

# A CAMINHADA DE DUAS PERSONAGENS: VIDA E PEREGRINAÇÃO NO "AUTO DA ALMA" DE GIL VICENTE E EM "MORTE E VIDA SEVERINA" DE JOÃO CABRAL DE MELO NETO

Lígia Rodrigues Balista (UNICAMP/UFVJM)<sup>1</sup>

**Resumo:** Exponho aqui uma leitura comparativa entre os textos *Auto da Alma*, de Gil Vicente, e *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto. A análise feita – fruto de minha pesquisa de Mestrado (defendida pela Unicamp, em 2012) – procura ler os textos escolhidos a partir do estudo da tópica da peregrinação na literatura. Investigo, então, como se constrói nos textos literários um tipo específico de viagem: a vida como caminhada; comentando de maneira mais ampla a tópica da peregrinatio na tradição cristã e abordando mais especificamente como essa imagem é trabalhada na construção dos dois textos poemas.

**Palavras-chave:** caminhada; peregrinação; "Auto da Alma"; "Morte e Vida Severina".

A leitura comparativa entre duas obras, *Auto da Alma*, de Gil Vicente (1996), e *Morte e Vida Severina – Auto de Natal Pernambucano*, de João Cabral de Melo Neto (1994a), permitiu que eu investigasse como essas produções desenvolvem, a partir do trabalho com poesia e com o auto, a caminhada como imagem central de construção

<sup>1</sup> Mestre pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), no programa de Teoria e História Literária, sob orientação da Profa. Dra. Jeanne Marie Gagnebin de Bons. Professora Temporária na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). E-mail: [ligiabalista@yahoo.com.br](mailto:ligiabalista@yahoo.com.br).

do texto: em ambos, são personagens em deslocamento espacial e temporal que protagonizam os poemas.

Partindo da revisitação a textos da tradição cristã e a textos literários que trabalham com a tópica da *peregrinatio*, levantei alguns temas e imagens comuns relativos à peregrinação, que guiaram minha leitura comparativa. Além da própria metáfora de vida como caminho e/ou peregrinação, há a questão da ajuda divina para que se cumpra essa realização, bem como os perigos de desvio e do cansaço; as paradas para descanso (e os diferentes valores atribuídos ao parar); a questão do nome/singularidade (ou possibilidade de representação de outros personagens) do peregrino central; as vestimentas que o viajante porta, ou das quais se desfaz ao longo da caminhada; a questão do alimento recebido (ou da falta dele) ao caminhar; assim como o que, intrinsecamente, constitui esse tipo de viagem: a partida e a chegada, e as dificuldades ao longo do caminho.

As diferenças de contexto da produção de cada auto foram retomadas e discutidas, a fim de entender as diferenças de significação no aproveitamento que João Cabral faz do gênero através do qual Gil Vicente tanto escreveu. Procurei tentar entender por que o poeta brasileiro articula uma matéria cristã-católica a um texto de explícita crítica social. Para tanto, discuto algumas implicações da construção de um auto natalino dentro do auto: como a afirmação de outra vida severina vem ao final do poema para mostrar o comprometimento coletivo com a caminhada.

### **A tópica da peregrinação na tradição cristã, na literatura e na filosofia de Santo Agostinho**

O tema da vida como caminho/peregrinação é uma grande tópica na tradição religiosa cristã, que se reflete em diferentes manifestações literárias e culturais. Temos, por exemplo, na Bíblia, inúmeras passagens que fazem referência à vida como peregrinação/caminho. Nas cartas de São Paulo, está sempre presente a ideia de que é preciso nos colocar em marcha, já que nosso verdadeiro lugar ainda está por vir: "esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante, prossigo para o alvo" (Fl 3 13-14); "Sede meus imitadores, irmãos, observai os que andam", "a nossa cidade está nos céus" (Fl 3, 17-20). O texto de São Paulo é referência importante ao lermos essa tradição cristã de necessidade de deslocamento, de vida como peregrinação em busca de um estado futuro: "Porque não temos aqui cidade permanente, mas estamos à procura da cidade que está por vir." (Hb 13, 14).

Nesse sentido, a vida vista como peregrinação em busca de outro tempo/espaço a coloca como exílio: esta vida terrena é apenas busca de um reencontro com as origens sagradas, retorno ao mundo divino. É necessário, portanto, trabalharmos também com a ideia da filosofia cristã de alma como uma exilada na terra: a vida terrena é considerada uma volta à pátria, uma tentativa de encontrar seu verdadeiro país. O tema do exílio tem suas bases na teologia e no platonismo, na ideia de banimento da alma e retorno ao verdadeiro local originário. No Antigo Testamento, o exílio aparece fortemente na narrativa do Êxodo, especialmente a partir da saída dos israelitas do Egito. A história do povo de Israel é marcada por este aspecto da viagem como libertação: a marcha do povo de Deus pelo

deserto rumo à Terra Prometida. A tradição cristã vê nessa marcha o progresso do fiel (ou da Igreja) para a eternidade: a vida terrena é passagem em busca da glória eterna. Imagens de descanso/desvio do caminho também são apontadas nessa narrativa do povo de Israel, assim como o anúncio de suporte de Deus a essa peregrinação (a aliança com o povo): "Eis que vou enviar um anjo diante de ti para que te guarde pelo caminho e te conduza ao lugar que tenho preparado para ti." (Ex 23, 20-21). É essa figura que guia o deslocamento dos homens: "O meu anjo irá diante de ti e te levará" (Ex 23, 23).

O primeiro texto dos salmos ("Os dois caminhos") aponta a força da imagem do caminho como doutrina para o homem: "Feliz o homem / que não vai ao conselho dos ímpios, não pára no caminho dos pecadores" (Sl 1, 1). A doutrina dos caminhos (o do bem e o do mal), entre os quais o homem deve escolher, e a dificuldade da caminhada da vida são apresentadas, no Novo Testamento: "largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. (...) Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à Vida" (Mt 7, 13-14). A própria caminhada de Jesus para Jerusalém (Mt 19, 28) e seu caminho em direção ao Calvário, carregando a cruz (Lc 23, 26), talvez possam ser lidas também como parte dessa tópica. Cristo se apresenta, inclusive, em referência à imagem de caminho: "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim." (João 14, 5). Ele é, ao mesmo tempo, o caminho e o guia para os homens: ensina como caminhar no trajeto que à salvação e dá o exemplo (Mt 22, 16).

Na produção literária ocidental, algumas importantes obras têm como tópica central a peregrinação. Há uma vasta bibliografia existente sobre esta tópica e é possível apontar a recorrência de alguns aspectos temáticos dentro do trabalho com a *peregrinatio*, bem como a retomada de modelos. Um desses textos-referência é *Pèlerinage de Vie Humaine*, de Guillaume de Digulleville. Composto no século XIV, em versos, retrata sob uma forma alegórica a busca do cristão pela felicidade celestial: o peregrino segue equipado com o necessário para qualquer peregrinação - para chegar à salvação conta com a Graça de Deus, que lhe permite escapar das emboscadas do caminho (dos pecados).

Outro texto da mesma tópica seria *The Pilgrim's Progress*, de John Bunyan - traduzido como *O Progresso do Peregrino*, ou em dois volumes: *O Peregrino* e *A Peregrina*. Trata-se de uma obra de ficção em prosa, publicados no séc.XVII. Narrado em primeira pessoa, por alguém que não é o peregrino, mas assiste à sua peregrinação e a conta com orgulho. No prefácio, a obra é apresentada como um texto ficcional muito procurado e lido: seus leitores buscariam "entretenimento, conforto e orientação na extraordinária história da jornada do peregrino" (Bunyan 1999a: vii), que começa sua trajetória relutante e enfraquecido, mas vai adquirindo força e confiança ao longo da jornada. A obra também seria exercício de fé e esperança ao leitor: o texto é apresentado como uma maneira de "espelharmos" nossas lutas na do personagem peregrino, o Cristão. Os leitores descobririam, desse modo, que "o caminho que conduz ao céu pode ser difícil, mas a recompensa sempre vale o esforço" (Bunyan 1999a: viii). Esse texto apresentaria uma alegoria simbólica do destino religioso da alma daqueles que abraçam o Cristianismo: leva, dessa forma, o leitor à reflexão, remetendo à própria Bíblia. Assim, a obra desenvolve a tópica cristã inclusive na aproximação com o leitor: "Somos, afinal, todos peregrinos"

(Bunyan 1999a: viii). No volume dois, temos a história de Cristiana, esposa do peregrino Cristão: ela arrepende-se de não tê-lo acompanhado na primeira viagem e então decide empreender sua própria jornada de peregrinação.

Os nomes das personagens centrais trazem para a interpretação dessa peregrinação a questão da orientação para o leitor: indicam um "modo de conduta" exemplar - tendo, inclusive, um nome simples e "direto" como Cristão e Cristiana: tem-se desde a identidade mais simples a indicação dessa exemplaridade. É, dessa forma, através da vida cristã que se tem o sucesso da jornada empreendida nessa vida.

Outra obra sobre peregrinação é da literatura brasileira: *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, publicada em 1728. Traz, desde o prefácio, algumas semelhanças temáticas e estruturais com o texto de Bunyan: é apresentada como "livro de costumes e de edificações" (Pereira 1939: vii). Dedicado à Nossa Senhora de Victória, tida como uma forte peregrina, é composta por diálogos da personagem central com figuras alegóricas, inicia-se a jornada desse Peregrino em conversa sobre todos sermos peregrinos neste mundo: devemos obrar com acerto para chegar à nossa verdadeira pátria (o Céu). Por essa razão, os homens são aqui considerados "caminhantes": "Sabeis que é este mundo estrada de Peregrinos, e não lugar, nem habitação de moradores (...). Por isso, enquanto andam os homens neste mundo, lhes chamam caminhantes" (1939: 21). Eles conversam sobre Deus ter feito Abraão peregrino (para sair e servir) e sobre São Paulo: somos todos peregrinos sem uma cidade permanente; e caminhando buscamos a Glória de Cristo, que também é referido como um peregrino, assim como os apóstolos (1939: 21). Davi é outra figura mencionada, que nos aponta o mesmo: "toda a vida do homem neste mundo não é mais que um quasi entrar nelle e sahir logo" (1939: 21).

A vida do homem peregrino é apresentada como "breve", para não poder haver soberba com o pouco tempo para gozar, nem para que percamos o ânimo com as adversidades. Somos então "desterrados", para não prendermos o coração aqui. Menciona-se santo Agostinho: onde fixamos nosso coração, estão nossos gostos. A vida dos homens equivale a uma peregrinação na qual se caminha com pressa para a eternidade. Não há no homem firmeza nem estabilidade, já que ele anda sempre em perpétua mudança; só pára quando chega a um dos dois termos: Céu (para o qual foi criado) ou Inferno (Pereira 1939: 22). Dessa forma, o Peregrino, também referido como "Christão", deve desprezar os mimos e mudar de lugar e de costumes; deve sair para perder os vícios. Nessa peregrinação, ele vai aprender: se seguir as virtudes e, mediante a graça de Deus, alcança o que deseja: o Reino do Céu (Pereira 1939: 23). Retoma-se a ideia de Céu como nossa verdadeira Pátria: "Santo Agostinho diz que a provação da Pátria é penosa, e violenta, e sendo nossa Pátria o céu, onde juntos se cifram todos os bens, quem haverá que deseje buscar outra vez o mundo, onde tudo são penas, dores, aflições, trabalho e desterro?" (Pereira 1939: 275).

A importância de Agostinho no pensamento ocidental é um dado reconhecido: referência fundamental na história da cultura cristã do Ocidente. Abordarei alguns conceitos trabalhados por santo Agostinho, tanto por seu reconhecido valor e importância na tradição cristã, quanto pelas citações dele que já mencionei e pelas que apontarei, de grande espaço no auto de Gil Vicente a ser analisado.

Pensar a tópica da vida como peregrinação, em Agostinho, envolve a reflexão sobre a origem e o destino da alma, o conceito de tempo e a relação entre Cidade de Deus e Cidade dos Homens. A discussão de algumas dessas questões esclarece como esse pensador, que tanto marca a produção de um texto a partir de modelos católicos como o de Gil Vicente, discute a noção de progresso do homem na vida e na história, principalmente em relação à temporalidade (que não pode ser separada da espiritualidade nesse caso). Sobre a origem e a constituição da alma, santo Agostinho ressalta o caráter de "mutabilidade" desta, que é ligada a Deus, mas não é parte dele: "se a alma fosse uma parte de Deus, ele deveria ser absolutamente imutável e incorruptível." (Gilson 2006: 110). A alma não tem a estabilidade de Deus – que não altera sua essência, não pode nem regressar nem progredir. É a mutabilidade da alma que lhe permite a condição de mudança ao longo da vida terrestre (Gilson 2006: 110): "Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso" (Gilson 2006: 256-257). Há na constituição da alma humana uma inquietude que a move e perturba: não terá fim a menos que seja alcançada "uma verdade determinada, que dispense qualquer busca ulterior" (Gilson 2006: 205). Então, haveria um estado de paz e de repouso (e não mais inquietude e movimento).

A relação da Cidade de Deus e da Cidade dos Homens também nos é relevante para a discussão de peregrinação: a história da Cidade de Deus é, para Agostinho, tida como a história do progresso da humanidade, que visa, segundo essa filosofia, a construção da Cidade de Deus – "como que para afirmar que essa vida é somente peregrinação em direção a uma habitação mais feliz" (Gilson 2006: 333). Dessa forma, é pela relação de construção dessa morada futura que as duas cidades coexistem, possibilitando à Cidade de Deus se desenvolver (Gilson 2006: 335). A vida é entendida, em Agostinho, como um estado transitório. Ele mesmo se coloca como um peregrino, em suas *Confissões*, e apresenta a vida como "caminho". Ao dizer que se confessa também aos homens, temos: "os homens de fé que se associam à minha alegria e participam de minha condição mortal, meus concidadãos e peregrinos como eu, que me precederam, que hão de seguir-me, ou que me acompanham no caminho da vida" (Agostinho 1984: 269). Agostinho cita ainda São Paulo, na busca por aproximar-se de Deus: "É certo que 'agora vemos em espelho e de maneira confusa, e ainda não vemos face a face' (1Cor 13, 12). Por isso, enquanto peregrino longe de ti (2Cor 5, 6), estou mais presente a mim que a ti" (Agostinho 1984: 270). Encontrar a verdade, a Glória, seria deixar de ser peregrino, seria tingir a outra cidade: a "morada eterna" para a qual caminhamos.

### **Peregrinação no *Auto da Alma*, de Gil Vicente, e em *Morte e Vida Severina: Auto de Natal Pernambucano*, de João Cabral de Melo Neto**

Analiso agora os textos literários escolhidos para serem trabalhados em uma leitura como parte dessa tópica da Peregrinação na tradição cultural letrada do ocidente. Não pretendo aqui fazer um trabalho de buscar influências, como inclusive já existe (Alves 2003); mas analisarei como as duas produções artísticas trabalham,

em épocas e contextos distintos, com a metáfora da caminhada: a peregrinação da personagem central.

Gil Vicente (ca. 1456-1537) escreve para a corte de Portugal e, muitas vezes, para encenação em data específica do calendário religioso: desde o início do texto do *Auto da Alma* ele indica que este auto se oferece à rainha Dona Leonor e ao rei Dom Manuel, na semana santa (Vicente 1996: 19). Trata-se de um texto sobre o tema da Paixão de Cristo feito para encenação na corte na festa do Corpus Christi. O *Auto da Alma* é muitas vezes considerado, junto à trilogia das Barcas, como o ponto alto da alegoria sagrada da dramatização sagrada no teatro europeu (Reckert 1983: 22; Carneiro 1992: 26). Segundo Stephen Reckert, esse auto faz parte do grupo de "obras paradigmáticas do gênero religioso" (1983: 11).

O *Auto da Alma* trata do tema da vida na Terra como peregrinação e da Igreja como estalagem que oferece descanso e refeição para os peregrinos que chegam até ela. Em primeiro plano, temos a Alma peregrina que procura refúgio, mas o auto trabalha também uma sobreposição de alegorias (a Igreja como estalagem e estalajadeira ao mesmo tempo – Reckert 1983: 33). No argumento do auto, que reproduzo na íntegra abaixo, já se indica o tema geral da peça e as relações alegóricas que irão ser estabelecidas ali:

Assi como foi cousa muito necessária haver nos caminhos estalagens, pera repouso e refeição dos cansados caminhantes, assi foi cousa conveniente que nesta caminhante vida houvesse uã estalajadeira pera refeição e descanso das almas que vão caminhantes pera a eternal morada de Deus. Esta estalajadeira das almas é a Madre Santa Igreja, a mesa é o altar, os manjares são as insígnias da paixão. E desta prefiguração trata a obra seguinte. (Vicente 1996: 18)

Temos, dessa forma, desde a introdução da peça o anúncio da metáfora da vida como caminhada e uma espécie de explicação sobre as alegorias que serão apresentadas no texto: uma peregrina (a Alma), guiada pelo Anjo, caminha em direção a uma estalagem (a Igreja), onde receberá a ceia (Comunhão) para conseguir a força necessária para seguir no caminho, enquanto o Diabo, por meio das tentações, tenta persuadi-la a não ter pressa e parar, afastando-a do caminho da salvação (Reckert 1983: 106). Por fim, a Alma consegue chegar à estalagem e a segunda parte do auto se dedica, então, à Ceia servida ali. É, portanto, em torno da caminhada dessa personagem central, a Alma, que situo minha análise: a ação da Alma nessa peça é um movimento que se desenrola tanto no espaço quanto no tempo, ainda em vida.

Através do caminhar em vida este auto mobiliza as forças opostas do Céu e do Inferno (Bem e Mal), por meio das figuras do Anjo e do Diabo, que acompanham o deslocamento espacial-temporal da vida terrestre da Alma. Para Antonio José Saraiva, a luta entre os dois mundos só é possível, nesse auto, a partir da perplexidade da personagem central: ao longo de seu caminhar, a Alma se depara com elementos de ambos os mundos e pode optar qual seguir (Saraiva 1992: 153.). Esses elementos opostos marcam os 'dois mundos', como "alegoria de íntimas contradições pessoais" da personagem central (Reckert 1983: 108). As duas forças

opostas são representativas, na verdade, do próprio drama da natureza humana da alma.

Dessa forma, há duas personagens acompanhando a peregrinação ao longo de todo o poema, mas é a personagem da Alma realmente o que permite a relação entre os dois mundos, já que eles são por natureza incomunicáveis. Seus representantes – Anjo e Diabo – não dialogam entre si diretamente e nunca aparecem em cena ao mesmo tempo: a luta entre eles só pode prosseguir através da interação com a Alma. A Alma é o lugar de conflito: no mesmo espaço e tempo, no caminho de sua vida, Anjo e Diabo se movimentam, encontrando-se pelas ações da Alma. O auto representaria, de tal modo, o debate interior da própria alma: o drama constitutivo e insuperável da natureza humana.

Talvez o caminho seja exatamente interior. Agostinho aponta, ao construir sua crítica ao maniqueísmo, que esse embate interno é o que importa: “a análise da sensação nos reporta de fora, das coisas sensíveis, para dentro da alma; (...) pois por aqui passa o caminho da alma em direção a Deus.” (Gilson 2006: 138). Nesse sentido, os conflitos todos na peregrinação aparentam ser da ordem de uma escolha exterior, mas podem ser lidos como um embate de escolhas interiores. Gilson (2006: 147) aponta: “nada penetra na alma a partir de fora; ao contrário, ela encontra tudo dentro de si”. Agostinho, ao falar de sua indecisão entre o “retardar-se”, o olhar para trás, e o convite para seguir sem hesitação, apresenta-as como forças aparentemente externas, mas como na verdade são embates de seu interior: “Realizava-se essa disputa no íntimo do meu espírito; tratava-se de mim contra mim mesmo” (Agostinho 1984: 225). Por isso, a importância da Memória nesse percurso de aprendizado, já que para Agostinho, “aprender é relembrar” (Gilson 2006: 147).

No início do poema vicentino, há a indicação de espaço e personagens que conduzem a estrutura do auto – uma mesa e uma cadeira, onde entram os quatro doutores da Santa Madre Igreja: Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Jerônimo e São Tomás – apresentados, ao fim do auto, como “intercessores” pela Alma (Vicente 1996: 51). A primeira fala é de Santo Agostinho e funciona como um prólogo ao texto: esclarece as alegorias vida-peregrinação e Igreja-estalagem – é necessário haver “pousada com mantimentos” aos viajantes (1996: 21). Agostinho anuncia também uma espécie de resumo do auto: a “Madre Igreja” (a “Santa estalajadeira”) tem como “mortal empresa” consolar, nesta mesa qualquer “alma caminheira”, que segue encomendada ao anjo da guarda, mas que, se ela “se enfraquece”, ao chegar à pousada, se “fortalece” (1996: 23). A fala de Agostinho cria o espaço onde decorrem os acontecimentos do auto: o itinerário da Alma caminheira até a estalagem.

A fala seguinte é do Anjo da guarda que acompanha a Alma: apresenta uma “lição de doutrina” (Reckert 1983:109) sobre o propósito para o qual a Alma foi criada (voltar através do Tempo e da Terra para a “pátria de onde viestes”) e as aptidões com que foi dotada para realizar tal propósito – aptidões que se referem à teoria agostiniana das três potências (Entendimento, Vontade e Memória). Juntamente com o livre-arbítrio serão fundamentais na estrutura da peça de Gil Vicente, sendo retomadas em vários momentos – mais diretamente, pelos diálogos ou, menos explicitamente, pelos conceitos filosóficos que envolvem a maneira de construir a metáfora da caminhada aqui.

O Diabo, ao aparecer, tenta neutralizar a Vontade da Alma para convencê-la a adiar o cumprimento de seu propósito (deixar a salvação cada vez mais distante), em discursos cheios de sedução e tentação, dizendo que a vida é longa e há muito tempo para gozá-la. O empenho do Diabo é atrapalhar a marcha da Alma, fazendo-a ir mais devagar, parar ou até voltar para trás. O Anjo sempre pede que a Alma prossiga e ande mais depressa: "Caminhemos, caminemos! Esforçai ora" (Vicente 1996: 30). O Diabo questiona a necessidade de pressa ("Pera que é essa pressa tanta? / Tende vida" -Vicente 1996: 31) e utiliza de tentações materiais e concretas, como, por exemplo, vestuário suntuoso. Ele coloca o caminhar dela, agora, como "passear":

Uns chapins haveis mister  
 de Valença, ei-los aqui:  
 (...) ponde os braços presuntuosos:  
 isso si; passeai-vos mui pomposa,  
 daqui pera ali, e de lá pera cá,  
 e fantasiai.  
 Agora estais vós fermosa (...)  
 descansai. (Vicente 1996: 30-32)

O Anjo apela diretamente à Memória da Alma ("caminhai com cuidado,/ que a Virgem gloriosa/ vos espera" - Vicente 1996: 32), que aceita pegar-lhe na mão para segui-lo ("Andai, dai-me cá essa mão./ Andai vós, que eu irei/ quanto puder" - 1996: 34). A Alma abandona o novo projeto adotado (gozar a vida), mas se sente cansada. É preciso que o Anjo a anime e diga que a estalagem está perto: "Sequer daí dous passos ora/ até onde mora/ a que tem o mantimento/ celestial" (1996: 38). Lá a Alma poderá repousar, comer e se curar. A Igreja-estalajadeira a recebe e ouve sua confissão, que pede piedade, revela consciência do dano sofrido pelo Entendimento e, ao mesmo tempo, uma recuperação deste. A Alma se diz culpada e pecadora, se confessa arrependida (a falta de vontade e o esquecimento que a teriam afastado de sua origem de luz e a tornado pecadora). Agora ela está pronta para ser recebida na mesa de Deus. Encerra-se aqui o caminho percorrido por esta Alma: o fim do deslocamento no espaço é o fim do caminho aqui. Mas o auto segue ainda por alguns versos, desenvolvendo os significados da ceia que aguarda a viajante nessa pousada.

Parte do modelo que apontei nos textos que trabalham a tópica da *peregrinatio* como orientação para quem acompanha a narrativa sobre aquele peregrino se cumpriria aqui também: não só pelo próprio auto, que já traz em sua constituição e encenação na corte essa característica de ser exemplo religioso, mas pela própria tópica da peregrinação como modelo de conduta a ser seguido pelo espectador.

O poeta brasileiro João Cabral de Melo Neto (1920-1999) lançou *Morte e Vida Severina* em 1956, com o subtítulo *Auto de Natal Pernambucano*. Há, neste poema, inúmeras referências ao gênero medieval ibérico do auto, o que é identificado pela crítica mais precisamente com o episódio do nascimento, que ocorre ao final do texto; mas destaco aqui como essa referência vem marcada desde o subtítulo, apontando inclusive a "releitura" dessa tradição, já que o termo "auto de natal" vem adjetivado por "pernambucano", alterando (ou talvez ampliando) as significações clássicas que se atribuem a este termo. Poderíamos inclusive questionar se o texto que João Cabral

nos apresenta é de fato um auto. Não há dúvidas que não se trata de um auto com o mesmo modelo dos poemas de Gil Vicente: é evidente que as condições de produção são outras (não se tem a mesma relação intrínseca do texto com a instituição da Igreja nem com a corte, nem a mesma intenção religiosa como função dessa produção). Por isso, a citação, ou releitura, que o poeta faz do gênero auto deve ser pensada com atenção. Entendo que o poema de Cabral não é um auto no sentido católico pleno, como gênero religioso estrito senso; todavia, o autor se aproveita de uma estrutura anterior para produzir certa significação. Julgo, contudo, que os poemas podem ser aproximados na temática: vale pensar como abordam a questão da caminhada. Procurei, então, entender como se dá essa peregrinação, referência da tópica cristã, para a vida severina. Que sentidos isso traz ao texto? E se há um auto no final do poema, que implicações para as significações isso traz?

Ressalto desde já como esse poema brasileiro apresenta e discute motivos muito próximos aos já apontados aqui sobre a obra de Gil Vicente, em relação à metáfora da caminhada. A personagem central dessa obra de João Cabral – um Severino “como há muitos outros Severinos”, “iguais em tudo na vida”, inclusive “na morte” e “na sina” (Melo Neto 1994a: 29-30) – faz uma viagem (uma caminhada literal) em busca de melhores condições de vida (parte do sertão da Paraíba ao litoral de Pernambuco, Recife). Após esgotar alguns aspectos de sua apresentação, como nome, filiação, origem geográfica e “sina”, já que da mesma forma há “outros tantos Severinos”, a personagem se apresenta, então, como um viajante:

Mas, para que me conheçam  
 melhor Vossas senhorias  
 e melhor possam seguir  
 a história de minha vida,  
 passo a ser o Severino  
 que em vossa presença emigra. (Melo Neto 1994a: 30)

A voz aqui é do retirante Severino, que segue no caminho ao Recife, assim como outros severinos, todos os retirantes escorraçados do sertão e da terra pela seca e pelo latifúndio (Nunes 2007: 59). Sobre essa apresentação e identidade de viajante, Antonio Carlos Secchin (1985: 107) afirma: “A auto-apresentação do personagem (...) nos mostra um Severino que, quanto mais se define, menos se individualiza, pois seus traços biográficos são sempre partilhados por outros homens. Querendo distinguir-se, mais e mais revela sua dissolução no anonimato coletivo”. Severino detalha o que o nivela com os demais habitantes da região: a constituição física e o trabalho, além do contato com a morte. Os primeiros passos de Severino nessa retirada já o colocam em contato com a morte: a terra ali serve mais como o descanso final do que para trabalho (Secchin 1985: 108). Logo no início de sua viagem, Severino se depara com um defunto que tem “mais sorte” que ele, pois sua caminhada é mais curta, é só de ida: “já não fará na volta/ a caminhada” (Melo Neto 1994a: 33).

Temos, então, a história da vida desse viajante contada exatamente através do movimento espacial e temporal da viagem, da caminhada que se funde ao enredo dessa obra. Benedito Nunes aponta a viagem de Severino (retirante do sertão para a

cidade, em variante do percurso do Capibaribe) como a “ação que condiciona a unidade e a diversidade do drama” nessa obra (Nunes 2007: 60). Minha leitura atentando para este aspecto tenta explicitar a aproximação que o texto propõe entre identidade e origem/destino. O protagonista apresentado pelo auto é uma personagem que se define muito em função do local de onde partiu; mas, ao mesmo tempo, sua identidade se dá sempre na relação com o destino daquela viagem (local físico e geográfico; mas também simbólico/metafórico). Essa reflexão ganha importância quando pensamos outros textos literários que discutem a metáfora da viagem e nos faz refletir sobre a relação entre morte, miséria e política no percurso da viagem.

Além de ir estabelecendo sua identidade durante o percurso de deslocamento, que aproximaremos aqui da peregrinação da Alma, no auto de Gil Vicente, o protagonista Severino se depara com diversas personagens e situações, diante das quais tenta resolver questões de ordem prática em relação à concretização da viagem (como arranjar trabalho e comida, por exemplo), mas também de ordem existencial e filosófica (como seu destino e o significado dessa viagem; o cansaço do caminhar; a relação entre os homens dali e seu destino final, fim da viagem e da vida; a relação vida/morte; e se vale a pena mesmo continuar nessa caminhada).

Há também, em *Morte e Vida Severina*, uma aproximação entre o trajeto feito pelo homem e o trajeto que faz o rio: Severino segue o percurso de descida do rio Capibaribe – ambos cortam as terras secas em direção ao mar, mas com diferenças, já que o movimento do rio não é caminhada (ele também corta o sertão, mas “com pernas que não caminham” - Melo Neto 1994a: 34). Desta maneira, os problemas e motivos do cansaço e das paradas serão diferentes aos dois – os poemas *O Rio* e *O cão sem plumas* podem trazer contribuições interessantes nesse sentido. Na aproximação entre rio e humano, Severino pensa em imitar o rio: ao hesitar sobre seguir a retirada, pensa em parar, interromper sua linha como faz o Capibaribe. Esse discurso de renúncia à vida será rebatido pela “conclamação à resistência efetivada por novo personagem” que surge ao fim do texto, o José, mestre carpina (Secchin 1985: 113). A resistência ao cansaço e à vontade de desistir da caminhada vem de uma personagem que não havia aparecido no auto até então: seu José Carpina celebra o nascimento de uma criança no final do auto, o “brotar, a ‘explosão’ dessa “nova vida explodida” (Melo Neto 1994a: 60). É através do contato com a figura do pai do menino que nasce que vem a afirmação da vida: é através do humano (e não da referência divina ou eclesial). Benedito Nunes denomina essa passagem como “auto de Natal dentro do Auto propriamente dito”, já que a personagem central, Severino, retira-se aqui da ação de que participa para presenciar outra: “a comemoração natalina” (Nunes 2007: 61). Transpõe-se para a paisagem nordestina elementos que são da tradição do nascimento de Cristo – entra, ao final do auto, o elemento de “esperança num tempo mais justo” decorrente desse evento/momento (Secchin 1985: 114). Há várias identificações entre as personagens José Carpina, do auto, e São José, da narrativa bíblica: além do nome, pelo ofício de ambos (carpintaria) e pela alusão ao local de origem (Nazaré da Mata, no estado de Pernambuco, e Nazaré, na Galileia – atual país de Israel). Além disso, o próprio nascimento já é elemento suficiente para estabelecer essa relação: o nascimento do filho de José Carpina é a “boa nova” que traz

esperança, vida nova e recoloca os sentimentos de sofrimento de Severino, em clara alusão ao nascimento de Cristo, filho do carpinteiro José, na narrativa bíblica.

Assim, no diálogo entre Severino e José, que encerra o texto, o mais profundo questionamento feito pelo viajante (a ideia de saltar "para fora da ponte e da vida") é interrompido com o anúncio desse nascimento – pelo mesmo verbo, "saltar": "não sabeis que vosso filho/ saltou para dentro da vida?" (Melo Neto 1994a: 54). Esse "salto para dentro", anúncio de vida, interrompe o desejo de renúncia à vida. Explica-se, ao final do texto, algumas das significações suscitadas pelo título *Morte e Vida*, nessa ordem, e pelo subtítulo, *Auto de Natal*. Dessa forma, encerra-se a caminhada de Severino e o texto.

Acredito que podemos ler a figura de Severino como uma personagem ligada à tradição das personagens peregrinas, como a Alma do auto de Gil Vicente, já que no poema cabralino temos uma caminhada que também expõe as oposições Vida-Morte e a movimentação entre essas antíteses e os dois mundos, a partir do gênero auto. Benedito Nunes afirma que a personagem de *Morte e Vida Severina* "é uma figura exemplar, como soem ser, nos autos, as *personae dramatis*, que representam tipos e encarnam princípios, num plano alegórico, de significado religioso-ético" (Nunes 2007: 59). Dessa forma, a alma nordestina viajante também encontra obstáculos em sua viagem, que se assemelham às questões levantadas sobre a caminhada da Alma no auto de Gil Vicente: a dificuldade de seguir, as constantes paradas, o medo de se desviar, o cansaço, o momento de apressar o passo, uma reflexão intensificada na chegada ao final. Apontarei, contudo, algumas diferenças significativas no tratamento desse tema no auto vicentino e no chamado auto moderno, já que é possível identificar alguns distanciamentos importantes entre essas duas obras/caminhadas.

No *Auto da Alma*, o destino da viagem já está colocado e definido desde o começo da peça: chegar à estalagem (Igreja), onde há "repouso e refeição" para os "cansados caminheiros", as "almas que vão caminhantes para a eternal morada de Deus" (Vicente 1996: 18) – como se apresenta desde o argumento que precede a peça. O destino desta caminhada já está indicado antes mesmo do caminhar e do texto em si começarem: tanto o destino mais "micro", interno à estrutura da peça (chegar à estalagem), como o destino "maior", a significação desse deslocamento para a viajante (atingir a glória, a salvação) (1996: 18). No deslocamento a ser enfrentado, há o auxílio de uma figura ligada à salvação (também anunciada desde o começo da peça) e a personagem central consegue sim chegar ao destino proposto onde vai descansar e se alimentar. Caminho e destino, nesse auto, estão ligados à ideia de salvação.

A caminhada da Alma é, portanto, em busca da glória, sendo um retorno (ir para o local de onde veio, ou seja, voltar). Através do deslocamento temporal e espacial que realiza na Terra, a Alma segue, então, para o que é seu verdadeiro destino. Nota-se como o destino é, na obra de Gil Vicente, claro e pré-estabelecido, por outro que não o próprio viajante: enquanto potência, a chegada à salvação está colocada; bastaria ao caminhante realizar essa potência, transformá-la em ato. Não há dúvidas nem hesitações permeando a escolha do objetivo final da caminhada da Alma, a definição da chegada ao fim dessa peregrinação. Além disso, a escolha deste destino não nos é apresentada pela personagem central – como veremos que ocorre



sua condição nata de caminheira. Já Severino é obrigado, pelas condições do presente e de sua origem (geográfica, sócio-econômica), a colocar-se em deslocamento, no sentido de distanciar-se da origem. Sua história acaba sendo de peregrinação, mas as condições materiais de sua vida terrena são as disparadoras dessa partida.

Há ainda diferenças importantes em relação à natureza das dificuldades do caminho. Durante sua caminhada, o protagonista Severino se depara com personagens e situações de desafio ao seu deslocamento, encontrando tanto dificuldades de ordem mais prática, de sobrevivência (com relação a trabalhar e comer, por exemplo), quanto de ordem existencial e política (com relação ao significado da vida ali, diante da forte presença da miséria e da morte, e da relação daqueles homens com a terra; bem como sobre o cansaço da travessia, o apressar ou não o passo, o saltar ou não da ponte). Vemos que esse viajante encontra obstáculos que se assemelham às questões levantadas sobre a caminhada da Alma no auto vicentino: a dificuldade de seguir, as constantes paradas, o medo de se desviar, o cansaço, o momento de apressar o passo, as dúvidas sobre a distância até o destino final. Porém, as dificuldades encontradas por Severino parecem ser muito mais de ordem social e política. O poema de João Cabral é, dessa forma, profundamente político, é uma representação social política. O próprio episódio da primeira encenação dessa peça indica isso: a escolha de encenar esse texto na década de 1960, no Brasil, mostra uma atitude de resistência dos estudantes, que releram esse poema como ato de resistência à ditadura.

Outro ponto em que a narração desses peregrinos se afasta é em relação às vestimentas. Em dos trechos mais conhecido do poema cabralino – e talvez de toda sua obra – muito por conta da popularidade que ganhou com a música de Chico Buarque, produzida em 1965 para a estreia da peça em São Paulo, anuncia-se que é de terra a vestimenta dos severinos após a morte: camisa, sapato, chapéu – vestes que não foram parte de sua vida (a camisa o veste “como nunca em vida”; ele terá agora sapatos “pela primeira vez” - Melo Neto 1994a: 43). No *Auto da Alma*, segundo o Diabo, ela precisa de “bons calçados”, roupas e acessórios para a cabeça para não seguir a viagem “descalça, pobre, perdida” (Vicente 1996: 31-37). A referência à vestimenta dos pés à cabeça aparece também em *Morte e Vida Severina*, mas com a clara diferença de que aqui não são suntuosas e admiráveis como as oferecidas à Alma no auto de Gil Vicente, mas são de morte e de terra – sinal, mais uma vez, negativo na jornada de Severino. Na caminhada por vida de Severino não há, ao contrário da Alma, nem a chance de desfrutar desses elementos materiais em vida, como aparece ao velarem um morto: “Despido vieste no caixão / despido também se enterra o grão” (Melo Neto 1994a: 44). A primeira vez de acesso às vestimentas mencionadas é após a morte: o “acolhimento” material vem do chão, que se abre e o abriga como “lençol” que ele não teve em vida.

Assim, esta é uma diferença importante entre as duas peregrinações: enquanto em *Morte e Vida Severina* as posses (roupas ou outros adornos materiais) são desejáveis, pois reverterem minimamente a desigualdade em vida, suprem alguma necessidade, são de alguma forma conforto; no texto vicentino, as vestes são irrelevantes para a jornada da Alma: a posse de bens materiais como as roupas não resolve o drama da condição humana da Alma, já que a vida material não traz

conforto diante dessa dramática – aliás, melhor nem ter esses bens, já que eles são apresentados como empecilhos ao “bom” decorrer de sua caminhada.

Outra distância em relação ao auto vicentino é que, no texto de João Cabral, o local de chegada (a cidade de Recife, o mar) marca o fim do deslocamento; acaba-se ali a viagem, sem continuidade pré-estabelecida – diferente do *Auto da Alma*, em que a chegada e a parada na estalagem já são anunciadas desde o início do texto e do deslocamento como um descanso para continuar seguindo no caminho da salvação. A caminhada da Alma se dá na “vida passageira”, momento entendido como transição a outra vida; a de Severino encerra-se sem nem abordar o tema da vida após a morte.

O diálogo entre os coveiros na obra brasileira explicita marcas dessa interrupção que não permite continuidade àquela viagem (“É a gente retirante/que vem do Sertão de longe./ (...) E que então, ao chegar,/não têm mais o que esperar./Não podem continuar (...)” - Melo Neto 1994a: 49). Assim como os outros retirantes que vão ao Recife, Severino busca naquele local uma continuidade da vida (“poder morrer de velhice”), mas encontra ali a mesma força da morte. A busca por vida/sobrevivência se redefine: a viagem passa a ser entendida como “seguir o próprio enterro”. Nem viagem seria, mas cortejo à morte – e a imagem da caminhada serve bem nesse sentido: como cortejo ao corpo velado (no caso, o próprio corpo). Nesse sentido, a chegada ao destino nesse poema não é solução ao afastamento da morte, nem descanso; ao contrário: é o que faz com que ele pense se vale a pena buscar sobreviver, ou se não deve encurtar a “espera” pelo próprio enterro.

Em meio a essa reflexão se dá o encontro e o diálogo com José mestre carpina, que aponta, nas últimas estrofes do poema, como a própria vida responde a Severino, com sua presença: brotou “em nova vida explodida” (Melo Neto 1994a: 60). Há morte no destino de Severino, mas há ao mesmo tempo a presença da vida – relação já indicada, nessa ordem, no título do texto. Da mesma forma, o subtítulo *Auto de Natal Pernambucano* já traz a referência do nascimento como vida nova: nascimento de Cristo (Natal cristão), que agora se dá na terra para onde caminhou Severino – é um Natal Pernambucano.

Inúmeras são as referências neste poema à narrativa bíblica do nascimento de Cristo e das visitas que recebe. Porém, diferente dos reis que levam a Jesus ouro, mirra e incenso, aqui os visitantes todos anunciam a simplicidade de seus presentes, começando sempre sua fala por: “Minha pobreza tal é...”. Todavia, esses mesmos visitantes proclamam a beleza e o sinal de positividade daquele que chega:

– De sua formosura,  
 deixai que me diga:  
 é uma criança pálida,  
 é uma criança franzina,  
 mas tem a marca de homem,  
 marca de humana oficina. (...)  
 – (...) é belo como o coqueiro  
 que vence a areia marinha. (...)  
 – De sua formosura  
 deixai-me que diga:

é tão belo como um sim  
 numa sala negativa. (Melo Neto 1994a: 58)

Essa criança que nasce traz a marca do humano, mas mais que isso: traz a marca de algo positivo vencendo aquele ambiente hostil à vida, ambiente do império da negatividade. Este nascimento é anunciado como esperança em vida nova:

- Belo porque é uma porta  
 abrindo-se em mais saídas. (...)
- Belo porque tem do novo  
 a surpresa e a alegria.
- Belo como a coisa nova  
 na prateleira até então vazia. (...)
- Ou como o caderno novo  
 quando a gente o principia. (Melo Neto 1994a: 59)

Há marca de saída, de alegria, de espaço para escrever uma nova história. Vida nova, que preenche o vazio e romper com a marca do negativo das condições opressoras. É louvada porque *contagia* – e pode alterar a miséria local:

- E belo porque o novo  
 todo o velho contagia.
- Belo porque corrompe  
 com sangue novo a anemia.
- Infeciona a miséria  
 com vida nova e sadia.
- Com oásis, o deserto,  
 com ventos, a calmaria. (Melo Neto 1994a: 59)

Os termos *contagiar*, *corromper* e *infecionar* merecem destaque: ao falar do nascimento de vida nova, o vocabulário normalmente negativo, referente a doenças, passa a ter uso em sentido positivo, oposto ao habitual: o contágio e a infecção estão sendo festejados – como se não fosse possível usar um termo mais positivo nesse contexto de miséria. De qualquer forma, a condição de miséria e falta que marcava a narrativa de Severino, e de todos ali, recebe vida nova pelo nascimento daquela frágil criança, símbolo de “sangue novo” que pode contagiar com vida nova e sadia a situação de miséria e opressão em que se encontram.

O recurso do *auto dentro do auto* marca, segundo Benedito Nunes, uma diferença de ritmo na peça, construída sobre dois movimentos: o primeiro, da viagem até o Recife, é pesado e sombrio, de um tempo destrutivo, de desgaste e antecipação da morte; enquanto o segundo, do auto natalino, é leve e alegre, de um instante que rompe com a temporalidade destrutiva anterior. A festa natalina, de comemoração desse instante, retoma quadros e personagens tradicionais do pastoril, mas não de maneira a repetir as formas tradicionais (Nunes 2007: 62). Aqui, o pastoril aparece como “ato de comemoração religiosa”, mas também como “gesto de consagração da sociedade”, que festeja o “advento da redenção” – possibilita ao

pastoril transfigurar a situação social dos indivíduos: "O auto sacramental produziria assim um efeito oblíquo, sacralizando a ordem social existente e a posição que os indivíduos ocupam nela." (2007: 62). O destino de Severino apresenta, sem que ele soubesse de antemão, um nascimento que interrompe e altera o curso que ele vinha seguindo – curso de dúvida e de morte.

A afirmação da vida que aparece ao final de *Morte e Vida Severina* é força da situação humana, "mostrada em si mesma e por si mesma, como realidade impura e rasa, sem os focos regeneradores da transcendência" (Nunes 2007: 64). É deste modo que se encerra o texto: o auto natalino corresponde à vida. Talvez, então, a utilização do auto de natal pelo poeta brasileiro seja o recurso encontrado para trazer um encontro com a vida ao texto que narra uma peregrinação de tentativa de afastamento da morte. A matéria cristã-católica do Natal, retirada de formas populares (dos pastoris conhecidos do folclore pernambucano), serviria talvez como a maneira de apontar essa esperança por vida (vida nova ainda nesta vida terrena), em meio a um texto de tanta crítica social como este.

Ao terminar o auto dentro do auto, José reata o diálogo interrompido com Severino e responde com a "necessidade de afirmação da vida". Assim, "aprende-se, com tal desfecho, que a condição Severina não é permanente, que a severinidade constitui uma entificação determinada de fora para dentro" (Nunes 2007: 64). Nesse sentido se deu a peregrinação de Severino: sua difícil condição foi determinada por elementos externos. As indicações regionais, histórico-sociais, são importantes nesse sentido: expõem os elementos externos que compõem a peregrinação de Severino, uma peregrinação pernambucana. O desfecho dessa poesia de Cabral nos descortina "um outro possível plano de ação", "entregue, para além da linguagem e de sua realidade textual, à responsabilidade ética decisória dos indivíduos" (2007: 64).

É possível, então, caracterizar a transformação do gênero feita pela apropriação do poeta João Cabral. *Morte e Vida Severina* trabalha a metáfora da caminhada como vida, mas sem perder o referencial no histórico e geográfico. O trabalho do poeta com os elementos econômicos e geográficos, nesse auto, expõe um quadro das relações de produção "dominadas pelo sistema da grande propriedade" (Nunes 2007: 60). Dessa forma, a metáfora da viagem nesse texto não fica no âmbito da doutrina espiritual, como indicação de caminho à salvação espiritual. As contradições do sistema de organização da vida dos homens são explicitadas a partir da análise materialista. E a resposta afirmativa que vem, ao final do poema, não é no sentido de redenção pós-morte, ou de transcendência; ao mesmo tempo, a afirmação da vida que explode vem pelos referentes da tradição cristã, e não pelas alterações da organização do sistema social. É o nascimento dessa criança que permite acreditar em alguma mudança; é através dele que vem a esperança. Assim, o poeta transforma de certa forma o que há de religioso no gênero em um tema secularizado: a esperança que aparece ao final da caminhada é imanente à própria vida. Desliga-se do religioso, mas não do caráter de esperança na transformação. Em *Morte e Vida Severina: Auto de Natal Pernambucano*, a resposta que vem para Severino não diz respeito exatamente à vida dele, mas trata da coletividade, de seu grupo: é uma afirmação de outra vida severina que vem para mostrar o comprometimento coletivo com a caminhada.

## TWO WALKING CHARACTERS: LIFE AND PILGRIMAGE IN "AUTO DA ALMA" BY GIL VICENTE AND "MORTE E VIDA SEVERINA" BY JOÃO CABRAL DE MELO NETO

**Abstract:** This paper brings a comparative reading of two texts: *Auto da Alma*, by Gil Vicente, and *Morte e Vida Severina*, by João Cabral de Melo Neto. Product of my Master's Degree research (defended at Unicamp in 2012) it introduces an analysis of the mentioned texts read from the topic of the pilgrimage in literature. It investigates a specific type of travel in literary work: life as a walk, by studying the topic of *peregrinatio* in Christian tradition and more specifically addressing how this image is crafted to construct the two poems.

**Keywords:** walk; pilgrimage; "Auto da Alma"; "Morte e Vida Severina".

### REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: M. L. J. Amarante. 21 ed. São Paulo: Paulus, 1984.

ALVES, M. T. A. Gil Vicente no nordeste brasileiro. In: *Gil Vicente 500 anos depois: actas do Congresso Internacional realizado pelo Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 241-252.

BALISTA, Lígia. *Auto e peregrinação: a metáfora da caminhada no "Auto da Alma" e em "Morte e Vida Severina*. (Dissertação de mestrado). Campinas: UNICAMP, 2012.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

BUNYAN, John. *O Peregrino*. Tradução: E. P. Ferreira. São Paulo: Mundo Cristão, 1999a.

\_\_\_\_\_. *A Peregrina*. Tradução: E. P. Ferreira. São Paulo: Mundo Cristão, 1999b.

CARNEIRO, Alexandre. S. *Notas sobre as origens do teatro de Gil Vicente*. (1992). 126p. (Dissertação de mestrado). Campinas: UNICAMP, 1992.

DIGULLEVILLE, Guillaume de. *Pèlerinage de Vie Humaine*. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90582352/f10.image>>, acesso em 22/01/2012.

GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução: C. N. A. Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

MELO NETO, João Cabral. *Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes*. 34 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994b.

NUNES, Benedito. *João Cabral: A Máquina do Poema*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

RECKERT, Stephen. *Espírito e letra de Gil Vicente*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

SARAIVA, António José. *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*. 4 ed. Lisboa: Gradiva, 1992.

SECCHIN, Antônio Carlos. Do concreto ao concreto. In: *João Cabral: A Poesia do Menos e outros ensaios cabralinos*. São Paulo; Brasília, DF: Livraria Duas Cidades, 1985, p. 107-117.

VICENTE, Gil. *Compilação de Todas as Obras de Gil Vicente*. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 1983.

\_\_\_\_\_. *Três autos: da Alma, da Barca do Inferno, de Mofina Mendes*. 8 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

---

ARTIGO RECEBIDO EM 31/08/2012 E APROVADO EM 27/09/2012.