática em liturgia de contornos laicos²⁵. É neste palco de encontro do sagrado e do profano que a *Alma* é «[...] convidada/nesta cea soberana/celestial». (vv. 576-578). A «já despojada viajante encontrará a santa tranquilidade com que os alegóricos manjares a confortarão de quedas e indecisões»²⁶. A mesa está posta para a ceia simbólica, o ágape eucarístico. Essa «mesa é o altar, os manjares as insígnias da paixão» (Did. 38).

23 Peyer 2001: 63.

24 Jorge 1993: 5.

25 Duarte 2005: 105-106.

26 Rodrigues 2018: 305.

1.3. As insígnias da paixão e o conforto da *Alma*

A controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos, herdeira dos costumes precedentes do judaísmo, encontra nos textos de S. Paulo uma posição disruptiva e uma reformulação da gramática alimentar. As suas cartas expressam a «tentativa hábil de coordenar os costumes de uma população etnicamente diferente, minimizando, numa primeira etapa, o significado de regimes alimentares conflitantes»²⁷. Como lembra Paula Barata Dias, o cristianismo, enquanto «doutrina de evocação ecuménica e universal, reagiu criticamente aos preceitos alimentares judaicos». Não se definem preceitos alimentares. No entanto, não admirará que se recomende parcimónia e contenção, disciplinando jejuns e abstinências em determinados períodos²⁸. Na *Carta aos Romanos*, «Paulo sustenta a parcimónia no uso da comida e de bebida (*Rom.* 13-14) e defende a bondade, mas não a obrigatoriedade, da abstinência do vinho e da carne (*Rom.* 14-21)». A irrelevância das escolhas alimentares é um dos pilares do sucesso e expansão do cristianismo enquanto religião global, tendo em Paulo o seu mentor²⁹.

Volvendo ao texto em apreço, o tempo litúrgico evocado por Gil Vicente é o de transição da alacridade para o desalento da Paixão anunciado com a Última Ceia³⁰. Acolhida na Igreja-Estalajadeira, a *Alma* é conduzida para a mesa, o altar. A aproximação dos «quatro doutores, com os “bacios de cozinha” cobertos, de que hão-de retirar, depois, os *manjares*, faz-se ao som do hino *Vexilla Regis prodeunt*», hino à Cruz e, igualmente, cantado na procissão do Santíssimo na sexta-feira³¹. Lançando um olhar à baixela

27 Dias 2012: 121.

28 Dias 2012: 120.

29 Dias 2012: 123-125.

30 Moser 1994: 126.

31 Moser 1994: 127. Em relação à presença dos quatro doutores da Igreja apresentados pelo autor, a presença de São Tomás em substituição de São Gregório não é consentânea com o momento, uma vez que só mais tarde São Tomás é proclamado oficialmente Doutor da Igreja. Trata-se, eventualmente, de uma alteração promovida por Luís Vicente aquando da preparação da *Compilação*. Em todo o caso, ao longo do Auto, não existe nenhuma intervenção de São Tomás (Moser 1994: 127). A posição de Bernardes é que Luís Vicente tenha incluído *a posteriori* a figura de São Tomás para agradar aos dominicanos. Defende, igualmente, que a circunstância de São Tomás não ter uma presença atuante no auto, poderá ser um indicador de prováveis marcas de dissenso entre os pensamentos dos dois doutores (Bernardes 1996: 499).

de mesa na época em análise, a escolha de Gil Vicente para conduzir os manjares místicos à mesa, recai no “bacio”. Esta peça tem como função específica apagar a água das mãos. Serve igualmente como fruteiro e para transportar guardanapos à mesa durante a refeição. Embora não seja necessariamente óbvia a distinção entre “bacios” e “taças” ou “salvas”, estas «assumiam um papel predominantemente simbólico, de aparato»³².

Enfatizando a alegoria que vai construindo ao longo da narrativa, e acompanhando a causalidade litúrgica, surgem agora os alimentos «guisados/por Deos padre» (v. 508-9). A *cea soberana* evoca a paixão de Cristo com a figuração dos símbolos metonímicos do martírio: os “açóites”, a “coroa de espinhos”, os “cravos” carregados por Agostinho e o “crucifixo” trazido à cena por Jerónimo. Trata-se dos instrumentos da Paixão. A refeição – e o dar a comer estas arma Christi – é um convite à contemplação e à rememoração dos passos específicos da paixão de Cristo. A metáfora da refeição mística no *Auto da Alma* cola-se inteiramente à ideia da rememoração enquanto exercício intelectual e espiritual. Comer, neste contexto, não remete para a ingestão material, mas para um processo de interiorização: trata-se de “comer” a Paixão de Cristo com o espírito. A ceia soberana configura-se, assim, como um dispositivo simbólico que convoca as operações fundamentais do exercício espiritual cristão — recordar, meditar, contemplar, orar e cantar —, práticas que estruturam, de forma privilegiada, o tempo litúrgico da Quaresma e, com especial intensidade, o Tríduo Pascal.

Neste período, marcado pelo jejum corporal — na Sexta-Feira Santa e, em muitos contextos, também no Sábado Santo —, assiste-se a uma inversão simbólica fundamental: a comida destinada ao corpo é suspensa para que se intensifique o alimento da alma. O *Auto da Alma*, ao encenar uma refeição composta não de iguarias sensíveis, mas das insígnias da Paixão, dramatiza essa substituição. O alimento físico cede lugar a um alimento espiritual, cuja digestão se faz pela memória e pela contemplação do sofrimento redentor de Cristo.

Comer os açóites, mastigar a coroa de espinhos ou receber os cravos não constitui um gesto de saciação, mas de ruminação espiritual. Tal como na tradição monástica da *ruminatio*, o fiel é convidado a deter-se demoradamente sobre cada momento da Paixão, a revivê-lo interiormente,

32 Andrade 2011: 136-137.

assimilando-o até que produza conversão e arrependimento. A refeição mística é, assim, inseparável de um exercício intelectual de relembrar — *memoria passionis* — que estrutura a pedagogia espiritual do cristianismo.

Neste sentido, a ceia vicentina não visa apenas confortar a Alma cansada da sua peregrinação; ela inscreve-se num ciclo mais amplo de queda, purificação e renascimento. Ao alimentar-se espiritualmente da Paixão, a Alma é convidada a largar, com Cristo, os seus pecados, a despir-se das vaidades e a preparar-se para o homem novo que renasce com a Ressurreição. Todavia, como o próprio desfecho do auto sugere, esse alimento não garante uma salvação definitiva: ele retempera, reconforta e reorienta, mas não interrompe o ciclo existencial da condição humana.

A refeição mística surge, deste modo, como uma estalagem espiritual onde a Alma repousa antes de retomar o caminho. O cristão alimenta-se da memória da Paixão para prosseguir a sua jornada, sabendo que, mais adiante, necessitará de regressar a outra mesa, a outra estalagem, para repetir o exercício de meditação, perdão e refeição espiritual. Comer, lembrar e caminhar formam, assim, um mesmo gesto simbólico no *Auto da Alma*.

Tornando a tempos pretéritos, antes do desfile das iguarias, procede-se à lavagem das mãos. Identicamente, o sugere a Igreja. A ablução que Agostinho propõe à Alma ultrapassa a dimensão corporal. O que se deseja é que esta se redima das suas culpas e reconheça o sofrimento de Cristo e de sua mãe. «Igreja: Ora sus venha água às mãos. /Agostinho: Vós haveis-vos de lavar/em lágrimas da culpa vossa/e bem lavada/e haveis-vos de chegar/a limpar/a ùa toalha ferosa/ bem lavrada» (vv. 708-715). Limpar-se-á à toalha que tem impresso o martírio de Cristo: «Esta toalha que aqui se fala é a varónica, a qual santo Agostinho tira de entre os bacios e amostra à Alma, e a madre Igreja com os doutores lhe fazem adoração de joelhos» (42d). O *Auto da Alma* evoca uma aluvião de choros. Esta refeição mística serve de lembrança de diversos *Salmos* onde o choro e as lágrimas constituem a matriz do texto. No caso da Alma, o seu choro está no epicentro de toda a ação, concretamente nas «instruções propedêuticas para a peculiar celebração eucarística que ocorre na segunda parte do auto» conforme preceitua Santo Agostinho³³.

33 Sobrado 2012: 3-4.

Está agora a Alma preparada para o cortejo dos manjares numa cronologia que acompanha os passos da Paixão. Ora se estamos perante uma refeição, o autor mantém a fidelidade ao processo da confeção dos alimentos, utilizando termos que concorrem para a visualização desse domínio. Nessa medida, aquele manjar é cozinhado: «Esta iguaria primeira/foi senhora/guisada sem alegria/em triste dia/a crueldade cozinheira/matadora.» (vv. 737-742).

S. Jerónimo e Santo Ambrósio produzem discursos descritivos da refeição, «num registo de descodificação essencialmente catequético, que tem o significado da reconciliação do género humano com Deus, através do corpo místico de Cristo personificado na Igreja»³⁴. Com uma carga dramática muito expressiva e visual, os “açoites” assomam à mesa e devem ser consumidos com “salsa e sal”. Ocorre sugerir que o autor se apoia nestes vocábulos alimentares como recurso para a ideia de “temperar com as lágrimas”, derramadas pelo sofrimento do filho penitente de Deus³⁵. A ablução não decorre apenas antes da degustação da refeição, mas acompanha-a enquanto condimento, pois cabe à Alma verter lágrimas para temperar com o seu sal, o alimento que lhe é trazido à mesa³⁶.

Cabe aqui uma reflexão sobre a representação iconográfica da Última Ceia, concretamente a de Grão Vasco, pintada para a capela do Paço Episcopal de Fontelo, em Viseu, onde se descortina a presença de um prato contendo legumes, numa inequívoca leitura semiótica arregaçada à Páscoa judaica, descrita no livro do Êxodo: «Comer-se-á a carne naquela noite; comer-se-á assada no fogo com pães sem fermento e ervas amargas.» (Êxodo 12:8). Complementar a esta análise, resgate-se de novo a pintura de Gregório Lopes com o mesmo tema onde comparece um prato de estanho

34 Bernardes 1996: 499.

35 A alusão de Gil Vicente a salsa e sal lembra um ritual da Páscoa Judaica. Na sua celebração existe uma refeição de grande importância, o Sêder, com um ritual muito específico e diversos elementos simbólicos. Um deles é o Karpas, onde a salsa é molhada em vinagre ou água salgada e serve para evocar o “sabor” do Êxodo (Tomaz e Pelegrini 2007: 7). Para um conhecimento mais aprofundado deste ritual da Páscoa Judaica, tenha-se em conta o esclarecedor trabalho de Lima 2012: 109-130.

36 Sobrado 2012: 4. A linguagem dos alimentos nos textos bíblicos revela uma outra relação com o sal que merece referência. Trata-se da menção em Mt 5 13, sugerindo que apóstolos são comparados ao sal da terra, com as propriedades que este elemento se reveste na Antiguidade, ou seja, viabilizando a conservação e a salubridade dos alimentos, bem como de temperar (Dias 2008: 171).

com dois rábanos e a notável presença de um saleiro, objeto bastante comum nas mesas da época, mas que aqui, crê-se, assume conotações religiosas, remetendo para o Antigo Testamento: «Deitarás sal em todas as oblações; e não permitirás que falte o sal da aliança do teu Deus sobre a tua oblação: a todas as tuas ofertas juntarás sal.» (Levítico 2:13).

Mantendo a gramática da cozinha e da comensalidade, segue-se a coroa de espinhos «que haveis de mastigar», insígnia da humilhação de Cristo e sinal do seu sofrimento para redenção da humanidade. Na presença do *tormento improviso*, «de joelhos os santos doutores cantam *Ave corona espinearum...*» (43a) a Igreja solicita o terceiro manjar «guisado em três lugares de dor [...] come-se com grã tristeza porque a virgem gloriosa o viu guisar» (vv. 766-773). Santo Agostinho exhibe os três cravos que pregaram Cristo ao madeiro, segurando-lhe mãos e pés, aumentando o rasto absoluto do sacrifício, a crucificação. Acha-se a Alma preparada para a derradeira iguaria. As três primeiras acompanham um processo místico conducente ao êxtase final. Numa terminologia mística, a Alma vivencia três fases distintas: a “purificação”, a “iluminação” e a “união”. Santo Agostinho orienta-a para a purificação, recomendando «deitai ferros aos danados/apetites» (vv. 584-585)³⁷. Poderá esta passagem apontar para dois pecados capitais intrinsecamente alusivos aos apetites do corpo: a gula e a luxúria. De acordo com o preceito cristão, os pecados comprometem a união a Deus na falta de um ato penitencial ou reconhecimento da culpa. A gula, entendida como disforia alimentar «é um pecado do ventre, ligado à satisfação de uma necessidade básica que partilhamos com todos os seres vivos, a da alimentação. Da mesma forma, a luxúria está também associada à imagem de todo o homem enquanto ser vivo, e que cede ao impulso primário das forças que garantem a sua descendência»³⁸.

Além disso, o ser humano encontra-se em permanente vivência das pulsões do estômago e da líbido, em oposição à espiritualidade. Por conseguinte, a construção de um robusto edifício espiritual assenta na capacidade de combate que o homem exerce relativamente à gula, na procura do distanciamento da sua natureza puramente carnal. Esta luta desigual busca

37 Moser 1994: 127-128.

38 Dias 2006: 98.

vencer os vícios e as desarmonias morais no que é um combate paradoxal porque destrutivo da natural propensão do corpo para o alimento³⁹.

A confrontação da Alma com os três primeiros manjares do sacrifício do Cristo redentor oferece-lhe um exercício de meditação tendente à sua purificação e iluminação. Para o desfecho da refeição, resta-lhe desfazer-se dos «arreos» oferecidos pelo inimigo, pois a última iguaria «nam se come assi». Tomando o conselho do Anjo, despojada de vestidos e jóias, renuncia ao mundo e escuta as palavras de Santo Agostinho: «O Alma bem aconselhada [...] venceste com fé forte guerra» (vv. 785-791)⁴⁰. Recai neste Doutor da Igreja a verbalização do comprazimento pela vitória da Alma frente ao mal, personificado pelo Diabo. Ele, que nas suas *Confissões*, questiona a teoria platónica do bem, do mal e do amor, sugerindo que o mal moral está completamente além da compreensão. A novidade da sua análise é colocar a irracionalidade e a incompreensibilidade do mal moral no contexto do relacionamento da alma com Deus⁴¹.

Espelhando a Alma o estado de graça, solicita a Igreja a quarta iguaria «de tam infinda valia». Neste compasso «apresenta sam Jerónimo à Alma um crucifício que tira d'antre os pratos» (43c) no que se vislumbra ser a autêntica refeição, o corpo de Cristo!

1.4. A comunhão: refeição que retempera mas não salva escatologicamente

«Estamos na noite de Endoenças, entre a celebração da instituição da Eucaristia e a comemoração do sacrificio do Calvário», a aliança imanente entre Eucaristia e Paixão, sendo a comunhão a «repetição incruenta, no espaço e no tempo» do calvário⁴². Trata-se de um universo religioso com que os crentes estão familiarizados, sendo, nessa medida, conceitos que o público de Gil Vicente reconhece. Percorrido o longo caminho em direção ao epílogo da peça, torna-se tentador imaginar a alma debruçada sobre o sobranete e determinante prato, memorando os padecimentos de Cristo, na

39 Dias 2014: 71.

40 Moser 1994: 130.

41 Strózyński 2016: 77.

42 Moser 1994: 131.

sua única fala durante a ceia: «Com que forças com que spirito/te darei triste louvores/que sou nada/vendo-te Deos infinito/tam aflito/padecendo tu as dores/e eu culpada?» (v. 806-812).

Cumpridas as fases de “purificação” e “iluminação”, eis a Alma chegada ao momento da “união”, «aproxima-se de Cristo no Sacramento da União, contemplando a Paixão histórica»⁴³. De acordo com as epístolas de São Paulo e os evangelhos de São João, a vida em Cristo consiste numa união dinâmica com Deus, tanto com Cristo como a autoexpressão divina de Deus, quanto com o Pai através de Cristo⁴⁴.

Apoiando-se na estrutura fiel da refeição, a réplica vem de Santo Agostinho que convida a Alma e os demais para saborear «a fruíta deste jantar», como de resto aconteceria num banquete solene, encerrado com a cobertura de frutas e doces para repasto dos convidados. Comparados os elementos da encenação deste solene banquete criado por Gil Vicente, temos na refeição retemperadora a evocação do sacrifício do filho de Deus, já anunciada por ele na sua derradeira ceia. O que Cristo oferece aos Homens com o seu martírio é a possibilidade da saciedade à semelhança de outras alegorias dos banquetes. Observe-se em particular a Festa das Tendões ou dos Tabernáculos⁴⁵ em que todos são convidados para «festejar o fim de um ciclo, o da recolha dos alimentos, e o início de outro ciclo, o do seu usufruto [...] festeja-se a abundância»⁴⁶. No final de um ciclo árduo de trabalho da terra, a colheita conduz o homem ao deleite desses frutos, integrando deste modo a metáfora escatológica. «Os homens que têm assento no banquete escatológico são aqueles que, em vida, se esforçaram em produzir algo que os alimentos representam e [...] gozarão para sempre de uma mesa farta»⁴⁷. Após o sacrifício obtém-se a graça. É, pois, necessária a morte de Cristo para que o Homem atinja a plenitude da felicidade. Na mesma medida, é exigido à Alma a abnegação, o despojamento dos bens terrenos numa ode à espiritualidade, para se banquetear com o alimento místico. Sem esse sacrifício não lhe é permitida a salvação, a plenitude

43 Moser 1994: 131.

44 Dupré 1989: 1.

45 Para aprofundamento do tema veja-se Lavrador 2016: 294-296.

46 Lavrador 2016: 294-295.

47 Lavrador 2016: 295-296.

da comunhão do alimento que é o corpo e o sangue de Cristo, evocado no exercício da eucaristia, o «banquete sacrificial da fração do pão e do vinho, memorial da morte e retorno à vida»⁴⁸.

Regressando ao texto vicentino, e às derradeiras palavras de Agostinho: «A fruta deste jantar/que neste altar vos foi dado/com amor/iremos todos buscar/ao pomar/adonde está sepultado/o redentor. (v. 820-826). Leia-se a “fruta” como a hóstia, a materialização simbólica do Corpo de Cristo, o verdadeiro alimento para a redenção da humanidade, configurada pela Alma. Maria Jorge sugere a possibilidade de se encontrar um «sacrário ou ostensório, onde fora depositado o sacramento. Para esse altar, último espaço do auto, se dirigem as figuras cantando»⁴⁹.

A fruta final que se irá buscar «ao pomar/adonde está sepultado/o redentor» é o local onde a refeição se consuma. O jardim será também o lugar da ressurreição. Nesta medida, a fruta que constitui a sobremesa, representa, deste modo, a semente, que é Cristo, que está no túmulo. Trata-se do doce e prazenteiro modo de concluir uma refeição. A promessa de redenção para os pecadores apresenta-se aos cristãos como a ideia de uma união mística, a qual não implica mediação. Trata-se da essência da fé cristã, embora este conceito represente algumas fragilidades numa religião que assenta precisamente no conceito de mediação⁵⁰.

Delimitada a ação do Anjo, da Igreja e dos Doutores da Igreja, resta questionar se a mesma concede o fim último desejado por todos. O Diabo permanece à porta da Igreja. Dele se aproxima outro Diabo questionando-o sobre a sua estada ali. O diálogo entre ambos é determinante para compreender a intenção do Diabo, de resto, toda a ação estampada no texto: a permanente luta da humanidade entre o Bem e o Mal. Está ciente o Diabo de que a Alma voltará a pecar, tornará ao estado inicial e cíclico de pecadora, a sua condição humana. Projeta sobre esta a determinação

48 Lavrador 2016: 320.

49 Jorge 1993: 32. Estará a observação em conformidade com o ritual da Missa dos Pressantificados, que decorre na Sexta-Feira Santa. Em procissão, segue «uma hóstia consagrada, dentro duma píxide ou dum cálice, num pequeno esquife levado por quatro sacerdotes [...] do altar onde se oficiou a cerimónia comemorativa da morte de Jesus, para uma capela representando o Jardim de Jesus de Arimateia [...] onde fica depositado [...] o moimento(monimentum monumentum o que existe para ser visto, para lembrar, para contemplar exposto à adoração dos fiéis até ao Domingo de Páscoa)» (Moser 1994: 137-138).

50 Dupré 1989: 2.

em exercer a sedução pelo Mal. Verifica-se verdadeira relutância em aceitar a conversão da Alma e a vitória do Anjo. O seu desígnio é para si um fim alcançável: «Mas faço conta que perdi/outra dia ganharei/e ganharemos». (vv. 550-552).

Estas palavras configuram o eterno e penoso ciclo: o homem cristão peca, assume e reconhece a sua culpa, busca o perdão, alcança momentaneamente a graça divina. Decorre esta sucessão de eventos em permanente repetição. Donde se conclui que esta não é uma refeição salvadora, embora retemperadora; trata-se tão somente de um resgate temporário à natural situação de pecado. Não há, pois, uma conservação do arrependimento e de comunhão com o Salvador. A somar a todos estes sentidos, eis o permanente drama da Alma, enquanto alegoria da humanidade: «as tentações são uma constante na vida do cristão e não ocorrem por acaso; elas surgem como um voto de confiança; Deus permite a investida do mal, pois, de antemão, Ele concede ao homem os instrumentos necessários para sobrepujar estas investidas». O próprio filho de Deus foi sujeito às tentações. Recordemos os quarenta dias e quarenta noites que Jesus passou no deserto a jejuar e a interpelação do Diabo perante a sua fome. À sua insistência, respondeu que «o homem não vive apenas de pão, mas, das palavras que procedem da boca de Deus, como está explícito em Deuterónimo 8,3; que não se deve tentar ao Senhor Deus (em Deuterónimo 6,16) e que só adoraria e serviria a Deus (também em Deuterónimo 6,13)»⁵¹.

Este momento é de suma importância para a religião cristã pois traduz o êxito do Bem perante o Mal. Trata-se da primeira derrota do Diabo e a vitória de Deus. A contemplação ou o reviver com detalhe o memorial da Paixão de Cristo funciona como um modo de *ruminatio*. Esta *ruminatio* espiritual confirma que a comunhão, tal como a refeição corporal, não elimina definitivamente a fome, mas suspende-a. Alimentar-se da Paixão é um gesto reiterável, inscrito no tempo litúrgico e na condição humana. O cristão jejuava corporalmente para intensificar o alimento da alma, sabendo que a saciedade espiritual, tal como a física, é provisória e exige renovação contínua. Ou seja, ver, ouvir, reviver o passo da morte de Cristo encerra uma parte central do rito cristão, revestindo-se do poder alimentador de uma refeição que aplaca a fome e reconstitui não o corpo, mas a alma.

51 Guimarães 2007: 153. Na cruz também foi tentado pelo mau ladrão.

Retornando ao texto vicentino, de modo igual, transpõe-se esta analogia para a refeição enquanto conforto e saciação momentâneos. Isto é, o alimento enquanto meio de reparação de uma necessidade básica resulta apenas de forma temporária. A satisfação e o aplacar da fome ou apetite são provisórios. Recorre-se permanente e ciclicamente à ingestão de alimento, enquanto meio energético para a manutenção do corpo, não descurando o aprazimento. Neste particular, a ingestão de comida ultrapassa o restrito objetivo biológico, envolvendo outros sentidos vinculados ao prazer da comensalidade.

Bibliografia

Fontes

Camões, J. (dir. cient.) (2002), *As obras de Gil Vicente*. v. I. Lisboa: CET e INCM.

Estudos

Andrade, M.C.R. (2011), “Artes de mesa e cerimónias régias na corte do século XVI. Uma viagem através de obras de arte da ourivesaria nacional”, in A. I. Buescu e D. Felismino (coords.), *A Mesa dos Reis de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates | Círculo de Leitores, 135-147.

Bernardes, J. A. C. (1996), *Sátira e Lirismo. Modelos de síntese no Teatro de Gil Vicente*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis. Universidade de Coimbra.

Curtius, E. R. (1996), *Literatura europeia e Idade Média latina* (P. Quintela, trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Dias, P. B. (2014), “*De spiritu Gastrimargieae* – Distopia alimentar e gula na representação do inferno e na tradição moral ocidental”, in C. Soares e I. Macedo (coords.), *Ensaio sobre o Património Alimentar Luso-Brasileiro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 71-88.

Dias, P. B. (2006), “O Catálogo dos pecados mortais: a sua presença na cultura antiga e contemporânea (1-Introdução)”, *Boletim de Estudos Clássicos* 45: 95-102.

Dias, P. B. (2012), “Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos”, in J. A. Ramos, M. C. S. Pimentel, M. C. Fialho e N. S. Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra |

- Imprensa da Universidade de Coimbra, 115-130, Disp. <https://digitalis.uc.pt/handle/10316.2/30131>.
- Duarte, M. D. (2005), “*Sacrum Convivium*. Formas e conteúdos da ceia do rei de Portugal na Idade Moderna a partir das figurações icônicas”, *De Arte. Revista de Historia del Arte* 4: 89-120.
- Dupré, L. (1989), “The Christian Experience of Mystical Union”, *The Journal of Religion: The University of Chicago Press* 69: 1-13. <http://www.jstor.org/stable/1204685>
- Guimarães, A. H. T. (2007), *O auto religioso vicentino em diálogo com a pintura*. Tese de Doutoramento. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Herman, B. e Verbeke, W. (1996), *A morte na Idade Média*. São Paulo: EDUSP.
- Jorge, M. (1993), “Alma”, in O. Mateus (dir.), *Coleção Vicente*. Lisboa: Químera.
- Lavrador, J. L. P. (2016), *A mesa entre os homens. Comensalidade e gastronomia nos textos bíblicos, um discurso para os nossos tempos*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Keats, L. (2003), “Gil Vicente e o teatro religioso”, in *Gil Vicente 500 anos depois. Actas do Congresso Internacional realizado pelo Centros de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 25-30.
- Moser, F. M. (1994), “Liturgia e iconografia na interpretação do *Auto da Alma*”, in *Discurso inacabado*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 117-144.
- Peyer, H. C. (2001), “Os princípios da hospedagem na Europa”, in J.L. Flandrine e M. Montanari (coords.), *História da Alimentação. Da Idade Média aos tempos actuais*. Vol. 2. Lisboa: Terramar, 57-65.
- Quint, A.-M. (2003), “O teatro religioso de Gil Vicente à luz da tradução: *Auto da Alma e Auto da Feira*”, in *Gil Vicente 500 anos depois. Actas do Congresso Internacional realizado pelo Centros de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 273-284.
- Reckert, S. 1983), *Gil Vicente, Espírito e Letra*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Rodrigues, M. I. R. (1980), *Auto da Alma de Gil Vicente*. Lisboa: Seara Nova. Editorial Comunicação.
- Rodrigues, M. I. R. (2018), “Gil Vicente: religião em teatro”, in J.A.C. Bernardes e J. Camões (coords.), *Gil Vicente. Compêndio*. Imprensa da Universidade de Coimbra | Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 299-327.
- Stróżyński, M. (2016), “The Fall of the Soul in Book Two of Augustine’s “Confessions””, *Vigiliae Christianae* 70. No. 1. Brill: 77-100.
- Teysier, P. (2005), *A língua de Gil Vicente*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Tomaz, P. C. e Pelegrini, S. C. A. (2007), “A celebração da Páscoa Judaica e as tradições culturais: simbologia e significado”, in *Anais do I Encontro do GT Nacional História das Religiões e Religiosidades*. Maringá: Departamento de História da UEM.