



O Além e os marginalizados: apontamentos sobre sua relação nas hagiografias castelhanas do século XIII

Beyond and the marginalized: notes on their relationship on the Castilian hagiographies in the XIII Century

Andréia Cristina Lopes Frazão da SILVA¹

Thalles Braga Rezende Lins da SILVA²

Resumo: Neste artigo, faremos algumas considerações sobre como o Além e os marginalizados se articulam em duas hagiografias compostas na segunda metade do século XIII, conhecidas como *Milagros de Nuestra Señora* (Mil) e *Liber Mariae* (LM). Ambas foram escritas no reino de Castela, respectivamente por Gonzalo de Berceo e Juan Gil de Zamora, eclesiásticos com educação universitária. Tais autores, entretanto, tinham pertencimentos e vinculações distintas: enquanto o último foi um franciscano que manteve relações com a realeza, o primeiro foi um sacerdote com fortes vinculações com a vida monástica. Nos seus escritos, o apelo moral e didático direcionado aos fiéis é marcante. Assim, por meio de uma perspectiva comparativa e considerando o contexto histórico do período, analisaremos as representações dos marginalizados presentes nas hagiografias selecionadas, fazendo alguns apontamentos sobre o paralelo entre sua situação social e seu destino no pós-morte. Para um melhor entendimento da questão, recorreremos também às associações que são feitas nos textos entre os marginalizados e as personagens da Virgem e do Diabo, porque acreditamos são justamente elas que exemplificam os modelos de inclusão ou exclusão social nessas narrativas.

Abstract: In this article, we analyze two hagiographies written in the second half of the XIII century, known as *Milagros de Nuestra Señora* and *Liber Mariae*. Both were written in the kingdom of Castile, respectively, by Gonzalo de Berceo and Juan Gil de Zamora, clergy members with university education. However, the last was a Franciscan, who maintained relations with royalty, while the first was a priest with strong links with the monastic life. In their writings, the moral and didactical appeal directed to the Christians believers is also remarkable. Thus, through a comparative perspective and considering the historical context of the period, we will examine the representations of the

¹ Doutora em História Social (UFRJ). Professora do Instituto de História da UFRJ. Coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Bolsista PQ-CNPq. E-mail: andreafracao@terra.com.br

² Bolsista CAPES e Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada e do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. As reflexões aqui apresentadas vinculam-se ao projeto coletivo de pesquisa *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, registrado no Sigma-UFRJ n. 5013 e vinculado ao Grupo de Pesquisa Programa de Estudos Medievais. O primeiro volume da Coleção *Hagiografia e História* já se encontra disponível em www.ifcs.ufrj.br/~frazao/hh1.pdf. E-mail: thalles1107@gmail.com

marginalized present in the selected hagiographies, making some parallels between the place of the miracles, their social situation and their postmortem fate. For a better understanding of the question, we are also resorting to the associations that are made on the texts between the marginalized and the characters of the Virgin and the Devil, justly because they exemplify the models of inclusion or exclusion in these narratives.

Palavras-chave: Marginalizados – Diabo – Além – Hagiografia – Península Ibérica.

Keywords: Marginalized – Devil – After-life – Hagiography – Iberian Peninsula.

I. Introdução

Segundo a historiografia, no Ocidente, durante a Idade Média Central (sécs. XI-XIII), ocorreram significativas transformações demográficas, sociais, políticas, econômicas e culturais, que resultaram no surgimento de novos atores, práticas sociais e espaços de saber.³

Autores, como McEvedy e Jones, apontam que houve um significativo crescimento populacional, que sem alterar o caráter rural da população medieval, revitalizou demograficamente os centros urbanos.⁴ Nesses centros, surgiram ou passaram a se destacar novos agentes sociais, fundamentais para atender às demandas das novas relações sociais que começaram a se desenvolver. Alguns exemplos destes agentes são as proto-corporações de ofícios, os chamados burgueses (mercadores e/ou usurários), os universitários e os mendicantes.

O surgimento de novas relações e agentes sociais não deve ser definido por relações causais, ou seja, partindo da ideia que uma nova relação gerava um novo agente que, por sua vez, expandia a relação social que lhe originou e vice-versa. Portanto, neste trabalho, o foco de análise se concentra nas dinâmicas existentes entre relações e agentes sociais e não nas origens de cada um. Da mesma forma, relações ou agentes são dificilmente categorizados como somente culturais ou econômicas.

³ Cf. MONGELLI, L. M. (Org.). *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI - XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.

⁴ McEVEDY, Colin, JONES, Richard. *Atlas of World Population History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1978, p. 23.

Nesse sentido, segundo Le Goff, é interessante observar que tanto as proto-corporações de ofício quanto os burgueses surgem e passam a se destacar devido ao aumento da circulação de alimentos, riquezas e pessoas, passando rapidamente a serem eles os responsáveis por essas atividades. Tais atividades, ainda segundo Le Goff, acabaram por gerar impactos em áreas sociais bem distintas, como a cultura e a religião.⁵

Por meio da circulação de ideias proporcionada pelo aumento dos deslocamentos humanos (ocupação de mais terras para o plantio, viagens comerciais, peregrinações, etc...), documentada a partir do século XI, começam a aumentar as manifestações culturais e religiosas tanto clericais quanto laicas. Muitas serão imediatamente condenadas, como as heresias e os milenarismos. Outras serão enquadradas ou toleradas por um tempo, como o Carnaval, ou ainda, os diversos elementos do “renascimento folclórico”, iniciativa da nobreza laica.⁶ Por fim, alguns são postos a serviço da própria Igreja, caso das ordens mendicantes (franciscanos, dominicanos, etc...) e das universidades. Estas últimas, nos primeiros séculos de suas existências, colaboraram grandemente para o fortalecimento filosófico e teológico da ortodoxia.⁷

Diante de tantas mudanças, a Cúria Romana tentou estabelecer mecanismos de regulação para as relações sociais, intervindo sobre diversos aspectos da vida das pessoas, por exemplo, a organização do espaço rural e urbano, a legitimação ou a condenação da formulação de conhecimento, bem como a anuência de sua transmissão, limitações matrimoniais, sexuais e bélicas, etc..., como é possível concluir, por exemplo, da leitura dos cânones lateranenses.⁸ Isso porque, durante toda a Idade Média Central, mas principalmente no século XIII, a Igreja viveu o momento de auge de seu poder no período medieval, o que repercutiu na centralização do culto em torno da liturgia romana.

Não obstante, a Igreja encontrou obstáculos a suas tentativas de reformas internas e de regulamentação da sociedade. Aqueles que opuseram resistência às ações da Igreja foram, em diversas situações, apartados da sociedade, sendo

⁵ Cf. LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 71-75.

⁶ Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p.228-236.

⁷ Sobre o tema ver LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988; e VERGER, Jacques. *As Universidades Medievais*. São Paulo: UNESP, 1990.

⁸ Cf. FOREVILLE, R. (ed.). *Lateranense I, II y III*. Vitória: Eset, 1972 e *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973.

considerados marginais.⁹

Contudo, não era somente a Igreja que tentava ordenar a sociedade de acordo com seus interesses e concepções de mundo. No século XIII, em Castela, região da Península Ibérica que nos interessa particularmente, durante o reinado de Afonso X (1252-1284) também houve um processo de regulação, por meio da uniformização jurídica, que visou ordenar hierarquicamente todos os indivíduos do reino, de ambos os sexos, com seus respectivos direitos, deveres e penas específicas, do rei até o plebeu, passando pelos clérigos e pelos leigos, pelos muçulmanos e pelos judeus.¹⁰

Na Península Ibérica deste período, como apontam os testemunhos, também ocorreu uma significativa adesão ao impulso reformador eclesiástico papal, mesmo que o poder monárquico castelhano estivesse preocupado em criar uma legislação geral para todo o reino.¹¹ Logo, os poderes eclesiásticos e monárquicos, respectivamente, vistos como responsável pela observância dos preceitos divinos e como análogos no governo dos homens ao governo do universo por Deus, buscavam impor nesse reino normas de conduta, não só para cristãos, mas também para aqueles considerados marginais por excelência, como judeus e muçulmanos, por exemplo.¹²

Nesse contexto de transformação e regulamentação social, as hagiografias¹³ foram usadas expansivamente como ferramenta moral e didática direcionada

⁹ Para mais sobre os movimentos religiosos e as reformas da Igreja no século XII consultar BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. Na sociedade medieval, podemos 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 (cf. LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 179-181).

¹⁰ Para mais detalhes ver RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

¹¹ Podemos citar, por exemplo, a recepção das normativas de Latrão IV na diocese de La Rioja. Cf. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A cúria papal e a diocese de Calahorra: as transferências normativas do poder eclesiástico central ao local no século XIII. In: Fábio de Souza Lessa. (Org.). *Poder e Trabalho. Experiências em História Comparada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008, p. 59-84.

¹² Sobre as normativas afonsinas para judeus e muçulmanos ver DEVIA, Cecilia. *Disidentes y minorías religiosas en las Partidas de Alfonso X el Sabio*. Vigo: Academia del Hispanismo, 2009.

¹³ 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 (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.ufrrj.br/~frazao/hh1.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2011).

tanto ao clero, quanto aos leigos.¹⁴ Nesse tipo de literatura, os diferentes agentes sociais são apresentados como personagens juntamente com figuras sobrenaturais como Jesus, Maria, os santos e o Diabo. Aqueles que seguiam os padrões de conduta social defendido pela ortodoxia e pela monarquia castelhana são, nestes textos, costumeiramente associados às figuras santas. Por outro lado, os grupos marginalizados ou as práticas sociais mal vistas, pelos mesmos poderes, eram relacionados com o Diabo e seus demônios.

A lógica de inclusão ou exclusão presente nas hagiografias frequentemente separava os “bons” dos “maus”, isto é, aqueles que se mantinham dentro das normas dos que se opunham a elas, enviando-os para o Céu ou Inferno. Porém, é interessante destacar que, nestes textos, a separação no pós-morte era apenas uma continuação ou consolidação de uma segregação que perdurou durante toda a vida.

Tendo isso em vista, este artigo aborda, levando em conta o contexto histórico do período, como as relações de exclusão e inclusão presentes no discurso hagiográfico justificam a segregação social no mundo físico, legitimando-a através das dinâmicas correspondentes de separação no Além.

II. Os Milagros de Nuestra Señora e o Liber Mariae

Para discutir como se davam essas dinâmicas em Castela, no século XIII, abordaremos comparativamente¹⁵ os textos hagiográficos do tipo mariológico¹⁶ conhecidos como *Milagros de Nuestra Señora* (Mil), de Gonzalo de Berceo, e o *Liber Mariae* (LM), de Juan Gil de Zamora. Esses dois documentos são parte de um conjunto de obras de mesmo tipo que se difundiu por todo o Ocidente medieval.¹⁷ Ambos são considerados também narração de milagres,¹⁸

¹⁴ 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, 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: 31 mar. 2011.

¹⁵ Partindo das premissas de KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. *History and Theory*, Middletown, n. 42, p. 39-44, fev. 2003.

¹⁶ Os relatos deste tipo variam do *planctus mariae* (sofrimento perante as dores de Jesus) até sua intercessão junto a Cristo e/ou ao Diabo pela salvação das almas de seus devotos, ou ainda, a realização de milagres diversos. Nestes documentos encontram-se os últimos dois casos.

¹⁷ Especialmente nas regiões atualmente conhecidas como França, Inglaterra, Itália e

visto que são coletâneas de narrativas, cada uma com o relato completo de um milagre.

Os Mil foram concluídos por volta de 1253.¹⁹ Estão escritos em verso e em castelhano (no dialeto riojano). Provavelmente, são uma atualização de fontes latinas anteriores para o século XIII.²⁰ Compõem-se de uma introdução e mais 25 poemas. Os poemas foram escritos em La Rioja, reino de Castela, na Paróquia de Berceo e/ou no mosteiro de San Millán de la Cogolla.

No século XII, parte das doações que se destinavam ao mosteiro de San Millán desviou-se para outros centros de peregrinação, para as cidades e para a reorganização do clero secular de La Rioja. Assim, uma série de falsificações de documentos de ordem fiscal, nas décadas de 1220 e 1230, tentou recuperar

Alemanha (Cf. VÍLCHEZ, María Rosa. El Liber Mariae de Gil de Zamora. *Eidos*, p. 19-43, 1954).

¹⁸ Mesmo que os milagres sejam obrigatoriamente itens de qualquer hagiografia, faz-se uma distinção do tipo que ressalta esses acontecimentos sobrenaturais chamando-o de relatos de milagres. Nesses relatos podem ser incluídos os milagres atribuídos ao santo tanto antes quanto depois de sua morte. Definimos milagre de acordo com as noções cristãs, ou seja, sua autoria é sempre e unicamente atribuída ao poder de Deus, mesmo que seja realizado através de emissários seus (a Virgem, os santos, etc.). Por tanto, trata-se de um universo milagroso controlado, previsível e racionalizado pela ortodoxia, que limita suas condições de acontecimento e retém a autoridade para legitimá-lo. Apesar de rejeitar quaisquer outras fontes de manifestações sobrenaturais, atribuindo quase sempre sua autoria a forças diabólicas, esta visão considera que os mundos naturais e sobrenaturais se misturam cotidianamente sem rupturas ou atritos (LE GOFF, *O Maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985 p. 32-35).

¹⁹ Cf. DUTTON, Brian. The Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo. In: HAMILTON, Rita. *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*. London: Tamesis, 1976, p. 67-76.

²⁰ Existem dois manuscritos preservados escritos em latim que, devido a sua semelhança ao texto de Berceo, são tidos como prováveis fontes dos *Milagros de Nuestra Señora* e, por isso, foram levados em consideração durante a pesquisa. O primeiro é o manuscrito Thott da Biblioteca Real de Copenhagen, que contém o texto latino dos milagres, intitulado *Miracula Beate Marie Virginis*. Provavelmente, foi o texto utilizado por Berceo como fonte de seus escritos. Faltam, neste manuscrito, a introdução e o milagre XXIV. O milagre XXV na obra de Berceo aparece como o vigésimo quarto neste documento. Ele pode ser encontrado em CARRERA DE LA RED, Avelina e CARRERA DE LA RED, Maria de Fátima. *Miracula Beate Marie Virginis (Ms. THOT 128 de Copenhague): uma fuente paralela a los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, (Colección Centro de Estudios Gonzalo de Berceo, nº 19). O segundo, o manuscrito 110 da Biblioteca Nacional de Madrid. Nele falta a introdução e os milagres XXIV e XXV (Cf. KINKADE, Richard P. A New Latin Source for Berceo's Milagros: MS 110 of Madrid's Biblioteca Nacional. *Romance Philology*, n. XXV, p. 188-192, 1971).

as rendas perdidas, sem muito sucesso.²¹ San Millán também era um ponto de parada em uma das rotas de peregrinação a Santiago de Compostela. Como tal, passavam por ali pessoas de todos os grupos sociais e de muitas localidades.

Assim, as hagiografias que veiculavam as vidas dos santos locais ou milagres ocorridos na região, ampliavam o número de fiéis e, conseqüentemente, o prestígio e a arrecadação de bens (doações). Podemos dizer isso dos Mil, por ter sido redigido em castelhano e não em latim, como ainda era mais frequente no século XIII. Isto ampliava seu público alvo do meio eclesiástico ou dos letrados para todos aqueles que, peregrinando pelo Caminho de Santiago, passassem pelo mosteiro de San Millán. Tais fatores literários explicam a maior dramaticidade desta obra em comparação a seus antecessores latinos, indicando que eles eram destinados a leituras públicas.²²

Gonzalo de Berceo (1196-1264),²³ seu autor, também é riojano. Ele iniciou seus estudos no Mosteiro de San Millán de la Cogolla, onde foi criado. Berceo foi ordenado clérigo secular, mas não monge. Há indícios de que tenha cursado a Universidade de Palência. Consideramos que a essa formação se devam os conhecimentos jurídicos, o domínio do latim usado na tradução dos milagres marianos para a língua romance, de recursos literários de retórica e sermonística, da *cuaderna vía* (métrica medieval de estrofes de quatro versos com quatorze sílabas), que são perceptíveis em seus textos.²⁴

O LM é a primeira parte do livro conhecido como *Liber Ihesu et Mariae*. Está datado entre 1278 e 1284,²⁵ foi redigido em latim, na forma de prosa. Divide-

²¹ A principal delas seria a dos Votos a San Millán, que obrigava os povoados de Castela e de parte de Navarra a pagar um tributo anual ao mosteiro.

²² Cf. BAEYENS DE ARCE, Alberto. El mortal Enemigo: el Diablo en la obra de Gonzalo de Berceo. *Memorabilia: Boletín de Literatura Sapiencial*, València, n. 6, 20. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/memorabilia/memorabilia6/mortalenemigo.htm>. Acesso em: 31 mar. 2011.

²³ Outros documentos medievais de sua autoria: *Hinos, Vida de San Millán de la Cogolla, Vida de Santa Oria, Vida de Santo Domingo de Silos, Martirio de San Lorenzo, Duelo de la Virgen e Loores de Nuestra Señora*.

²⁴ Sobre *cuaderna vía*: ANCOS, Pablo. Los poemas en cuaderna vía del siglo XIII como textos cerrados y obras abiertas. *Revista Romance Quarterly*, n. 56, p.154-169, 2009 e GRANDE QUEJIGO, Francisco Javier. Formulismos Expresivos en el cierre de la Cuaderna Vía. *Anuario de Estudios Filológicos*, v. XXIX, p.119-140, 2006.

²⁵ Supostamente Juan Gil teria tomado contato com narrativas de milagres marianos quando esteve em Paris, mas não se conhece nenhum documento que tenha sido confirmado como fonte do *Liber Mariae*. Os originais do mesmo foram perdidos no séc. XVIII. A cópia Ms. 9503, que está na Biblioteca Nacional de Madrid, é da virada do séc.

se em 16 tratados, totalizando 88 milagres.²⁶ Muitos destes são versões de milagres também narrados por Berceo. Seu local de redação é o Convento Franciscano de Zamora, Castela.

Zamora é conhecida por guardar os restos mortais de Idelfonso de Toledo, santo visigodo intimamente ligado ao culto mariano. Como a cidade também fica próxima ao Caminho de Santiago de Compostela, as narrativas do LM provavelmente tinham as mesmas finalidades propagandísticas que as dos Mil.

Sua autoria é atribuída a Juan Gil de Zamora (1241-1318),²⁷ natural da cidade homônima. Formado em Teologia pela Universidade de Paris, ele assumiu o cargo de professor no *studium* e foi custódio do convento franciscano de sua cidade natal. Foi também diácono da paróquia de Santo André. Em 1295 tornou-se vicário e, depois, ministro da Província Franciscana de Santiago. Foi colaborador de Afonso X, atuando como “*scriptor*”, secretário régio e preceptor do futuro rei Sancho IV.²⁸ Juan Gil possuía, ainda que reduzido, certo grau de influência na corte, apoiando Sancho IV na sucessão real contra os filhos de Fernando de la Cerda, seu falecido irmão mais velho.

As versões de Juan Gil dos milagres marianos são concisas e sintéticas, demonstrando maior fidelidade do autor às fontes que recorreu para escrever sua obra. Tendo sido composta em latim e levando-se em conta as funções desempenhadas por Juan Gil dentro da Ordem dos Frades Menores, podemos arriscar dizer que seu um público-alvo era mais restrito: incluía os letrados e o clero, sobretudo os seus alunos franciscanos. Contudo, é possível pensar que tais materiais foram compilados para serem incorporados pelos eclesiásticos em seus sermões. Ou seja, ainda que por meios distintos, Juan Gil e Berceo compartilham o intuito de divulgar textos que visavam à correção moral do

XIII para o XIV, estando quase completo, exceto por três páginas que foram extraviadas. Já a cópia Ms. 957 está na Biblioteca do Palacio, Madrid, porém contém apenas a primeira parte do *Liber Ihesu et Mariae*, ou seja, o *Liber Ihesu*.

²⁶ Gil reúne um maior número de narrações de milagres do que Berceo, ainda que compondo relatos mais breves. Salientamos que tanto uma versão mais longa quanto uma mais curta são compostas por escolhas do que manter, acrescentar, retirar e, principalmente, alterar. E a compreensão destas escolhas só se dá à luz do contexto histórico. Trabalhando-as comparativamente, pode-se acurar a percepção destas escolhas e possíveis questionamentos que elas possam suscitar.

²⁷ Provavelmente nasceu antes de 1229, Gil de Zamora também compôs os seguintes documentos medievais: *Vita Sancti Isidori Agricolae*, *De praeconiis Hispaniae*, *Liber illustrum personarum* e, *Legendae sanctorum et festivitatum aliarum* (Cf. PÉREZ-EMBID WAMBA, J. *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León (Siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002. p. 354-361).

²⁸ Para quem escreveu, entre 1274 e 1282, o espelho de príncipes *De praeconiis Hispaniae*.

clero e dos fiéis.

A tradição mariológica foi muito importante no período medieval, quando muito da teologia mariana se consolidou, como as discussões a respeito da concepção, da sua maternidade e da sua virgindade. Maria, tida como esposa e mãe de Cristo, mediadora e salvadora dos homens no contato com Deus, acabou por ser confundida com a própria Igreja como instituição. O culto mariano teve um primeiro impulso na antiguidade, mas sofreu uma grande expansão nos séculos XII e XIII, impulsionada pelos monges beneditinos de Cluny e Cister. 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. Assim, a fé e a 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 já citado Idelfonso de Toledo, personagem do primeiro milagre dos Mil e do LM, escreveu um famoso tratado em defesa da virgindade de Maria ainda no século VII. No Monastério de *San Millán*, as relíquias do santo padroeiro eram preservadas em um altar destinado à Maria. A tradição mariológica não apenas inspirou os autores a escreverem suas obras, como proporcionou mais uma oportunidade de propaganda de seus lugares de origem aos romeiros do Caminho de Santiago.

Vale destacar que, em seus escritos, Berceo e Juan Gil não se confrontam com a ortodoxia mariológica. Pelo contrário, as semelhanças entre eles e a visão aceita pela Igreja sobre o tema são muitas: ambos ressaltando a sua pureza, o seu caráter materno (de Cristo, conseqüentemente de Deus e da humanidade), e a sua função de advogada da humanidade, que defende de acordo com a fé e as obras de cada um.

A formação universitária certamente também marcou bastante a ambos no momento de composição de suas obras, proporcionando-lhes recursos técnicos. E, muito provavelmente, a fusão dos ideais de obediência monástica (que Berceo advoga) ou de humildade franciscana (da parte de Juan Gil) com os estudos universitários, explica a proximidade com a ortodoxia. Acreditamos que disto derive a consonância de suas concepções com as de pensadores proeminentes como Bernardo de Claraval, Agostinho e Tomás de Aquino.

Portanto, Maria figura nessas narrativas como a representante da conduta moral que leva ao pertencimento no corpo social legitimado ou à sumária marginalização devido às práticas condenadas que, como veremos, são

associadas ao seu rival, o Diabo.

III. Este e O Outro Mundo como cenário das narrativas milagrosas

Como já destacamos, mesmo sendo mais curtos, Juan Gil apresenta no LM uma quantidade muito maior de narrações de milagres do que Berceo no Mil. Por isso, devido ao tamanho limitado deste artigo e nosso intuito de analisar comparativamente as duas fontes, vamos nos restringir aqui somente às narrativas constantes nas duas obras. A seguir apresentamos uma breve síntese das narrativas, listadas de acordo com sua numeração e títulos que figuram na edição dos Mil:

- I. **La casulla de San Ildefonso** – Maria aparece para Ildefonso, com o livro escrito por ele em defesa da sua virgindade, e lhe dá uma batina celestial. Depois, ela volta para punir o sucessor dele, que julgou ter merecimento para usá-la.
- II. **El sacristán fornicario** – Consegue a ressurreição do sacristão impudico que era seu devoto, depois de livrar a sua alma do poder dos demônios.
- III. **El clérigo y la flor** – A Virgem conserva incorrupto o cadáver de um clérigo devoto seu, mesmo depois de 30 dias enterrado em local impróprio por seus companheiros; uma flor surge da boca do defunto.
- IV. **El premio de la Virgen** – Maria aparece a seus devotos e promete-lhes o paraíso.
- V. **El pobre caritativo** – Maria usa o exemplo do pobre caridoso para fazer promessas de paraíso aos fiéis.
- VI. **El ladrón devoto** – Impede a morte de um ladrão que era seu devoto, primeiro enforcado e depois decapitado.
- VII. **El monje y san Pedro** – Realiza a ressurreição de um monge pecador devoto de São Pedro, a pedido deste santo.
- VIII. **El romero de Santiago** – Ordena a ressurreição de um peregrino que, ludibriado pelo Diabo, castrou-se e suicidou-se em seguida.
- IX. **El clérigo ignorante** – Maria aparece ao bispo e o ameaça para que ordene a um clérigo ignorante que reze a única missa que este sabe: a dela.
- X. **Los dos hermanos** – Obtém a ressurreição de Esteban por 30 dias, depois de livrar a alma dele do poder de demônios.
- XI. **El labrador avaro** – Só de ouvir o nome de Maria, os demônios deixam livre a alma de um fazendeiro ganancioso.
- XII. **El prior y el sacristán** – Maria translada um Prior do inferno para o céu.
- XIII. **El nuevo obispo** – Aparece a um homem piedoso e por meio dele ordena aos habitantes de Pávia que nomeiem bispo a Jerônimo,

devoto dela.

- XIV. **La imagen respetada** – Um incêndio devastador queima uma igreja, porém o fogo poupa a imagem da Virgem Maria.
- XV. **La boda y la Virgen** – A Virgem repreende e ameaça um clérigo devoto seu, no dia do casamento dele. Depois disso, o padre deixa sua esposa e se recolhe a um local secreto sob a proteção de Maria.
- XVI. **El niño judío** – Um menino judeu atirado a um forno pelo próprio pai, porque havia comungado, é protegido das chamas pela Virgem. Este é o único milagre em que o pecador, ou seja, o judeu pai do menino, não é redimido.
- XVII. **La iglesia profanada** – Maria apaga o fogo que ardia sem queimar três cavalheiros que profanaram uma igreja matando um homem no seu interior.
- XVIII. **Los judíos de Toledo** – Maria é ouvida do Céu reclamando dos judeus de Toledo, incitando os moradores da cidade, que, junto com ela e Cristo, prendem ou matam a estes.
- XIX. **Un parto maravilloso** – Salva uma mulher de se afogar e esta dá a luz sem dor no mar.
- XX. **Un monje borracho** – Ela enfrenta três vezes o Diabo para proteger seu monge bêbado, que, uma vez livre de perigo, recebe cuidados maternos de Maria e é ordenado a se confessar no dia seguinte.
- XXI. **La abadesa preñada** – Maria ajuda uma abadessa a dar à luz sem dor e ordena aos anjos que entreguem o bebê aos cuidados de um eremita. Ao crescer o menino se torna um importante membro do clero.
- XXII. **El naufrago salvado** – Não permite que um naufrago se afogue.
- XXIII. **La deuda pagada** – A Virgem, juntamente com Cristo, pagou a dívida.
- XXIV. **La iglesia robada** – Os ladrões perdem sua memória e ao pároco local é revelado o paradeiro da imagem roubada da Virgem.
- XXV. **El milagro de Teófilo** – Maria aparece a Teófilo, vigário que fizera um pacto com o Diabo, perdoa sua infidelidade e faz com que Cristo o perdoe também. Maria lhe entrega o contrato que este fez com o Diabo em sua última aparição.

Estas narrativas, no LM, divergem vez por outra apenas em detalhes, que embora muito interessantes, não serão apresentadas e discutidas neste artigo. Nosso interesse, neste trabalho, é a relação entre os lugares onde ocorrem as ações das narrativas, dos personagens com Maria e o Diabo e Demônios e o local em que vivem no Além. Assim sendo, de acordo com os lugares, podemos classificar os milagres da seguinte forma:

1. No Céu: milagres VII, VIII e X.
2. No Inferno: milagre XII.

3. Em um espaço indeterminado: milagres II e XI.
4. Na Terra: milagres I, III, IV, V, VI, IX, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII e XXIV.
5. Em mais de um espaço: milagre XXV.

Os milagres que se passam em um espaço indeterminado são aqueles que ocorrem durante o embate entre as forças divinas e demoníacas por uma alma. Como se concentram no clímax dessas cenas, os narradores não especificam o lugar onde elas acontecem.

Comparando a lista das sinopses dos milagres com a dos lugares onde ocorrem, podemos constatar que os milagres que ocorrem no céu são os mesmos que terminam com o retorno da alma do pecador ao seu corpo. Assim, estas personagens retornam ao espaço terrestre para cumprirem as penitências devidas e levarem uma vida condizente com os padrões morais dos discursos hagiográficos. Dessa maneira, quando eles morrerem de fato poderão ir para o Céu, lugar que lhes era interditado antes devido sua condição de pecadores. A personagem pecadora ganhar uma segunda chance para voltar à vida e se redimir também é o desfecho nas narrativas que se passam nos locais indeterminados.

Os milagres que se passam, ao menos em parte, no Inferno são o XII e o XXV. O milagre XII conta como a fé de um sacristão consegue que a alma de um prior seja trasladada do Inferno para o Céu. No de número XXV, Maria convence Jesus a ir até o Inferno para tomar do Diabo o contrato que Teófilo, o vigário invejoso, firmara com ele. É mencionado que, apesar de trabalhoso, Jesus e Maria tem autoridade plena para fazer esse tipo de incursão. O Diabo, por sua vez, não tem acesso ao Céu. Portanto, mesmo o Inferno sendo o destino de todos os condenados, ou seja, o lugar sobrenatural destinado aos marginalizados, as forças que detém a autoridade nos mundos do além ainda governam o destino daqueles que para lá foram (ou iriam). Inclusive, revogando as determinações de exclusão que elas impuseram previamente.

Os milagres que se passam na Terra são a maioria e estão vinculados ao que ocorrerá no Além. Isto é, ou acontece a correção moral de uma personagem que ainda não falecera, ou, através do exemplo das benesses que Maria concedeu a um devoto seu, há a exortação de uma comunidade ou do leitor a também se devotarem a ela. A devoção varia em graus. Existem casos extremos, como o do ladrão, cuja única virtude era ser devotado à Virgem. Porém, geralmente o ato devocional deve ser acompanhado por certas observâncias morais prescritas de acordo com o teor de cada relato.

Os marginalizados, ou seja, aqueles que estão à margem das normas morais estabelecidas pela ortodoxia, têm o seu acesso negado aos espaços de salvação. Para poderem entrar no Céu devem estar seguindo estas normas. Qualquer esperança de chegar ao céu burlando essa norma vem da devoção que a personagem humana possa ter à Maria. Ela protege os personagens justos, reeduca os que são verdadeiros devotos, mas estão em pecado e, nos casos extremos, garante uma segunda chance de voltar a vida na Terra para que os pecadores possam se redimir.

Em nossa análise, a Terra é o espaço de testes, onde os seres humanos, de acordo com suas ações, são classificados como bem-vindos ou não ao corpo social e espiritual, é esta a razão dela ser o palco da maioria das narrativas. Ela é o único local onde os marginalizados podem se misturar com as demais pessoas. Apesar de todas as tentativas de segregação já neste mundo, como por exemplo, roupas e/ou bairros distintos para judeus ou praticantes de determinada profissão, muitas ainda são as situações em que podem ocorrer contatos.

A possibilidade de retornar à vida terrena também se deve à ausência nestas narrativas de um lugar sobrenatural intermediário de redenção entre o Céu e o Inferno, o Purgatório, do qual falaremos adiante.

Por sua vez, o Inferno, lar e senhorio do Diabo, o primeiro entre os marginalizados, é o único destino permitido aos marginalizados que já não possuem mais nenhuma esperança de remissão. Logo, a própria lógica da salvação é uma lógica de interdição de espaços. Só que no mundo sobrenatural ela se dá de forma definitiva e, exceto por intervenção de eventos milagrosos, irremediável. De acordo com a conduta moral terrena, aqueles que são considerados marginalizados têm negada a sua permissão de entrar no Céu e são enviados para o Inferno. No caso das obras analisadas, este seria o destino do prior do milagre XII e de Teófilo no milagre XXV e foi o destino do pai do menino judeu no Milagre XVI.

IV. O Aqui e o Além na Idade Média

Cabe ressaltar que, na Idade Média, o Aqui e o Além não eram considerados como separados, formavam um espaço único contínuo.²⁹ Por isso, nestas

²⁹ Para maiores exemplos e explicações sobre estas duas matérias ver, respectivamente, SCHMITT, Jean-Claude. Os vivos e os mortos na sociedade medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 e LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São

narrativas, o milagroso não é a simples aparição da Virgem. É o seu poder de alterar as determinações naturais do destino dos homens que faz dela uma potência miraculosa. A naturalização destas dimensões espaço-temporais, bem como o entendimento teleológico que se faz delas, constitui o cerne da legitimação da exclusão social dos marginalizados ou da salvação dos obedientes à ortodoxia. Isso porque ela acaba também por naturalizar o pertencimento dos dois grupos aos espaços a que são destinados. Céu e Inferno são espaços definidos em suas características desde os primórdios da Criação, logo, nessa lógica de salvação que considera a conduta moral terrena como entrada para estes lugares, um grupo marginalizado só poderia se salvar se mudasse de conduta, convertendo-se. Não há a possibilidade do Céu ou do Inferno mudarem, exceto, é claro, que alguma pressão social exercida sobre a ortodoxia faça com que ela altere a geografia do Além.

Esse é o caso do Purgatório, que segundo o estudo de Jacques Le Goff,³⁰ tornou-se uma crença cristã na segunda metade do século XII. A instituição do Purgatório atendia a uma demanda por salvação cada vez maior feita por agentes sociais que subsistiam empreendendo atividades mal vistas, caso dos burgueses e usurários por exemplo. Como lugar intermediário, ele evitava a condenação tácita destes grupos. Mesmo assim, ele só era destinado aos cristãos. Outros grupos marginalizados que não fizessem parte da Cristandade, como judeus e muçulmanos, tinham como destino apenas o Inferno.³¹

Isso porque, no período medieval, consideravam-se coincidentes o corpo social político e o corpo social religioso, amalgamados sob a noção de Cristandade. Portanto, qualquer um que se levantasse contra os planos de Deus era uma ameaça potencial para a sociedade temporal ou, ao contrário, qualquer um que fosse inimigo da fé era também um perigo para a ordem social.

As duas obras aqui analisadas se baseiam em fontes latinas anteriores ao século XII, e talvez por ainda ser uma formulação tão recente, ou os autores não as conhecessem bem, ou não tenham achado interessante incluí-las nos

Paulo: EDUSC, 2005.

³⁰ Cf. LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1981.

³¹ Os critérios para se entrar no Purgatório eram três: ter cometido apenas pecados “veniais”, isto é, não ser culpado de nenhum pecado “mortal” (irremediável); os sufrágios (preces e oferendas) feitos por alguém para abreviar a pena no Purgatório; e a compra de indulgências em dinheiro. Note-se que o Purgatório é um lugar de correção, ou se ascende para o Céu ou se permanece nele, não se pode descer para o Inferno.

seus textos, para manterem-se fiéis às suas fontes. Isso explica também porque muitos pecadores e marginalizados nos milagres são sentenciados a voltarem à vida na Terra. Por sua condição de pecadores, sua entrada no Céu era vetada e como não havia um lugar no Além nestas obras como o Purgatório para onde eles pudessem ser enviados, eles precisam voltar a Terra para se redimir.

Na análise que fizemos, destacamos que os padrões de conduta são determinantes para considerar quem era ou não marginalizado e conseqüentemente quem iria para o Céu o Inferno. Esses padrões de conduta consistiam nos valores morais eclesiásticos. Porém, esta moral³² estava desacreditada pela sociedade em geral, principalmente devido à ostentação da riqueza dos mosteiros e igrejas e exemplos de má conduta moral e sexual dos eclesiásticos, como os muitos que aparecem nos milagres. A função de sacerdotes – pregadores que levam os ensinamentos cristãos às pessoas – e dos monges – “médicos das almas”, responsáveis pelas orações que deveriam salvar a todos os membros da sociedade – estavam enfraquecidas, abrindo espaço para outras tentativas de salvação.

Nos séculos XII e XIII, muitas respostas às demandas abertas por essa situação dos eclesiásticos partiram de formas de religiosidade alternativas às convencionais. Tais formas de religiosidade, de forma geral, enfatizavam a pregação e a vida baseada no exemplo dos apóstolos. Individual ou coletivamente, originavam-se dentro da Igreja ou até mesmo de fora, por meio de iniciativas laicas. Dependendo da sua relação com os dogmas da ortodoxia e sua submissão às determinações do clero, poderiam ser permitidas e até institucionalizadas, ou condenadas como as heresias e/ou milenarismos. Os maiores exemplos do primeiro caso são as próprias ordens mendicantes. No segundo, os adeptos destas formas de religiosidade eram considerados marginais, ou pior, eram vistos como agentes de Satã por atacarem à Igreja.

Portanto, um discurso de ampla veiculação, que enaltecesse os monges e mendicantes, cumpria vários papéis. Captar novos devotos para os santos locais, atraindo doações e prestígio frente às outras casas era um deles. No caso específico de Berceo, reerguer os decadentes prestígio e economia do Mosteiro de San Millán de La Cogolla. Podiam ainda, responder às severas críticas feitas às instituições monacais, pelas novas formas de religiosidade dos séculos XII-XIII, já aproveitando para taxá-las como marginalizadas ou não, relacionando-as, respectivamente, com a Maria ou com o Diabo, ou especificando qual o destino espiritual (Céu ou Inferno) das personagens que

³² E também sua faceta mais rígida, a moral monástica, um dos pontos centrais da narrativa de Berceo.

eram suas adeptas. Para os mendicantes, como Juan Gil, as virtudes morais defendidas eram as mesmas, isto é, a pobreza, a humildade, a obediência e a castidade.

Porém, o diferencial se dava na hora de colocá-las em prática. Os mendicantes possuíam uma postura mais voltada para o mundo do século, como se vê na sua função de pregação exercida nas cidades e na mobilidade dos membros entre os diversos conventos. Como franciscano e professor, Juan Gil, mesmo tendo escrito o LM em latim, provavelmente o concebera como uma forma de fornecer material de pregação para seus alunos do *studio*. Todavia, mesmo que supostamente uma obra em latim não alcançasse um público tão vasto quanto de uma obra em língua romance, continua presente a intenção de propagar os valores morais citados e as consequências de não observá-los.

Alógica de salvação presente nestas hagiografias é uma lógica de exclusão. Tão certa quanto à de Lúcifer, personagem que comumente está relacionado com os marginalizados e às práticas sociais mal vistas pelo poder eclesiástico e monárquico. Deter-se um pouco nas representações desta personagem no período é importante para compreender porque os marginalizados compartilhavam com ela o mesmo destino e interdições espaciais no Além.

O Satã³³ de Berceo ou de Juan Gil de Zamora não é resultado de extenuantes exercícios de reflexão teológica. Ele é produto das finalidades que subjazem a configuração do texto hagiográfico, no qual ele desempenha seu papel atendendo determinadas demandas sociais para as quais este tipo de literatura foi criado.

Dentro de um contexto histórico de perda de prestígio social e econômico das

³³ O Diabo seria uma metáfora para o Mal, cujas características arquetípicas comporiam um anti-modelo, isto é, um contraste frente a Cristo, à Virgem (sua adversária mais proeminente) e aos santos, como uma cartilha de como não proceder (Cf. RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Editora Madras, 2003). Esquivamente definido na tradição cristã quanto à sua forma e à atribuição dos seus poderes, seja na teologia, na literatura ou nas artes plásticas (Cf. KELLY, Henry Ansgar. *Satã – uma Biografia*. São Paulo: Globo, 2008), o Diabo funcionava como uma espécie de máscara sem rosto, devido ao seu poder de polimorfia (mudar de forma), que poderia ser imposta a qualquer pessoa ou grupo que afrontasse o *status quo*; ou seja, era visto como Outro indesejado (Cf. LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998). O processo de *demonização* desses indivíduos ou grupos seguia um padrão repetitivo, geralmente com a ortodoxia atribuindo-lhes práticas religiosas, quase sempre inverossímeis, que ultrapassavam os limites da sexualidade, violência e legitimidade aceitas no seio da sociedade (STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003).

ordens religiosas monásticas, Lúcifer não seria como Maria. Isto é, um apelo direto à devoção ligada às instituições cenobíticas de La Rioja, captando recursos necessários para a manutenção e glória dessas instituições. Porém, como antagonista de Maria, ele se transforma em uma poderosa ferramenta didática e pedagógica de educação dos monges, que sofriam sérios questionamentos e críticas da parcela laica da população, neste momento, em maior ou menor grau, por toda a Europa.

O clero secular também passava pelo mesmo processo, ambos possuíam dificuldades de responder às críticas feitas a respeito de sua luxúria (desvios sexuais, ostentação de bens materiais, venda de indulgências ou outros favores religiosos). Com o intuito de educar e alertar os cristãos em geral e principalmente o clero, Gonzalo amplifica um conjunto de narrativas latinas anteriores que tem muito a dizer sobre como os bons (eclesiásticos e leigos piedosos) podem ser recompensados pela obediência às normas da Igreja e que destino terrível os maus (clérigos e leigos ímpios, judeus) podem sofrer.

Lúcifer nas mãos dos mendicantes também poderia servir como parte de uma propaganda das instituições eclesiásticas como um todo ou da ordem franciscana em particular, mas seu uso era mais interessante como uma resposta às demandas religiosas urbanas, figurando nos sermões, ameaçando de danação os cidadãos que insistissem em ignorar as normas de conduta defendidas pela Igreja.

Satã, como uma ameaça para aqueles que se rendiam às práticas sociais consideradas desviantes, era um instrumento de retórica valiosíssimo nas mãos de um hagiógrafo hábil. Graças ao seu poder de polimorfia, Lúcifer é sacado para as narrativas nas mais diferentes formas e apresentações, atendendo a qualquer que seja a necessidade do escritor. Porém, o objetivo principal parece ser condenar e expurgar somente os vícios e não as pessoas, daí o contraste de Satã com a figura maternal da Virgem. Se Satã tem que intimidar, ele também tem que ser derrotado, sempre deixando bem claro sua limitação. Por isso, Satã, mesmo sendo ameaçador para o gênero humano, não é páreo para a autoridade de Maria.

Quanto ao retrato que fazem dos marginalizados, estas duas hagiografias procedem da mesma maneira. Como já pontuamos, na Idade Média, o corpo político não é desassociado do corpo religioso, assim, existem duas formas de estar à parte da sociedade, ou seja, ser um marginal Aqui e no Além.

Em relação aos judeus e muçulmanos, o tratamento é similar: nas hagiografias,

basta que demonstrem sua fé, amor e obediência à Virgem para serem redimidos. Neste sentido, até o menino judeu, do milagre XVI, pôde se salvar por estar fascinado pela Virgem e ter aceitado o sacramento da comunhão, o que simboliza sua integração com a comunidade cristã, apesar de não ter sido batizado.

Isso nos leva a atestar que nestes textos, ainda que existam diversas formas de cair em pecado e se alijar da sociedade, só existe uma para se redimir: seguir a Virgem Maria. Ou seria a Igreja? Mesmo que deixemos de lado as formulações teológicas de associação entre a Igreja e Maria, as atitudes e falas da Virgem nos milagres são ordens e ações totalmente submetidas aos padrões ortodoxos.

Dessa forma, marginalizados e Diabo são aproximados pelo espaço que ocupam em relação à sociedade político-espiritual, ou seja, o lado de fora, do indesejado, do subversivo, daquele que vai contra os padrões seja nesse ou no outro mundo. Não obstante, Satã só age sobre aqueles que já estão em pecado, não importando se for por influência externa sua ou se por livre-arbítrio do pecador. A relação Diabo/Marginalizados é um reforçador da condição de afastamento social destes, que ocorre já neste mundo, mas encontra fundamentação nas crenças sobre o Além, que legitimam as atitudes excludentes, repressivas e violentas tomadas contra eles.

Contudo, se uma pessoa muitas vezes não escolhia estar na condição de marginalidade, podia pelo menos escolher sair. E, para tanto, precisava apenas manter a obediência aos dogmas e determinações da Igreja, personificados na personagem de Maria presente nos Mil e no LM.

V. Conclusão

Como vimos, em Mil e LM, as ações miraculosas ocorrem em diferentes espaços, incluindo o Além – céu o inferno. Nestas obras, o destino das personagens humanas – seja temporário ou para toda a eternidade - depende da devoção à Maria e o seguimento dos preceitos cristãos difundidos pela Igreja. É este fato que diferencia quem vai ter uma segunda chance, vai para o Céu ou para o Inferno. Neste sentido, podemos afirmar que estas obras hagiográficas são um instrumento de controle social pautado em uma espécie de “reforço positivo”, já que oferecem uma saída, exemplificada nas diferentes narrativas, para o perigoso território de atuação de Satã e ir para o do seguro – e pleno de recompensas – campo de atuação da Igreja. Desta forma, as obras insistem em destacar que se o Diabo é enganador, acusador e até violento, Maria é amorosa, acolhedora, e protetora.

Nos milagres analisados não figuram hereges ou muçulmanos. Só judeus. Só um judeu é recebedor de um milagre: o menino que apesar de não ser cristão havia comungado. Seu pai não recebe perdão e morre. Contudo, em nossa interpretação, ele não recebeu a redenção não porque era judeu, mas porque não se submeteu à Virgem e à Igreja.

As relações entre pecadores, marginalizados e destinação no Além nas hagiografias analisadas possuem ainda outras finalidades em relação a moral eclesiástica. Elas servem para reforçar a defesa às críticas sofridas pelas ordens monásticas e pelo clero secular, ou endossar a pregação e o novo modo de vida religiosa das ordens mendicantes. Todos os eclesiásticos que figuram nos relatos encontram a redação.

Assim, nos relatos, as personagens se associam à Virgem ou ao Diabo, caminhando para a salvação ou marginalização. Contudo, as narrativas reforçam que mesmo que uma associação com o Diabo tenha sido sacramentada, como fez Teófilo, protagonista de um dos milagres já citado, existia sempre a possibilidade de salvação.

Esta possibilidade de salvação para todos e a qualquer momento acaba por ocupar diversas funções na lógica da narrativa e explicam os dinamismos e interconexões entre os espaços terreno e do Além. Em primeiro lugar, reforçam a moral cristã, que, no século XIII, servia como parâmetro de controle social e como base de argumentação para condenar quem fosse considerado como inimigo ou indesejado pela Igreja ou pela Monarquia. Em segundo, respondiam às novas demandas sociais ligadas à revitalização urbana

e ao incremento do comércio e atividades bancárias: mesmo que se desviando dos ensinamentos da Igreja em vida, havia a esperança da redenção antes do momento final. Por fim, tais relatos abriam espaço para que os pecados cometidos pelos próprios eclesiásticos fossem vistos pela população em geral como remediáveis.

Fontes

- CARRERA DE LA RED, Avelina e CARRERA DE LA RED, Maria de Fátima. *Miracula Beate Marie Virginis (Ms. THOT 128 de Copenhague): uma fonte paralela a los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2000. (Colección Centro de Estudios Gonzalo de Berceo, nº 19).
- GONZALO DE BERCEO. *Los milagros de Nuestra Señora*. Edición y notas de Jorge Garza Castillo; prólogo y presentación de Francesc L. Cardona. Barcelona: Edicomunicación, 1997.
- _____. *Milagros de Nuestra Señora*. Texto íntegro en versión de Daniel Devoto. Madrid: Castalia, 1984.
- _____. *Milagros de Nuestra Señora*. Edición de Michael Gerli. 13ª ed. Madrid: Cátedra, 2006.
- JUAN GIL DE ZAMORA. *Milagros de Santa María del "Liber Mariae"*. Edición de Francisco Rodríguez Pascual. Zamora: Semuret, 2007.

Bibliografia

- ANCOS, Pablo. Los poemas en cuaderna vía del siglo XIII como textos cerrados y obras abiertas. *Revista Romance Quarterly*, Lexington, n. 56, p.154-169, 2009.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.
- BAEYENS DE ARCE, Alberto. El mortal Enemigo: el Diablo en la obra de Gonzalo de Berceo. *Memorabilia: Boletín de Literatura Sapiencial*, València, n. 6. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/memorabilia/memorabilia6/mortalenemigo.htm>. Acesso em: 31 mar. 2011.
- BERLIOZ, Jacques et all. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel. *Genero y composición de los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/cachoblecuageneroycomposicionmilagrosberceo.htm>. Acesso em: 17 mar. 2011.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2 ed. Lisboa: Difel, 2002.
- DEVIA, Cecilia. *Disidentes y minorías religiosas en las Partidas de Alfonso X el Sabio*. Vigo: Academia del Hispanismo, 2009.
- DUTTON, Brian. The Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo. In: HAMILTON, Rita. *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*. London: Tamesis, 1976. p. 67-76.
- FOREVILLE, R. (ed.). *Lateranense I, II y III*. Vitória: Eset, 1972.
- _____. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973.
- GARCÍA, Juan Francisco. *Hacia una nueva clasificación de los Milagros de Berceo*.

- Kaleidoscopio*, Puerto Ordaz, v. 3, n. 6, p. 126-141, julho-dezembro, 2006.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Historia del Concilio IV Lateranense de 1215*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 2005.
- GARIANO, Carmelo. *El enfoque estilístico y estructural de las obras medievales*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968. Colección Aula Magna.
- GRANDE QUEJIGO, Francisco Javier. Formulismos Expresivos en el cierre de la Cuaderna Vía. *Annuario de Estudios Filológicos, Cáceres*, v. XXIX, p.119-140, 2006.
- KELLY, Henry Ansgar. *Satã – uma Biografia*. São Paulo: Globo, 2008.
- KINKADE, Richard P. A New Latin Source for Berceo's Milagros: MS 110 of Madrid's Biblioteca Nacional. *Romance Philology*, n. XXV, p. 188-192, 1971.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. *Hystory and Theory*, Middletown, n. 42, p. 39-44, fev. 2003.
- LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- _____. *Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *O Maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1981.
- _____. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ____ e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. 2 v.
- LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. La Tradición Mariológica en Berceo. In: GARCÍA TURZA, Claudio (coord.). *Jornadas de Estudios Berceanos, 3, Logroño y Monasterio de Cañas, 3-5 dezembro de 1979. Atas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1981. p.113-128.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo*. São Paulo: Bom Texto, 2004.
- PASTOR GARCÍA, Juan Tomás. Juan Gil de Zamora. In: FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano y VELÁZQUEZ CAMPO, Lorenzo (coord.). *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*. Valladolid, 1997. p. 57-70.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, J. *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León (Siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002. p. 354-361
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- RICO MANSILLA, Agustín. *En torno a Gonzalo de Berceo: Los "milagros de Nuestra Señora" y el culto a la Virgen*. Biblioteca Gonzalo de Berceo, Abril, 2004. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/arm/ricomansilla.htm>. Acesso em: 03 dez. 2010.
- RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan Antonio. *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 1999. (Colección Centro de Estudios Gonzalo de Berceo, 17).
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*. São Paulo: Editora Madras, 2003
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A cúria papal e a diocese de Calahorra: as transferências normativas do poder eclesiástico central ao local no século XIII. In: Fábio de Souza Lessa. (Org.). *Poder e Trabalho. Experiências em História Comparada*. Rio de

- Janeiro: Mauad, 2008. p. 59-84.
- _____. (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: 31 mar. 2011.
- _____. Milagros de Nuestra Señora: uma leitura Histórica. In: ROSÁRIO, M. B. do; PESSANHA, N. (org.). *Semana de Estudos Clássicos*, 14, Rio de Janeiro, 8 a 12 de novembro de 1993. *Anais...* Rio de Janeiro: Faculdade de Letras, 1994.
- _____. *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Iacobi e das Vidas de Santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói: UFF, 2008.
- STANFORD, Peter. *O Diabo: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- VERGER, Jacques. *As Universidades Medievais*. São Paulo: UNESP, 1990.
- VÍLCHEZ, María Rosa. El Liber Mariae de Gil de Zamora. *Eidos*, Barranquilla, p. 19-43, 1954.