
UMA LEITURA HISTÓRICA DA VERSÃO NARRATIVA DO MILAGRE DE TEOFILO POR JUAN GIL DE ZAMORA

A HISTORIC READING ABOUT THE NARRATIVE VERSION OF THE TEOFILO'S MIRACLE BY JUAN GIL DE ZAMORA

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva¹

Thalles Braga Rezende Lins da Silva

RESUMO: O artigo apresenta uma leitura histórica da versão narrativa elaborada pelo franciscano Juan Gil de Zamora, no século XIII, de um tradicional milagre. Trata-se do relato sobre Teófilo, um administrador da diocese da Sicília que fez um pacto com o Diabo. A primeira versão escrita conhecida deste milagre, composta em grego, data do século VII. A partir do século IX, a trama passou a circular em diferentes versões em latim. No século XIII, além de novas versões latinas, foram produzidas as primeiras em língua vernácula, como em Castelhana, Galego e Francês. A questão central do artigo é discutir de que forma um tema textual tão antigo ganha sentido e dialoga com um contexto específico, o Reino Castelhana-leonês no século XIII, por meio das representações do Diabo e do Judeu.

PALAVRAS-CHAVE: Reino Castelhana-leonês; Juan Gil de Zamora; Milagre; Teófilo.

ABSTRACT: The article presents a historical reading of the narrative version prepared by Franciscan Juan Gil de Zamora, in the thirteenth century, of a traditional miracle. It is the story of Theophilus, an administrator of the diocese of Sicily, who made a pact with the devil. The first known written version of this miracle, composed in Greek, dates from the seventh century. Since the ninth century, the plot started to circulate in different versions in Latin. In the thirteenth century, besides the new Latin versions, were produced the firsts in the vernacular, as in Castilian, Galician and French. The central issue of this article is to discuss how an old textual theme dialogues and makes sense in a particular context, kingdom of Castile and Leon in the thirteenth century, through the representations of the Devil and the Jew.

KEY WORDS: kingdom of Castile and Leon; Juan Gil de Zamora; Miracle; Theophilus.

(recebido em 22/01/2013, aprovado em 10/05/2013)

1 Doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora Associada IV da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Mestrando em História pela UFRJ.

Introdução

O presente artigo apresenta conclusões parciais de discussões desenvolvidas no âmbito do projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*. Esta pesquisa é realizada junto ao Programa de Estudos Medievais e ao Programa de Pós Graduação em História Comparada da UFRJ. Na equipe, egressos, professores colaboradores e alunos em vários níveis de formação desenvolvem estudos com recortes particulares, porém em conexão com os objetos e eixos temáticos² do projeto e em constante diálogo uns com os outros. As reflexões aqui apresentadas resultam desta dinâmica do trabalho coletivo, pois reúnem análises elaboradas por Thalles Rezende no decorrer do mestrado sobre as representações do Diabo em dois textos hagiográficos castelhanos do século XIII³ e de Andréia Frazão sobre a vida religiosa e a Igreja Romana no século XIII.⁴

Neste artigo, objetivamos apresentar uma leitura histórica da versão narrativa que o franciscano Juan Gil de Zamora elaborou para um milagre tradicional, no século XIII. Trata-se do relato sobre Teófilo, um administrador da diocese da Sicília que fez um pacto com o Diabo. Segundo Alfonso D'Agostino, a primeira versão escrita deste milagre, atribuída a Eutychianos, foi elaborada em grego e data do início do século VII.⁵ A primeira versão latina conhecida é a de Paulo Diácono de Nápoles, *De Theophilo poenitente*, datada do século IX. A partir de então, várias outras foram produzidas, como as de pseudo Marbodo, *Historia Theophili*; Rosvita, *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*; Radewin, *De Theophilo*; Fulberto di Chartres, *Sermones*; Guglielmo de Malmesbury, incluída no *De laudibus*; Vincente de Beauvais, presente na *Speculum historiale*; Bartolomeo da Trento, inserida no *Liber miraculorum*; Jean de Mailly, na *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, e na *Legenda aurea* de Iacopo da Varazze.

A partir do século XIII, o milagre passou a circular nas línguas vernáculas em consolidação. Em francês destacam-se os textos de Rutebeuf e Gautier de Coinci; em castelhano, o de Gonzalo de

2 Os eixos temáticos do projeto coletivo são: a organização da Igreja sob a liderança do Papado; o crescimento da espiritualidade leiga; a coexistência e os conflitos entre as crenças e práticas da religiosidade e as oficiais impostas por Roma; os discursos de gênero, e os centros de produção literária.

3 Thalles Rezende possui bolsa de estudo financiada pela CAPES.

4 A pesquisa de Andréia C. L. Frazão da Silva é financiada pelo CNPq por meio de uma bolsa PQ.

5 D'AGOSTINO, Alfonso. Il patto col diavolo nelle letterature medieval. Elementi per un'analisi narrativa. *Studi medievali*, Espoleto, v. 45 (3ª serie), n. 2, p. 699-752, 2004. p. 707.

Berceo; em galego-português, as Cantigas de Santa Maria de Afonso X; em catalão, no *Recull de exemplis*; em italiano, a de Giordano da Pisa, para só citar alguns exemplos.⁶ Ou seja, a narrativa teve grande circulação em diversas regiões durante o medievo, em diferentes versões e línguas. Como já sublinhado, uma delas, a de Juan Gil, é a que analisaremos neste artigo.

A nossa abordagem da narrativa encontra-se no campo da História Cultural, que, segundo Chartier, tem como objetivo “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler, etc.”.⁷ Desta forma, para verificarmos como o relato de Juan Gil se articula à organização social que está constituída e é objeto de reflexão, adotamos o conceito de representação proposto por Roger Chartier. Para este autor, as representações são configurações do que as pessoas denominam como “real”, que pretendem ou aspiram ao universal, fundamentadas em um suporte racional. Contudo, ele destaca que, paradoxalmente, as representações “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”.⁸ Chartier é, portanto, categórico e enfático ao afirmar que a investigação sobre as representações é, de fato, um estudo sobre concorrências e competições que visam à dominação. Elas produzem, portanto, “estratégias e práticas (...) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos suas escolhas e condutas”.⁹

Outro aspecto a destacar é que, em nossa análise, não há realidade social que não seja perpassada por representações. Ou seja, as representações constituem a dimensão do real para as pessoas, ou melhor, a organização social, com suas instituições, saberes, práticas, etc.. Assim, rompemos com a dicotomia entre matéria X espírito, pois as representações constituem, dão sentido e discutem os elementos materiais. Ou seja, a dimensão material, concreta, é inseparável das ideias, imateriais. Uma não precede a outra. Ambas constituem-se mutuamente de forma dinâmica. Assim, retomando a temática central deste artigo, o que almejamos discutir, a partir da análise do relato do

6 Idem, p. 9-10.

7 Cf. CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002. p.17

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

milagre organizado¹⁰ por Juan Gil, é como este autor representa e pensa a organização social instituída, dialogando com outras representações sobre o social e agindo nele.

Juan Gil e o Milagre de Teófilo

O franciscano Juan Gil (ca. 1241-1318)¹¹ era oriundo da cidade de Zamora, como informa em uma de suas obras.¹² Esta cidade, capital da província homônima, está situada no noroeste da península ibérica.¹³ Era uma área estratégica e fortificada contra os mouros nos séculos IX e X. Nos séculos seguintes continuou a desempenhar essas mesmas funções, porém devido às disputas territoriais entre os reinos cristãos. Sua capital foi destruída e reconstruída duas vezes ao longo da Idade Média; a primeira no século IX e a segunda no século XI. Foi em meados do século XI que a cidade consolidou-se como núcleo cristão, recebendo um grande contingente de francos. No século XII constitui-se como um importante espaço urbano. Seus muitos edifícios, em especial igrejas e palacetes, edificadas nos séculos XII e XIII,¹⁴ permitem concluir que era uma cidade com intensa circulação de pessoas e importância religiosa, política e econômica.

Em Zamora, a presença da Ordem dos Frades Menores, iniciada por Francisco de Assis em 1209, data da década de 1220. Segundo os *Annales Minoris*, o primeiro convento da cidade foi fundado

10 O uso de organizado, aqui, é proposital e quer demarcar que apesar da trama narrativa provir de uma longa tradição textual, Juan Gil organiza o texto apresentando a sua versão do referido milagre.

11 Javier. Pérez-Embid Wamba também afirma que ele nasceu antes de 1229 (Cf. *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León (Siglos XI-XIII)*). Huelva: Universidad de Huelva, 2002. p. 303).

12 No prólogo de *Liber de praeconiis civitatis Numantiae*, dedicada ao Infante Sancho.

13 As terras da província de Zamora estão divididas entre planícies e planaltos áridos e os vales dos rios Dueros e Valderaduey. A sua flora é marcada pela presença de azinheiras, cerquinhos e pinheiros mansos. Na fauna predominam as espécies aquáticas e de aves ligadas aos rios e seu entorno. Do ponto de vista agrícola a terra é considerada de baixa produtividade.

14 Sobre o tema ver, dentre outros, FERRERO FERRERO, Florián. La configuración urbana de Zamora durante la época românica. *Stvdia Zamorensia*, Zamora, Segunda Etapa, v. 8, p. 9-44, 2008.

em 1246.¹⁵ A escolha de Zamora como um dos primeiros núcleos franciscanos pode ser explicada justamente porque se tratava de um grande centro urbano.

A espiritualidade franciscana fundamentava-se na imitação do que entendiam ter sido a vida de Jesus e dos apóstolos. Desta forma, os frades dedicavam-se à pregação, sobretudo nos ambientes urbanos; à vida comunitária; à mendicância, como forma de abnegação dos bens materiais, e em obediência à Igreja Romana. Um dos principais alvos de crítica dos franciscanos era o comportamento clerical, devido ao que consideravam como a quebra do celibato, a ostentação de bens materiais, a simonia e o nicolaísmo. Tais críticas, contudo, eram feitas sempre com respeito aos dogmas e à hierarquia da Igreja.¹⁶

Não sabemos ao certo quando Gil ingressou na ordem, mas, segundo Rucquoi, em 1260 ele já era custódio de Zamora.¹⁷ Acredita-se que ele também atuou como professor no *studium* franciscano da referida cidade e foi diácono da paróquia de Santo André. Por volta de 1295, tornou-se vicário e, posteriormente, ministro da Província Franciscana de Santiago, a qual os franciscanos zamoranos estavam subordinados. Segundo Vílchez, foi em Zamora que ele passou a maior parte de sua vida.¹⁸

Gil provavelmente iniciou seus estudos na Universidade de Salamanca, como é informado na sua obra *Dictaminis Ephitalamium*.¹⁹ Posteriormente, no início dos anos 1270, foi enviado pelos franciscanos para estudar na Universidade de Paris, chegando ao grau de doutor, título com o qual

15 Em 1260, a comunidade franciscana foi trasladada para outro prédio. Cf. FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida. *Juan Gil. Doctor y maestro del convento franciscano de Zamora (ca. 1241-1318)*. Zamora, 2006. Disponível em www.porticozamora.es/Juan_Gil.pdf. Acesso 26/11/2012.

16 Sobre o franciscanismo no século XIII, ver, dentre outros, MERLO, G. G. *Em nome de São Francisco*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005, ALBERZONI, Maria Pia et al. *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1999, IGLESIA DUARTE, J. I. de la. (Coord.). *Espiritualidad y Franciscanismo*. SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 6., 1995, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.

17 RUCQUOI, Adeline. Los franciscanos en el Reino de Castilla. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la, GARCÍA TURZA, Javier, GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel (Coord.). SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 6., 1995, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. p. 65-86, p. 71.

18 VÍLCHEZ, María Rosa. El Liber Mariae de Gil de Zamora. *Eidos. Cuadernos de la Institución Teresiana*. Revista de investigación e información cultural, Madrid, n. 1, p.19-43, Julio-Diciembre, 1954. p. 22.

19 Cf. FERRERO HERNÁNDEZ, op. cit.

figura na documentação a partir de 1278.²⁰ Ele foi responsável por uma ampla produção bibliográfica, sobre diversos temas, como medicina, música, moral, poesia, história, hagiografia, etc.

Segundo Adeline Rucquoi,²¹ após regressar de Paris, em fins da década de 1270, Gil tornou-se membro da corte afonsina.²² Ele foi colaborador de Afonso X, atuando como “*scriptor*”, secretário régio e preceptor do futuro rei Sancho IV. Provavelmente Juan Gil possuía, ainda que reduzido, certo grau de influência na Corte, tendo apoiado Sancho na sucessão real contra os filhos de Fernando de la Cerda, primogênito de Afonso X, falecido em 1275.²³

A narrativa selecionada para análise é intitulada pelo editor moderno como *Teófilo, Santa Maria y el Pacto con el Demonio*. Este relato compõe o *Liber Mariae* (LM),²⁴ segunda parte do livro conhecido como *Liber Ihesu et Mariae*, datado entre 1278 e 1284. Ele foi escrito em prosa e em latim, provavelmente no Convento Franciscano de Zamora. O LM é uma vida da Virgem Maria referenciada na Patrística e no pensamento de eclesiásticos anteriores. Está dividida em 18 tratados, sendo que no décimo sexto figuram 88 relatos de milagre. Por ser um livro dedicado ao culto mariano, esta hagiografia pode ser classificada como um texto mariológico.²⁵

20 Segundo Dacosta, as dedicatórias presentes nas obras de Gil permitem traçar considerações sobre seu período em Paris. DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio F. El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de fray Juan Gil de Zamora. *Historia, instituciones, documentos*, Sevilha, n.33, p. 99-121, 2006. p.101.

21 RUCQUOI, op. cit., p. 71.

22 Juan Gil não foi o único franciscano a participar da corte afonsina. Há também notícias sobre Pedro Gallego, que também foi escritor e chegou a bispo de Cartagena. LOPEZ, Atanasio, OFM. Fr. Pedro Gallego, primer Obispo de Cartagena (1250-1267). *Archivo Iberoamericano*, Santiago de Chile, v. XII, n. 70, p. 65-91, 1925 e MARQUANT, Hugo. Pedro Gallego Ofm (†1267) y la Ciencia. ¿Escritor, Compilador, Traductor? Una Reflexión Traductológica. Disponível em <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/4-Marquant.pdf>. Acesso em 26/11/2012.

23 Cf. PASTOR GARCÍA, Juan Tomás. Juan Gil de Zamora. In: FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano; VELÁZQUEZ CAMPO, Lorenzo (Coord.). *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio, 1997. p. 57-70. Arsenio Dacosta destaca que: “Cierta es que sólo los franciscanos permanecerán en la fidelidade al rey frente al resto del clero hispano que apoyará abiertamente las opciones del infante, lo cual no dejaría en buen lugar la posición cortesana de nuestro protagonista”. DACOSTA MARTÍNEZ, op. cit., p.102.

24 Na edição crítica JUAN GIL DE ZAMORA. *Liber Mariae*. In: PASCUAL, Francisco Rodríguez (Ed.). *Milagros de Santa María del “Liber Mariae”*. Semuret: Zamora, 2007. p. 61-199.

25 Por sua forma de coletânea de narrativas sobre acontecimentos milagrosos, esta hagiografia também pode ser classificada como um tratado ou coleção de milagres. Mesmo que os milagres sejam itens praticamente obrigatórios em qualquer tipo de hagiografia, faz-se uma distinção no caso deste tipo específico, porque ele tem como foco principal ressaltar esses acontecimentos sobrenaturais. Nessas hagiografias, podem ser incluídos os milagres atribuídos ao santo tanto antes quanto depois de sua morte.

Os textos mariológicos se difundiram por todo o Ocidente medieval, especialmente nas regiões hoje conhecidas como França, Inglaterra, Itália, Alemanha e na própria Península Ibérica, desde a Alta Idade Média.²⁶ Essa circulação é muito reveladora das dimensões e força da mariologia medieval por toda a cristandade. Quando circulavam, os textos mariológicos estabeleciam uma espécie de corrente: as obras mais antigas eram retomadas em versões mais recentes. Portanto, é importante sublinhar a circulação, preservação e, como no caso do LM, a adaptação regional pelas quais essas narrativas passavam. Vale destacar, contudo, que as novas versões não eram meras reproduções das anteriores, mas atualizações para os novos contextos de produção, que, às vezes, inclusive, adicionavam novos elementos narrativos.

Se levarmos em conta o idioma de redação do LM - o latim, como já destacado - e as funções desempenhadas por Juan Gil dentro da Ordem Franciscana e na Corte Afonsina, podemos apontar que o público que se buscava atingir com o LM era formado pelos letrados, tanto leigos (cortesãos) quanto eclesiásticos, sobretudo os próprios franciscanos, que poderiam utilizar os conteúdos presentes na obra em suas pregações. Desta forma, muito possivelmente a versão zamorana dos milagres marianos chegava aos fiéis em geral de forma indireta.

Os originais do LM foram perdidos no século XVIII. A cópia que está na Biblioteca Nacional de Madrid, o chamado Ms. 9503, é datado da virada do século XIII para o XIV, estando quase completo, exceto por três páginas que foram extraviadas, além do folio inicial que, certamente, como em outras obras do autor, deveria conter uma dedicatória.²⁷ Para a análise narrativa, utilizamos duas edições do LM. A de Fidel Fita,²⁸ que apresenta o texto no idioma original de redação, e a de Francisco Rodríguez Pascual, que elabora uma tradução para o espanhol moderno.²⁹

Provavelmente, Gil de Zamora teve contato com narrativas de milagres marianos quando esteve em Paris cursando Teologia ou na corte de Afonso X, ou ainda em algum convento, mosteiro ou igreja de Zamora ou localidades próximas. Porém, nenhum documento conhecido foi considerado pelos especialistas como fonte direta do *Liber Mariae*. Maria Rosa Vílchez chega a indagar se o Ms. 110 da Biblioteca Nacional de Madrid não teria sido fonte do LM, porque, além das semelhanças de conteúdo,

26 Cf. VÍLCHEZ, op. cit., p. 30.

27 Cf. VÍLCHEZ, op. cit., p. 35.

28 FITA, Fidel. Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, T. 7, p. 55-144, 1885. p. 60-68.

29 PASCUAL, Francisco Rodríguez (Ed.). *Milagros de Santa María del "Liber Mariae"*. Semuret: Zamora, 2007.

ambos apresentam os mesmos erros de transcrição. Contudo, ela acaba por admitir ser impossível determinar se o Ms. 110 seria a fonte do LM ou se ambos, devido as suas semelhanças, não seriam versões diferentes de uma fonte comum.³⁰

Apesar das incertezas quanto às suas fontes, mesmo assim o LM pode ser considerado uma apropriação criativa. Muito do que o LM narra também figura em obras anteriores ou contemporâneas, como alguns dos milagres que compõe o livro II do *Liber Sancti Jacobi* ou o poema *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo. Porém, ele também apresenta elementos da espiritualidade franciscana no seu texto, ainda que suas prováveis fontes e os outros textos mariológicos que o influenciaram tenham sido redigidos antes ao surgimento desta ordem. Além disso, vale destacar que a devoção mariana no seio da ordem franciscana ocupou, desde os primórdios do movimento, um lugar central.³¹ Desta forma, podemos afirmar que o LM foi uma das primeiras versões franciscanas dos milagres marianos, criativamente compostos, apropriando-se de fontes que eram representações ligadas a outros interesses institucionais.

As versões elaboradas por Juan Gil dos milagres marianos são numerosas, concisas e sintéticas, muito similares em tamanho às versões latinas em prosa anteriores ao século XIII. Por isso, pode-se pensar que o autor do LM compôs uma versão menos criativa, em termos de ampliação, porém com maior fidelidade às fontes que recorreu para escrever sua obra. Contudo, é importante salientar que tanto versões longas quanto curtas são compostas por escolhas do que manter, acrescentar, retirar e, principalmente, alterar. Tais escolhas, em nossa opinião, só podem ser compreendidas à luz do contexto histórico de produção das mesmas.

Por fim, vale destacar que o LM foi, provavelmente, fonte direta das *Cantigas de Santa Maria*, já citadas, que foram compostas em galaico-português sob a direção de Afonso X, rei de Castela, também no século XIII. Pérez-Embid Wamba chega a apresentar os índices das obras e um quadro comparativo dos milagres presentes no LM e nas *Cantigas de Santa Maria* para corroborar essa tese, que também aceitamos.³²

30 Cf. VÍLCHEZ, op. cit.

31 Sobre o tema ver PEDROSO, José Carlos C. *Maria Franciscana*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2003.

32 PÉREZ-EMBED WAMBA, op. cit., p.354-361.

Análise narrativa

Um resumo do relato *Teófilo, Santa Maria e o Pacto com o Demônio*³³

A narrativa *Teófilo, Santa Maria e o Pacto com o Demônio* inicia com uma caracterização de Teófilo: ele era um vigário (*vīcēdōmīnus*) de uma igreja na Sicília, que possuía uma conduta eficiente na gerência dos assuntos eclesiásticos e complacente com órfãos, viúvas e pobres. Por isto, era amado pela população do lugar. Apesar da sua posição não trazer grande destaque social, também não era meramente subalterna e gozava de certo prestígio, não só por sua conduta, como afirma o milagre, mas, sobretudo, pela especificidade do seu cargo. O vigário era aquele que substituíam o bispo em sua ausência nas questões administrativas e de assistência, ou seja, figura muito próxima da maior autoridade eclesiástica diocesana, com a qual era extremamente positivo manter boas relações.

Com a morte do Bispo, segundo a narrativa, Teófilo declina da indicação para ocupar seu lugar, recusando veementemente os pedidos insistentes do Metropolitano e da comunidade. Podemos considerar este episódio narrativo como um *topos* de humildade, muito presente nos relatos sobre a vida de homens santos, que só assumiriam posições de prestígio após muita insistência.

Como Teófilo manteve-se firme em sua posição, outra pessoa foi eleita como Bispo. Por razões não explicadas na narrativa, o clero local insistiu com o Bispo eleito para que despedisse Teófilo, nomeando outro para seu lugar, o que se efetivou. A partir daí, segundo a narrativa, o Diabo³⁴ começa a tentar Teófilo, induzindo-lhe o desejo pela glória terrena passageira do vicariato e a inveja de seu substituto.

Teófilo, então, recorre a um judeu da cidade, caracterizado no relato como ímpio, malvado, profissional da arte diabólica e responsável por já ter levado as almas de muitos homens à perdição. O Judeu, que não recebe nome próprio no texto, ainda é tachado de odioso ao Senhor, porque se aproveitou do estado de confusão em que Teófilo se encontrava, causado pela ambição que experimentava.³⁵

33 Utilizamos, aqui, o título dado ao milagre por seu tradutor para o espanhol. Optamos por grafá-lo em português.

34 Vale destacar que na edição latina do texto, o Diabo (*diabolus*) também é chamado de *Sathanas, callidus hostis et humani generis invidus inimicus, patronum*.

35 Na versão de Fidel Fita: "*hebreus quidam neffadidissimus et diabolice artis operator nequissimus, qui iam multos in infidelitatis argumentum et in foveam perditionis inme[r]serat*"; "*Execrabilis vero hebreus frequenter pergebat occulte ad vicedominum*".

O Judeu manda-o retornar na noite do dia seguinte, alertando-o de que não deveria se assustar, independentemente do que fosse presenciar. Chegando o momento combinado, Teófilo é levado à praça da cidade, onde encontra o Diabo sendo aclamado como príncipe por um grupo de pessoas vestidas de mantos brancos e segurando candelabros. O Judeu conduz Teófilo pela mão até o Diabo e verbaliza o pedido dele, dizendo que ele fora prejudicado pelo Bispo e precisava de ajuda.³⁶ O Diabo alega que não pode fazer nada por vassallos de outros (Jesus e Maria), mas se Teófilo renegasse os seus senhores, para que assim pudesse ser contado entre os seus soldados, ele conseguiria recuperar tudo o que ele perdera e ainda faria ele ganhar muito mais. Ouvindo tal resposta, Teófilo afirma que fará o que for preciso, caindo aos pés de Satã e beijando-os. O Diabo, então, exige que ele renegue a Jesus e Maria para sempre, pois não os tolera, firmando um contrato por escrito, podendo pedir o que quisesse. Segundo o relato, Teófilo é possuído (*introivit*) pelo Diabo no instante em que assina o contrato e comete apostasia.³⁷

Na manhã seguinte, Teófilo recupera a sua antiga posição de vigário, chegando a ter o dobro do prestígio que possuía anteriormente. Para o narrador da obra, o bispo, ao reconduzi-lo ao cargo, foi movido pela providência divina, reconhecendo que havia agido torpemente. Porém, destaca que o Judeu, ou o Hebreu, como também é denominado o personagem na edição latina de Fita, encontrava-se com Teófilo esporadicamente e o lembrava que sua glória vinha do pacto que havia feito com o Diabo.

Mas Deus, que segundo a narrativa, não quer a morte do pecador, mas sim que este se redima, lembrando-se do passado correto de Teófilo, infunde nele um sentimento de arrependimento (*sed ei penitencie locum dedit et spiritum contribulatum*). Ele começa a penitenciar-se com jejuns e oração e, dialogando com sua alma, reflete sobre tudo o que lhe aconteceu, buscando uma solução para seu problema. Sua conclusão foi: para sair da complicada situação em que se encontrava, instigado pelo Judeu, sua última esperança era a intercessão da Virgem Maria.³⁸

36 “*Tenens autem infelix ille hebreus manum Theophili, duxit eum ad flagitiosum illud concilium, et ait ad eum diabolus: Ut quid nobis hominem hunc adduxisti? Respondit: Ab episcopo preiudicatum vestrumque adiutorium postulantem, Domine mi, huc eum perduxi*”.

37 “*Tunc diabolus ad hebreum: Abneget, inquit, filium Marie et ipsam, quia odiosi sunt michi; fimetque scripto per omnia se eum eamque abnegare; et postea, quecumque voluerit a me impetrabit. Tunc introivit in vicedominum Sathanas, et respondit: Abnego et eius genitricem; faciensque cirographum, imposita cera signavit anulo proprio. Et abscesserunt cum nimio perditionis gaudio*”.

38 “*Ve misera anima meal Surge, et de tenebris que comprehenderunt te, et procidens interpella genitricem Domini nostri Ihesu Christi, quod vere potens est huic reatui imponere remedium*”.

No processo de redenção de Teófilo, inicialmente Maria lhe nega ajuda devido à gravidade do seu pecado e lhe diz que ele deveria se penitenciar por mais tempo. Teófilo lhe responde enfatizando seu caráter de redentora. Então, ela ordena que ele confesse sua apostasia e que confirme sua crença em Jesus como filho de Deus. Se Teófilo fizesse isso, ela intercederia por ele. Ele obedece, recitando as crenças básicas da Igreja, em um longo discurso fictício.

Maria sai ao amanhecer para pedir por Teófilo junto a Jesus, deixando-o em penitência. Ela aparece para Teófilo novamente após três dias, dizendo que Jesus aceitou o seu perdão. Porém, o vigário se lembra do contrato assinado com o diabo e novamente pede a Maria que o auxilie. Após mais três dias de penitências, Maria aparece uma última vez, trazendo o contrato e entregando-o a Teófilo.

Na manhã seguinte, um domingo, Teófilo vai à missa celebrada pelo novo Bispo e confessa publicamente seus pecados. O Bispo, então, ordena que o contrato seja queimado. Toda a comunidade se alegra e fica impressionada com a aventura de Teófilo, que ao receber a comunhão, fica com o rosto iluminado como o sol. Tudo isso aumenta a fé em Deus e a devoção à Virgem Maria dos presentes. Teófilo se aparta da comunidade ficando no local onde se encontrou com a Virgem, permanecendo ali por três dias. Após este período, ele se despede dos conhecidos, distribui os seus bens entre os necessitados e falece. É sepultado no mesmo lugar, onde, segundo Juan Gil, ele conquistou a glória futura e a vida eterna.

Aspectos narrativos do relato de Juan Gil

Em termos literários, pode-se dizer que o LM faz parte da épica, já que narra acontecimentos heroicos. Maria pode ser considerada como uma heroína andante, que protege os mais fracos, ainda que pecadores, realizando feitos milagrosos e lutando contra seu archi-inimigo, o Diabo.

Por sua vez, o tipo narrativo do milagre em análise é o conto, ou seja, é uma narrativa curta, que condensa o conflito, o tempo, o espaço e reduz o número de personagens. Esse tipo narrativo, no medievo, foi marcado pela intenção moralizante do que era contado, como visto na aventura de Teófilo, acima apresentada resumidamente.³⁹

39 Cf. GANCHO, Cândida Vilares. *Como analisar narrativas*. São Paulo: Ática, 1991. p. 7-8.

Mas o texto em estudo também é uma hagiografia. As hagiografias possuem funções fundacionais e agregadoras dentro de um grupo social. Elas demarcam a fundação deste grupo, por exemplo, ligando a imagem edificada de um santo hagiografado a um lugar - túmulo, igreja, mosteiro, por exemplo -, no entorno do qual se desenvolve uma comunidade. Porém, ao mesmo tempo em que elas constituem-se como lembranças, elas funcionam como uma espécie de amálgama destinada a proteger o grupo contra a dispersão.⁴⁰ Portanto, as hagiografias também demarcam a relação do grupo que a produziu com os demais.

Como já assinalado, a narrativa de Teófilo desenvolve-se em uma diocese da Sicília. Contudo, não há indicações de datação no texto. Ou seja, o que é relatado não é associado a um momento específico, o que dá uma conotação de atemporalidade ao relato. Em contrapartida, o texto apresenta marcos temporais, indicando o momento das ações que relata, como noite (*nocte*), dia seguinte (*in crastino*), domingo (*dominica dies*), etc.

Nos milagres presentes no LM em que há a presença do Diabo, como no selecionado para análise, a trama gira em torno do conflito que reside no impedimento da Salvação dos mortais, todos muito devotos da Virgem Maria, devido a alguma prática condenada no texto. Na versão de Juan Gil, tais práticas violam alguma norma de conduta defendida pelo modelo de vida mendicante franciscano. Esse conflito resolve-se por meio de um milagre, em um horizonte de verossimilhança que se apoia na lógica medieval de que é possível a intervenção do sobrenatural no real. Ou seja, esta visão considera que os mundos natural e sobrenatural se misturam cotidianamente, sem rupturas.⁴¹ Nesse período, na perspectiva oficial da Igreja, os milagres são atribuídos ao poder de Deus, mesmo que seja realizado por meio de emissários seus, como os santos, ou, como no conto em estudo, Maria. Logo, trata-se de um universo milagroso controlado, previsível e racionalizado pela ortodoxia, que limita suas condições de acontecimento e possui a autoridade para legitimá-lo.

Ainda sobre o caráter moralizante do texto, tomando-o no seu conjunto, destacamos que a narrativa do milagre é construída com o uso de personagens-modelo. Teófilo significa “Amigo de Deus”, tratando-se certamente de uma personagem fictícia, por mais que a tradição, retomada na versão zamorana, pontue a narrativa de elementos que pretendam negar isso, como, por exemplo, precisando o lugar geográfico onde teriam se passado os eventos. A exceção de Maria e do Diabo, todos os outros personagens do poema (Bispos, o outro Vigário, o Judeu) designam mais funções do que personagens

40 Cf. CERTEAU, Michell de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p.269.

41 Cf. LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p.32-35.

específicas e, provavelmente por isto, nem recebem nomes próprios. Entretanto, algumas delas possuem voz no relato, ou seja, a elas são atribuídas falas específicas. Assim, em vários trechos do texto encontramos diálogos. Há também um narrador, que introduz o texto, descreve os personagens, qualificando-os, bem como indica suas ações.

A narrativa, com sua trama e personagens, apresenta, portanto, diversos elementos que podem ser analisados e discutidos. Contudo, optamos por destacar somente dois aspectos que consideramos centrais, ao longo da narrativa em estudo, relacionados à representação do Diabo no relato de Juan Gil: as relações de poder no seio da hierarquia eclesiástica e a presença dos judeus em meio à sociedade cristã. Como não conhecemos a fonte direta empregada por Juan Gil, não é possível verificar quais elementos foram adicionados por ele à narrativa. Sublinhamos, contudo, que mesmo que os elementos aqui realçados não tenham sido introduzidos pelo franciscano, ao mantê-los, ele os corroborou e/ou dotou-os de novos sentidos dentro da lógica global de seu relato.

As relações de poder no seio da hierarquia eclesiástica a presença dos judeus em meio à sociedade cristã no relato de Juan Gil

O exercício das atividades eclesiásticas seculares em seus diferentes graus implica em recebimento de benefícios terrenos que, como destaca o texto, são transitórios.⁴² Neste ponto reside um paradoxo: aqueles que se dedicam a trabalhar para que todos possam alcançar as glórias celestes, acabam por ser favorecidos com bens, prestígio social, autoridade moral, etc., isto é, glórias terrenas. É justamente devido a este paradoxo que o Diabo age na narrativa.

Esse paradoxo ainda se faz presente na representação de Teófilo como um anti-herói, isto é, um protagonista com características iguais ou inferiores às de seu grupo, mas que por algum motivo está na condição de herói, mesmo que sem tanta competência para tanto. O anti-heroísmo de Teófilo aparece em vários momentos do texto. A sua posição de vigário não era a de maior dignidade na hierarquia, contudo, trazia para ele benefícios e prestígio no seio de sua comunidade. E ao ser indicado para um cargo maior, bispo, optou por não aceita-lo. Entretanto, Teófilo falha ao sentir falta das glórias

42 “ (...) *et ambitionis emulationem, convertit illum ad huiusmodi consilia ut ad humanam potius quam ad divinam inhiaret gloriam, ac transitoriam magis quam celestem appeteret dignitatem.*”

terrenas e passageiras ao ser substituído como vigário, fato que permitiu que o Diabo começasse a tentá-lo até possuí-lo e transformá-lo, de um homem zeloso de suas funções e caridoso, em apóstata.

No estudo do projeto coletivo de pesquisa *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade* sobre as hagiografias da Península Ibérica nos séculos XI-XIII, publicado no ano de 2009, são sublinhados dois pontos interessantes relativos a esta questão.⁴³ O primeiro é que, dentro deste recorte, o tipo hagiográfico mais comum eram as “Vidas de santo”. As Vidas de santo eram relatos com elementos biográficos que se tornaram mais frequentes com o fim das perseguições aos cristãos na Antiguidade, pois não enfatiza um acontecimento especial, como o martírio, mas a trajetória de uma pessoa rumo ao reconhecimento de sua santidade. O outro é que, para o mesmo recorte, os protagonistas humanos das hagiografias que alcançavam o grau de santidade eram representados como heróis. Ou seja, um protagonista quase infalível, com características superiores às de seu grupo. Então por que Juan Gil representou Teófilo, um vigário, primeiramente como um anti-herói?

Durante os séculos XII e XIII, a moral do clero secular estava desacreditada pela sociedade em geral, devido à ostentação de riquezas e exemplos de má conduta. Neste contexto, práticas de religiosidade, alternativas às convencionais, tornavam-se atrativas, sobretudo porque enfatizavam a pregação e a vida baseada no exemplo dos apóstolos. Algumas destas práticas surgiram no seio da Igreja, como as diversas reformas da vida religiosa, outras se originaram fora dela e foram por ela condenadas, como os movimentos cátaros e valdenses, ou incorporadas, como o movimento franciscano, que Juan Gil integrava.⁴⁴

Como já assinalamos, provavelmente as versões zamoranas dos milagres marianos foram escritas como matéria de inspiração para os pregadores franciscanos, alunos de Juan Gil. Assim, as críticas que nelas figuram, ao mesmo tempo em que se abatem sobre o clero secular de forma sutil e indireta, promovem esta nova forma de religiosidade, que valorizava a pobreza e o desapego das coisas do mundo. Assim, pequenas referências ao longo da narrativa provavelmente não foram incorporadas de forma gratuita, como o cuidado que o vigário prestava aos órfãos, viúvas e pobres (*nam orphanis et viduis atque egenis commode ministrabat*); a indicação de que as propriedades administradas por Teófilo eram da igreja e de todo o povo (*possessionis ad se pertinentis, cuncteque*

43 Cf. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. (Coord.). *Banco de dados das hagiografias ibéricas. (Séculos XI ao XIII)*. Rio de Janeiro: Pem, 2009. Coleção Hagiografia e História, v. 1. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/hh1.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2012.

44 Mais sobre a reação da Igreja aos movimentos que a contestavam pode ser encontrado em BOLTON, op. cit.

plebis) e que antes de morrer doou seus bens para os pobres (*omniaque sua prius egenis pauperibusque optime distribuens*).

Apesar das sutis críticas ao clero secular, o texto não expõe as figuras de liderança, como os bispos e o metropolitano. Assim, mesmo que nem sempre considere suas atitudes como acertadas, como ao qualificar como torpe a decisão do novo bispo de substituir Teófilo no vicariato, em outro ponto da narrativa é destacado que o bispo foi usado pela providência divina (*divina reor providencla motus, episcopus*).

O reconhecimento da autoridade hierárquica da Igreja e de seus preceitos religiosos, apesar de todas as críticas, é característico da Ordem Franciscana e tem presença marcante no texto. Neste sentido, é por meio do reconhecimento da autoridade de Maria e de Jesus; do arrependimento, da penitência, e da confissão, bem como da reafirmação do credo da Igreja, que Teófilo convence a Virgem a ajudá-lo, é perdoado e obtém a salvação.

Neste ponto, sublinhamos o caráter didático da narrativa, que, por meio das perguntas feitas pelo personagem Teófilo para sua própria alma, apresenta um verdadeiro roteiro para a contrição e confissão. Desta forma, o personagem, por meio de uma série de indagações, pergunta a si mesmo como chegou a cair em pecado e o que deverá fazer para alcançar a redenção, tornando-se uma espécie de modelo do procedimento que deveria ser seguido pelos que aspiravam pelo perdão de seus pecados.

O antagonista da narrativa, o Diabo, é um suserano e um príncipe, que tem entre os mortais, como o Judeu e as pessoas que o celebravam na praça, seguidores. Maria e seu filho Jesus, como seu contraponto, também possuem seus fiéis. Assim, quando a narrativa retrata a luta pela alma de um pecador como uma disputa por vassalos entre suseranos, inclusive com assinatura de pactos, ele não está somente equiparando as nobrezas sobrenaturais às terrenas, mas também demarcando a importância do reconhecimento das corretas autoridades como caminho fundamental para se obter a Salvação. Esta é uma forma sutil de sublinhar, por meio do texto, que nem todas as novas formas de religiosidade dos séculos XII e XIII prezavam o reconhecimento da autoridade do Papado, como os franciscanos faziam. Este fato, na perspectiva da narrativa, os desqualificava e legitimava a sua condenação como hereges pela Igreja Romana.

Apesar de ter seguidores e possuir poderes, como o de apossar-se do corpo de Teófilo,⁴⁵ a narrativa em análise evidencia que o Diabo é uma potência submetida aos desígnios divinos. Apesar de Teófilo ter assinado um pacto com o “Inimigo” com seu próprio punho e selado com cera (*faciensque cirographum, imposita cera signavit anulo próprio*), a Virgem e Jesus possuem autoridade suficiente para reaver tal documento e quebrar o pactuado.

No texto não é mencionada nenhuma resistência por parte do Diabo às ações intercessoras de Maria. O próprio pacto parece no texto como um engodo, pois a recuperação do cargo de vicário, que foi usada pelo Judeu para demonstrar a eficácia do acordo feito, foi, de fato, segundo o relato, resultante da providência divina. Assim, o Diabo e seus seguidores demonstram não ter força própria, utilizando-se de artimanhas para enganar os fracos. E aqui reside mais um aparente paradoxo: quanto maior é o mal, a perfídia do Diabo e de seus agentes, e o alijamento de Teófilo de Deus, maior é a demonstração da graça divina por meio de Maria e, por extensão, do crescimento do culto mariano, da Igreja e da submissão aos sacramentos da confissão e da penitência. Ou seja, na narrativa, o Diabo é o oponente por excelência, mas nunca uma ameaça real, justamente porque se utiliza de mentiras e artifícios.

Tratando-se o LM de um texto mariológico, a figura que frustra os planos diabólicos é a Virgem Maria. Durante o período medieval, uma série de reflexões teológicas sobre a figura de Maria foram elaboradas, alimentando o seu culto e contribuindo para a expansão da devoção mariana. As discussões a respeito da sua concepção, da sua maternidade e da sua virgindade, são só alguns exemplos, entre outros. Lentamente, nos séculos II ao V, esse processo se inicia, mantendo-se aparentemente estagnado até os séculos XII e XIII, quando sofre uma grande expansão, impulsionada pelos monges beneditinos de Cluny e Císter. Sobretudo no século XII, com Bernardo de Claraval, influente abade cisterciense, a natureza humana de Maria é ressaltada e usada como argumento para seu papel de principal advogada da humanidade.⁴⁶ Assim, a fé e devoção a ela e seus desígnios, bem como à Igreja, seriam nesse discurso o caminho mais seguro para a salvação.

Na Península Ibérica, o culto mariano esteve presente desde a época visigótica. O bispo metropolitano Ildefonso de Toledo, personagem de um dos milagres narrados no LM, escreveu um famoso tratado em defesa da virgindade de Maria ainda no século VII. Vale lembrar que, segundo a

45 O texto em latim usa o termo *Sathanas* uma única vez: para indicar que Teófilo foi possuído.

46 Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 470-473.

tradição, suas relíquias foram encontradas em Zamora, após serem trasladadas de Toledo, em 1260, *inventatio* cujo registro também foi feito por Juan Gil.⁴⁷

Como era formado em Teologia, Juan Gil conhecia muitas das reflexões teológicas sobre a figura de Maria, como os tratados presentes no LM permitem concluir. Esta formação, junto com os ideais de humildade franciscanos, provavelmente são as responsáveis pelo autor também não confrontar em momento algum a ortodoxia referente aos pontos centrais da piedade mariana. Pelo contrário, as semelhanças entre as ideias presentes nesta narrativa e nas de Bernardo são muitas, ambos ressaltando a pureza, o caráter materno (de Cristo, conseqüentemente de Deus e da humanidade), e a função de advogada da humanidade de Maria, que defende de acordo com a fé e as obras de cada um.

O papel de intercessora junto a Jesus e de redentora que Maria desempenha no caso de Teófilo, bem como as exigências que ela faz para que ele se salve – confissão e penitência, confirmação da autoridade de Jesus Cristo como verdadeiro senhor e reafirmação dos dogmas – acabam por fazer com que ela se confunda com a própria Igreja. Ou seja, Maria e a Igreja, sob a liderança de Roma, cumprem o mesmo papel junto aos fiéis, ao estabelecerem as mesmas condições para a obtenção da Salvação.

O reconhecimento da autoridade eclesiástica era importante neste período, dentre outros aspectos, porque o corpo social político e o corpo social religioso estavam amalgamados na noção de *Cristandade*. Portanto, qualquer um que se levantasse contra os planos de Deus era visto como uma ameaça potencial para a sociedade temporal e vice-versa.⁴⁸ É neste ponto que destacamos o segundo elemento que se relaciona à representação do diabo no relato: o papel de intermediário entre Teófilo e o Diabo ocupado pelo judeu. Ele desempenha um papel crucial na danação do Vicário na narrativa, pois é ele que o induz ao pacto diabólico e o engana. Ele é, portanto, no conjunto da narrativa, uma figura danosa, justamente porque contribui para desviar as pessoas do caminho divino.

47 Sobre o tema ver FITA, Fidel. Traslación e invención del cuerpo de san Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora". *Boletín de la Real Academia de la historia*, Madrid, n. 6, p. 60-71, 1885 e GARCIA, Charles. De Tolède à Zamora, l'errance des reliques de saint Ildephonse au Moyen Âge, *Cahiers d'Etudes Hispaniques Médiévales*, Poitiers, n. 30, p. 231-259, 2007.

48 Por exemplo, o mesmo Bernardo de Claraval, defendia a legitimidade da guerra contra os infiéis, classificando a morte de um deles não como homicídio (morte de um homem), mas como malicídio (morte de um mal). Cf. CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. 2v., V.1, p.473-487.

Para além das acusações exageradas de feitiçarias e perversões de rituais cristãos recorrentes no processo de demonização, os judeus no medievo eram vistos, em geral, como um povo irremediavelmente excluído da sociedade, não fazendo parte da Cristandade, porque se recusavam a aceitar Jesus como Messias. Contudo, possuíam uma importante função na sociedade medieval, desempenhando atividades comerciais, bancárias e usurárias, sendo muitas vezes protegidos por reis, bispos ou outros poderes locais, que se beneficiavam com os impostos cobrados sobre essas atividades. Mesmo o cumprimento dessas atividades necessárias, porém consideradas indignas para os cristãos, não era o bastante para garantir a boa convivência entre esses e os judeus. Usualmente, fatores econômicos ou divergências culturais entre os dois grupos faziam com que as próprias autoridades que haviam oferecido segurança e sustento aos judeus acabassem por expulsá-los e confiscarem seus bens. Até que os interesses econômicos se renovassem e as mesmas promessas fossem feitas novamente.⁴⁹

A necessidade de um grupo excluído socialmente, que desempenhasse as atividades comerciais e monetárias, diminuiu ao longo da Idade Média Central até desaparecer no início da Modernidade. Nos séculos XII e XIII, a revitalização comercial e o aumento da urbanização no Ocidente Medieval, fez com que o comércio voltasse a ser um setor fundamental da economia, obrigando a Igreja a repensar suas normas de condenação dessas atividades, deixando de considerá-las um pecado tão grave. Nesses mesmos séculos, a ortodoxia cristã consolidou a ideia de Purgatório, lugar sobrenatural para onde as almas dos pecadores iriam para expiar pecados menores. Logo, a burguesia nascente, que despenhará essas atividades, vê-se livre do medo de não obter a Salvação, passando a ver nos judeus não só um povo apartado da cristandade, mas também um forte concorrente econômico.⁵⁰

Tanto as condições do povo judaico ao longo de toda a Idade Média quanto as transformações sociais e religiosas dos séculos XII e XIII reforçam uma tradição ibérica de restrição de contatos e associações entre judeus e cristãos, que remonta ao período visigótico. Na sua condenação aos judeus, para relacioná-los ao Diabo, Juan Gil incorpora essa tradição, valendo-se de uma série de *topoi*: o judeu é o profissional da arte diabólica, responsável pela perdição de muitas almas, e com caráter

49 Para uma visão geral mais detalhada da situação dos judeus na Idade Média, consultar, dentre outros, ABULAFIA, Anna Sapir. From Northern Europe to Southern Europe and from the general to the particular: recent research on Jewish-Christian coexistence in medieval Europe. *Journal of Medieval History*, Amsterdam, v. 23, n. 02, p.179-190, junho 1997.

50 Cf. LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1981.

malévolo e traiçoeiro. Há inclusive um detalhe na narrativa que corrobora esta visão negativa: Teófilo vai à procura do hebreu, certamente porque já conhecia a sua fama pública de feiticeiro, para pedir ajuda (*etiam maleficorum postularet auxilia*).

Assim, a representação do Diabo presente na narrativa em estudo constitui-se como um contraponto à autoridade da Igreja simbolizada pela Virgem Maria. Se Maria era a intercessora dos pecadores, que poderiam aspirar a Salvação, não importando qual fosse seu pecado, desde que reconhecessem a autoridade da Igreja e seus sacramentos, o Judeu era aquele que servia de intermediário para o encontro com o Diabo, destacando as qualidades do seu mestre e instigando o pecador a manter-se em sua condição de separado de Deus.

Ao informar que Teófilo buscou o Judeu, o relato faz outra sutil crítica ao clero secular, ao demonstrar que mesmo os responsáveis por garantir a observância dos preceitos da Igreja poderiam associar-se aos maus, como o Judeu, e sucumbir nas tramas do Diabo, ao se deixarem fascinar pelas transitórias glórias seculares.

O texto também reafirma que o não reconhecimento da autoridade eclesiástica também poderia levar à marginalização ou à exclusão, como no caso dos judeus. Esse grupo, representado como o Outro indesejado e até como inimigo da Cristandade, acabava sofrendo um processo de demonização que os vinculava com práticas, valores e atividades condenadas pela Igreja. Portanto, a sua associação com o Diabo na narrativa pode ser explicada pelo fato de serem vistos como opositores do Cristianismo e, portanto, associados ao “Antigo Inimigo do Gênero Humano” (*humani generis invidus inimicus*).

Considerações finais

Segundo a historiografia, o Ocidente durante a Idade Média Central foi marcado por significativas transformações demográficas, sociais, políticas, econômicas e culturais, que resultaram no surgimento de novos atores e práticas sociais e de espaços produtores de conhecimento. Respondendo a essas mudanças, a Cúria Romana institucionalizou uma série de representações e práticas, tentando estabelecer mecanismos de regulação para as relações sociais que se desenvolviam, intervindo sobre diversos aspectos da vida das pessoas, normatizando ou condenando diferentes

práticas sociais.⁵¹ Aqueles que incorriam nestas práticas condenadas ou que resistiam às normatizações da Igreja foram considerados marginais,⁵² sendo, em muitas situações, apartados da sociedade, por meio da excomunhão, suspensão de benefícios e privilégios, confisco de bens, restrições sociais, e até com o uso da força.⁵³

Em tal contexto, as hagiografias⁵⁴ foram usadas como ferramenta moral e didática direcionada tanto ao clero quanto aos leigos.⁵⁵ Ainda que nem todas as obras hagiográficas tenham sido patrocinadas diretamente por Roma, muitos seguimentos sociais, em particular as ordens religiosas, partilhavam das representações que constituíam o modelo de organização social que era imposto pela cúria, por motivações que não se limitavam à obediência e à devoção.⁵⁶

Dentre as muitas representações presentes no texto analisado, destacamos a do Diabo e a do Judeu, profundamente associadas na narrativa de Gil de Zamora. Estas duas personagens ocupam um papel fundamental nas lutas do personagem Teófilo pelas “glórias terrenas e transitórias”, em meio às disputas de poder no seio da hierarquia da igreja.

51 Principalmente, levando-se em conta as considerações de BASCHET, 2006, op. cit. e LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. 2 v. Especificamente em Castela, região da Península Ibérica de que tratarei neste trabalho, particularmente, durante o reinado de Afonso X (1252-1284), também houve um processo de regulação partindo da monarquia, que visou ordenar hierarquicamente todos os indivíduos do reino, com seus direitos e deveres, do rei até o plebeu, passando pelo clero, por muçulmanos e judeus. Como mostrado em RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

52 Segundo a análise dos processos de institucionalização da Igreja na Idade Média Central constante em BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. Em linhas gerais, na sociedade medieval, poder-se-ia considerar como marginal todo aquele que não se enquadra em um dos padrões estabelecidos dentro da ortodoxia cristã, seja por motivos religiosos, de doença ou de corpo, de identidade, de contrariedade à natureza, de estabilidade física e social e de trabalho, segundo LE GOFF, 1985, op. cit., p. 179-181.

53 Uma listagem destas estratégias de marginalização podem ser encontradas no cânone 3 do Lateranense IV, que trata dos considerados hereges.

54 Palavra de origem grega (*hagio* = santo; *grafia* = escrita), usada desde o século XVII, para classificar os textos medievais, cujos temas centrais são os santos e/ou seu culto ou o estudo crítico que se faz dessas temáticas, usando esses documentos como principais fontes.

55 As hagiografias do período, sobretudo na Península Ibérica, possuíam certamente outros fins. É notório, contudo, o aumento da produção dessa literatura, com grande parte das suas temáticas voltadas para as vidas de santo (exempla) e para o culto a Maria, que na qualidade de esposa/mãe de Cristo é identificada com a própria Igreja como instituição. Para maiores informações ver SILVA, op. cit.

56 O reconhecimento jurídico dos movimentos, o apoio papal nas disputas travadas com grupos diversos, a concessão de privilégios podem ser apontadas outras motivações dos religiosos.

O Diabo é uma metáfora para o Mal, cujas características compõem uma espécie de anti-modelo, isto é, um contraste frente a Cristo, à Virgem (sua adversária mais frequente e proeminente) e aos santos, como uma cartilha de como não proceder.⁵⁷ Desta forma, é representado de forma imprecisa, sobretudo quanto à sua forma e à atribuição dos seus poderes, nos textos teológicos, na literatura ou nas artes plásticas, funcionando como uma espécie de máscara sem rosto, que poderia ser imposta a qualquer pessoa ou grupo que afrontasse o *status quo*; ou seja, era visto como o Outro indesejado.⁵⁸

No relato analisado esta imprecisão é compensada pela associação direta com o Judeu. Assim, ele ocupa não só o papel de intermediário, mas de acompanhante de Teófilo. Desta forma, a representação do Diabo e do Judeu se confundem, pois ambos estão associados ao mal, se opõe à Deus, enganam, etc.

Estas representações diabólicas são usadas para destacar os perigos do desejo pela fama terrena, sobretudo no meio eclesástico, tema tão caro ao franciscanismo, como já ressaltado. Mas estas representações também possuem outras funções ao serem contrapostas à Maria. Ao destacar as armas eficazes na luta contra o mal, o relato reforça a importância da penitência, da confissão dos pecados, do aceite sem reservas do credo católico, e do desprendimento dos bens e benefícios terrenos. Assim, uma série de temas colocados em pauta pela cúria romana é reforçada e contribui para a formação de um novo sujeito, que deve ser consciente de seus erros, deseja alcançar o perdão e estar em comunhão com a Igreja.

Na versão zamorana do milagre de Teófilo, o desejo de fama e riquezas entre o clero é reprovado. O judeu é intimamente associado ao Diabo, que acaba por funcionar como reforçador da autoridade da Igreja e de seus sacramentos, o único caminho possível para a remissão dos pecados e garantia da salvação eterna. Desta forma, retomando uma trama tradicional, Juan Gil, em um só relato, por meio de representações, inclusive as diabólicas, estimula e condena práticas religiosas e sociais, reafirma a exclusão dos judeus, e reforça a autoridade da instituição eclesástica.

Bibliografia

57 Cf. RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003, passim.

58 Cf. LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.193-205.

ABULAFIA, Anna Sapor. "From Northern Europe to Southern Europe and from the general to the particular: recent research on Jewish-Christian coexistence in medieval Europe". *Journal of Medieval History*, Amsterdam, v. 23, n. 02, 1997, p.179-190.

ALBERZONI, Maria Pia et al. *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1999.

BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. 2v., V. 1, p.473-487.

CERTEAU, Michell de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2 ed. Lisboa: Difel, 2002.

DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio F. El Rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de fray Juan Gil de Zamora. *Historia, instituciones, documentos*, Sevilha, n.33, p. 99-121, 2006.

DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

D'AGOSTINO, Alfonso. Il patto col diavolo nelle letterature medieval. Elementi per un'analisi narrativa. *Studi medievali*, Espoleto, v. 45 (3ª serie), n. 2, 2004, p. 699-752.

FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida. *Juan Gil. Doctor y maestro del convento franciscano de Zamora (ca. 1241-1318)*. Zamora, 2006. Disponível em: www.porticozamora.es/Juan_Gil.pdf. Acesso em: 26 nov. 2012.

FERRERO FERRERO, Florián. La configuración urbana de Zamora durante la época românica. *Stvdia Zamorensia*, Zamora, Segunda Etapa, v. 8, 2008, p. 9-44.

FITA, Fidel. Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, T. 7, 1885, p. 55-144.

_____. Traslación e invención del cuerpo de san Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora. *Boletín de la Real Academia de la historia*, Madrid, n. 6, 1885, p. 60-71.

GANCHO, Cándida Vilares. *Como analisar narrativas*. São Paulo: Ática, 1991.

GARCIA, Charles. De Tolède à Zamora, l'errance des reliques de saint Ildephonse au Moyen Âge, *Cahiers d'Etudes Hispaniques Médiévales*, Poitiers, n. 30, 2007, p. 231-259.

IGLESIA DUARTE, J. I. de la. (Coord.). Espiritualidad y Franciscanismo. SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 6., 1995, Nájera. Atas... Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.

JUAN GIL DE ZAMORA. *Liber Mariae*. In: PASCUAL, Francisco Rodríguez (Ed.). *Milagros de Santa María del "Liber Mariae"*. Semuret: Zamora, 2007. p. 61-199.

KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma Biografia*. São Paulo: Globo, 2008.

LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

____. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1981.

LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOPEZ, Atanasio, OFM. Fr. Pedro Gallego, primer Obispo de Cartagena (1250-1267). *Archivo Iberoamericano*, Santiago de Chile, v. XII, n. 70, 1925, p. 65-91.

MARQUANT, Hugo. *Pedro Gallego Ofm (†1267) y la Ciencia. ¿Escritor, Compilador, Traductor? Una Reflexión Traductológica*. Disponível em: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/4-Marquant.pdf>. Acesso em: 26/11/2012.

MERLO, G. G. *Em nome de São Francisco*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

PASTOR GARCÍA, Juan Tomás. Juan Gil de Zamora. In: FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano; VELÁZQUEZ CAMPO, Lorenzo (Coord.). *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio, 1997. p.57-70.

PEDROSO, José Carlos C.. *Maria Franciscana*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2003.

PÉREZ-EMBIWAMBA, Javier. *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León (Siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

____. Los franciscanos en el Reino de Castilla. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la, GARCÍA TURZA, Javier, GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel (Coord.). SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 6., 1995, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. p. 65-86, p. 71.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.

SILVA, Andréia C. L. F. da (Coord.). *Banco de dados das hagiografias ibéricas. (Século XI ao XIII)*. Rio de Janeiro: PEM, 2009. Coleção Hagiografia e História, v. 1. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/hh1.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2012.

STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.

VÍLCHEZ, María Rosa. El Liber Mariae de Gil de Zamora. *Eidos. Cuadernos de la Institución Teresiana. Revista de investigación e información cultural*, Madrid, n. 1, Julio-Diciembre 1954, p.19-43.