

ACTAS DEL III CONGRESO
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)

Edición al cuidado de
María Isabel Toro Pascua

Tomo II



SALAMANCA

BIBLIOTECA ESPAÑOLA DEL SIGLO XV
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA

1994

ISBN: 84-920305-0-X (Obra completa)

ISBN: 84-920305-2-6 (Tomo II)

Depósito Legal: S. 1014-1994

Imprime: Gráficas VARONA
Rúa Mayor, 44. Teléf. 923-263388. Fax 271512
37008 Salamanca

O pacto com o demónio em fontes medievais portuguesas: Teófilo e Fr. Gil de Santarém

Aires A. NASCIMENTO

1. O pacto com o demónio constitui motivo reconhecidamente recorrente na literatura medieval, numa linha de continuidade que vai da hagiografia ao drama, com outras formas de permeio, sem perder o valor fundamental de *exemplum*¹.

Embora se possa compreendê-lo como o reverso do tema bíblico da aliança entre Deus e o homem ou se possa encará-lo sob perspectiva de intenção catequética de mimar o que está pressuposto no ritual do baptismo, as semelhanças e aproximações não podem encobrir o valor funcional que lhe correspondeu. Integrado certamente numa teoria salvífica, mais que numa imagem dualista do mundo², já nas lendas de Cipriano³ e de Protérvio⁴, que se apresentam como os primeiros textos em que o pacto com o demónio ocupa um lugar central na tradição cristã e ocidental, o seu significado se matiza em cada modelo⁵, mas fixa-se sobretudo na legenda de Teófilo que tem predomínio assegurado desde o séc. VIII⁶. Nele o recurso à intervenção de Maria, em oposição à do demónio é componente inseparável do *exemplum*. Com isso alarga-se o campo de significação e funcionalidade, pois o que passa a estar em causa é a instituição de

¹ Cf. Elisabeth Frenzel, *Diccionario de la literatura universal*, trad. esp. de M. Albella Martín, Madrid, 1980, s.u. «aliado del diablo»; Eliseo Frank Diamico, *The diabolical pact in literature: its transition from legend to literary theme*, Michigan, 1979 (diss.).

² Condicionamento posto em relevo por E. Frenzel, *op. cit.*

³ Referida pela *Legenda Aurea* de Jacopo de Voragine, para Santa Justina (ed. Th. Graesse, Osnabruek, 1969, cap. CXLII/137), chegou até nós em três versões; cf. *Acta Sanctorum*, VII, págs 195–262.

⁴ Encontra-se associado à legenda de S. Basílio; cf. *Legenda Aurea*, ed. laud., cap. XXVI, nº 5.

⁵ Em Cipriano, trata-se de afirmar que o cristão associado a Cristo pode enfrentar vitoriosamente o demónio. Em Protérvio, procura-se responder já a uma questão comportamental: como pode uma virgem abandonar a vida de consagrada em troca de um amor terreno. Cf. E. F. Diamico, *op. cit.*, p. 34.

⁶ A data das primeiras versões é incerta, mas a legenda pode ter tido origem pouco tempo depois do concílio de Éfeso (431); não será, aliás, fora de propósito lembrar que o *Sub tuum praesidium* é uma das orações mais antigas da piedade cristã e reflecte a mesma intencionalidade da legenda de Teófilo. A tradução latina da legenda deve-se ao diácono Paulo de Nápoles, no séc. IX (*Acta Sanctorum*, I, p. 490 e segs.) e daqui partem os aproveitamentos ocidentais posteriores (Cf. *Legenda Aurea*, cap. CXXXI/126, nº 9, «De natiuitate beatae Mariae Virginis», ed. laud., p. 593).

mediações credíveis e eficazes pelas quais o homem possa superar limitações ou equívocos, ao procurar obter a realização dos seus desejos.

No plano literário, duas figuras paradigmáticas interpretam essa situação: Teófilo e o mago.

É a associação de ambos que define como primeiro traço a figura de Teófilo. O desenvolvimento integral da segunda só ocorrerá em período posterior ao medieval, por alteração do contexto cultural, mas os dados existem já virtualmente lançados.

Teófilo permanece vinculado à experiência da fragilidade que a cada momento está dependente de uma solução que lhe é proporcionada por um intermediário; o mago, esse, tematiza mais directamente a relação do homem com o saber e com a sua manipulação imediata, arrostando com os perigos e expondo-se às consequências que daí advêm.

Um e outro podem ser encarados sob perspectiva soteriológica, mas enquanto em Teófilo se concretiza a referência à misericórdia infinita e soberana de Deus, representada na *Mater misericordiae* (conteúdo específico do *exemplum*), a figura do mago, sem essa referência imediata, pode ficar limitada a um plano catártico, sugerido pela apresentação de situações de conflito, que se agudizam à medida que o homem, reconhecendo-se agente envolvido no processo do saber e da sua manipulação, se dá conta das exclusões em que o coloca o exercício da sua própria liberdade.

Como ponto de partida, ambas as personagens intentam resolver situações tipologicamente semelhantes: procura-se a obtenção de um benefício ou a recuperação dele e aceita-se ou apela-se para uma entidade estranha, com ou sem o intermédio de terceiros. Mas, enquanto Teófilo, insatisfeito e arrependido, repõe a mediação institucional e regressa atrás pela conversão, movido pelo remorso e confiado na protecção de uma entidade superior, o mago (que actua sem intermediários) tende a manter os conflitos inconclusos se eles não forem interrompidos por uma intervenção sobrenatural. A integração de Teófilo no seu primitivo estado corresponde para o mago a superação da ciência profana na ciência teológica ou na mística.

2.A tradição portuguesa medieval contempla estas duas figuras: Teófilo mantém o nome próprio, o mago toma as roupagens de Fr. Gil de Santarém. A questão que se nos põe é a de verificar se são autónomas e independentes ou se, alterando-se o nome da personagem e o objecto do desejo se altera também a significação fundamental.

A legenda de Teófilo está em português nas *Cantigas de Santa Maria*⁷, e figura em duas versões latinas em outras tantas colectâneas de milagres marianos do Fundo Alcobacense da Biblioteca Nacional de Lisboa (Alc. 149 e Alc. 39). Por importantes que sejam estes três testemunhos (e não virá fora de propósito observar que há variantes no nosso Alc. 149 que são de preferir às lições do celebrado Thott 28 de Copenhague e podem comprovar a dependência deste de

⁷ Trata-se da *Cantiga* nº 3. Cf. ed. W. Mettmann, Coimbra, 1959, I, pp. 9-10.

um modelo hispânico ou também assegurar melhor correlação com as lições de Gonzalo de Berceo⁸), eles não são prova demasiado abonatória para se poder pressupor recepção muito larga da lenda em causa.

A lenda de Fr. Gil, por seu lado, tem sido apontada como produto autóctone e como antecipação da própria lenda de Fausto. O romantismo português, impressionado com a leitura do *Fausto* de Goethe, glosou abundantemente essa aproximação. O primeiro a fazê-lo foi Almeida Garrett⁹ já em *Dona Branca*. Nas *Viagens na minha terra*, cap. XXIX, é mais explícito quando, na sequência da visita ao convento de S. Domingos de Santarém, em que se lhe depara o túmulo de Fr. Gil, comenta: «Algures lhe chamei já o nosso doutor Fausto; e é, com efeito. Não lhe falta senão o seu Goethe»¹⁰.

Para reconstituir a sua figura (a quem o culto popular junto do túmulo garantia legitimidade romântica) não precisava Garrett senão de ater-se à *História de S. Domingos*, de Fr. Luís de Sousa¹¹. Por seu lado, este aproveitara a lição de André de Resende¹². Mas a lenda vinha de trás e ambos remetiam para a vida de Fr. Gil escrita por um seu contemporâneo e guardado em manuscrito, segundo referiam, em Santarém. Desta se reclamam outros autores quinhentistas, tanto portugueses como espanhóis, quer escrevam em latim quer escrevam em vernáculo¹³, e no século seguinte será Jorge Cardoso¹⁴ quem a atribui a Fr. Pedro Pais. O antigo manuscrito, porém, já em finais do séc. XVII havia desaparecido¹⁵.

Entretanto, já outros tratamentos haviam surgido em torno da figura de Fr. Gil e António Mira de Amescua, em *El esclavo del demonio* (publ. 1612) serve para comprovar como um episódio da legenda pode ser aproveitado com sentido oposto ao da tradição¹⁶.

⁸ Tenha-se em conta nomeadamente a lição «xl» pressuposta pelo texto de Berceo e dada pelo Alc. 149 que está transposta para «x» no Thott 28, por uma nítida corruptela do «x'» hispânico.

⁹ A. Garrett conhecera o *Fausto* durante a sua passagem por Bruxelas; cf. Albin E. Beau, «Goethe nas letras portuguesas», in *Estudos*, 2 (1964), p. 105.

¹⁰ Almeida Garrett, *Viagens na minha terra*, Lisboa, 1963, p. 226. Para outras referências da literatura portuguesa, cf. Ludwig Scheidl, *Fausto na literatura portuguesa e alemã*, Coimbra, 1987.

¹¹ Fr. Luis De Sousa, *História de S. Domingos*, rev. M. Lopes de Almeida, Porto, 1977.

¹² André de Resende, *Conversio miranda D. Aegidii Lusitani, Doctoris Parisiensis Ordinis Praedicatorum libri IV* publicada por Fr. Estêvão de Sampaio, *Thesaurus arcanus Lusitanis gemmis refulgens in quo Aegidii magi olim theurgici stupenda historia, variis excolta dialogis...*, Paris: Thomas Perier, 1586, e reproduzido, sem os diálogos, nos *Acta Sanctorum*, III, Maio, p. 402 y ss.

¹³ Antonio de S. Domingos, «A vida de Sam Frey Gil, como estaa escrita no convento de Santarem», in *Compendio dos Religiosos insignes da Ordem dos Pregadores*, Coimbra, 1552, p. 110–117; Hernando del Castillo, *Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, 1584; Antonio de Sena, *Bibliotheca Fratrum Ordinis Praedicatorum*, Paris, 1585.

¹⁴ Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano*, III, Lisboa, 1666, p. 252.

¹⁵ Quando um dos redactores dos *Acta Sanctorum* solicita ao P. António Macedo, Reitor do Noviciado da Companhia de Jesus em Lisboa, lhe envie cópia, não consegue outra informação senão a de que «vana diligentia fuit; nihil enim eiusmodi quidquam quod oleat vetustatem»; cf. *Act. Sanct.*, vol. cit., p. 403.

¹⁶ Cremos tratar-se de um episódio não plenamente integrado no percurso biográfico da legenda, pois aparece pelo menos em Fr. Baltazar de S. João (cf. *infra*) ainda ligado à passagem por

A versão mais antiga hoje conhecida da legenda egidiana, também ela a reclamar-se do velho manuscrito de Santarém, é uma *Vita B. Giliij Sanctarenensis*, de Fr. Baltazar de S. João, datada de 1537¹⁷.

Os traços estruturais dessa legenda são claros e a sua constância nos diversos testemunhos quinhentistas dá-nos legitimidade para reconstituir o seu conteúdo primitivo e atentar no seu significado fundamental.

Gil é um herói hagiográfico, particularmente dotado de poderes miraculosos e igualmente propenso a fenómenos místicos, sobretudo de levitação. Como herói, originariamente predestinado, mas obrigatoriamente sujeito à provação, cabe-lhe um percurso invulgar na conquista da sabedoria e esse percurso passa por uma experiência satânica no limiar da maioridade, que coincide com a alteração do nível escolar. Essa experiência comporta, num primeiro momento, um pacto com o demónio, assinado com o próprio sangue e o desvario de uma conduta que induz os outros ao mal, embora ao próprio traga prestígio; mas numa segunda fase compreende a renúncia a esse mesmo pacto, sob ameaça de morte provocada por aparição sobrenatural, e numa terceira etapa chega à destruição da cédula contratual, por nova intervenção celeste, agora a da Virgem Maria. De novidade relativamente a Teófilo é que Gil é alguém que procura a ciência. Novidade também é que, finalmente, Fr. Gil, que rejeitara todas as mediações e só aceitara a de Maria, se torna ele próprio factor de mediação positiva, capaz e decidido a conduzir os outros pela via do recto caminho, ou da verdadeira ciência.

A acção não se desenrola num mesmo local, mas Gil desloca-se de Coimbra, onde inicia os seus estudos, a Paris, onde deseja prosseguir-los, mas detém-se em Toledo, onde sucumbe à tentação e pactua com o demónio para obter a ciência soberana da nigromância. O percurso continua-se depois até ao lugar de destino inicial e Paris apresenta-se como local propício para desenvolver acção perversa e colher frutos de vanglória; aí, porém, acaba por ser perseguido por manifestações sobrenaturais que o levam ao-remorso. Gil retoma o caminho da pátria, e detém-se em Palência, onde, no convento de S. Domingos, ainda em construção, procede à reconciliação com Deus e solicita ingresso na nova Ordem dos Pregadores. O regresso interrompe-se para o viajante voltar a Paris e frequentar teologia, mas dentro de alguns anos estará em Coimbra a ensinar. O seu processo de pacificação interior, no entanto, só termina em Santarém, quando recupera a cédula do pacto diabólico.

A deambulação física de saída e de regresso corresponde um percurso interior de procura, de engano e de obtenção final de um objecto de desejo, que é a ciência, por sucessivas superações: da aprendizagem escolar passa-se à

Palência, onde mal se compreende uma actuação pastoral de Fr. Gil com envolvimento tão largo. Traduz-se na paixão experimentada por uma mulher da nobreza, a qual, não conseguindo levar por diante os seus intentos, pretende, perante o próprio marido, incriminar Fr. Gil de tentativa de adultério na sua pessoa.

¹⁷ Fr. Baltazar de S. João, *A vida do Bem-aventurado Gil de Santarém*, ed. Aires A. Nascimento, Lisboa, 1982; trata-se de edição de manuscrito único, proveniente da biblioteca do Conde de Redondo, conservado na Bibl. do Palácio da Ajuda em Lisboa (ms 51/I/56).

nigromância, que proporciona o conhecimento das coisas ocultas ao comum dos mortais, e desta à teologia para chegar finalmente à ciência mística.

3. Há sem dúvida uma intencionalidade de significação na legenda de Fr. Gil. Importará, efectivamente, reconhecer que os motivos utilizados como polos de significação no modelo hagiográfico descrito não são devidos às fontes históricas de que dispomos e das quais se poderia esperar eco de algum acontecimento invulgar ocorrido na vida de Fr. Gil. Das *Vitae Fratrum*, nomeadamente, cuja redacção foi promovida por Fr. Humberto de Románs que, por seu lado, fora companheiro de noviçado de Fr. Gil em Paris, se esperaria uma referência, por mínima que fosse, a acontecimentos dessa natureza, particularmente no capítulo intitulado *De causis inducentibus ad Ordinis ingressum et de tentationibus nouitiorum et de pluribus a daemone circumuentis aut etiam arreptis*¹⁸. O desajustamento ocorre na própria geografia hagiográfica, relativamente à qual temos de constatar que os lugares do percurso não correspondem aos da história real. Toledo e Palência têm, assim, de ser considerados como elementos intencionais de uma construção discursiva que procura uma significação própria. Há, por outro lado, alguma base nas *Vitae Fratrum* para considerar que as ocupações reais de Fr. Gil já no noviçado em Paris estariam relacionadas mais com a assistência aos doentes do que com outras actividades e para o plano da medicina nos remetem, efectivamente, algumas produções literárias que lhe são atribuídas.

A questão que se coloca é esta: se há uma construção de intencionalidade procurada, como foi ela possível e que pretendia ela significar?

Em 1916, o historiador Jaime Cortesão¹⁹ pretendeu descobrir a origem da legenda egidiana na conjugação de duas formas de aproveitamentos da figura histórica de Fr. Gil, «a popular, enaltecendo o audacioso comparsa de Satan, e a monástica, santificando o revoltado conrito que ao teocracismo sacrificava as mais belas virtudes humanas». Como explicação, teríamos na «lenda do misterioso bruxo o reverso [de uma lealdade generosa com que o Povo se votara à causa de Sancho II], o acinte preverso com que as forças teocráticas combateram por então o poder temporal». Mais concretamente, e para sintetizar as congeminções do historiador, a lenda do pacto demoníaco de Fr. Gil seria, primariamente a desforra do povo português contra a intervenção do Provincial Dominicano na deposição do rei Sancho II, vingando dessa forma a traição da amizade que ele próprio devia ao seu rei pelos favores anteriormente dele recebidos. Por seu lado, incapaz de contrariar a lenda posta a circular, a corrente monástica não teria outra hipótese

¹⁸ Cf. Gerardus de Fracheto, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, l. 4, c. 17, par. 1. A 1ª edição é de Douai, 1619. Fragmentariamente estão publicadas nos *Act. Sanct.*, II, Veneza, 1735, p. 724–736. Fragmentos substanciais se podem encontrar traduzidos em *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, introd., vers. not. por Fr. Miguel Gelabert e Fr. José María Milagro), Madrid: Católica, 1966.

¹⁹ Jaime Cortesão, «S. Frei Gil – A história e a lenda», *A Águia. Órgão da Renascença Portuguesa*, 51, (1916), 73–76.

senão recuperá-la mediante a santificação do intérprete do teocracismo através de um processo de conversão.

A lenda primitiva (sem o pacto demoníaco, obviamente) só podia ser, segundo J. Cortesão, de origem monástica, «consciente, fria e perversamente urdida em volta duma figura a quem a aventura, a ciência, as viagens e o prestígio do mando deram notoriedade, para assim justificar com a autoridade incontrovertida do santo aos olhos ingénuos do Povo aquela repugnantíssima infâmia eclesiástica». Fr. Gil significava a ciência e ela legitimava o poder da sua intervenção. O povo, aceitando a mensagem significada, respondia com o labéu do pacto diabólico, pois apenas uma ciência inspirada pelo demónio podia calcar os sentimentos da fidelidade e da amizade. O processo hagiográfico encerrar-se-ia pela integração do pacto e sua denúncia posterior em conversão, aquando da entrada de Fr. Gil em religião.

Por brilhante que possa ser semelhante construção, ela esquece, no mínimo dois dados que se nos afiguram importantes. Por um lado, a legenda egidiana, na versão que lhe conhecemos, omite qualquer alusão ou referência à intervenção de Fr. Gil, como Provincial Dominicano, na deposição do rei português e não parece legítimo atribuir um significado que não tenha relação com o significante. Por outro lado, essa mesma versão apresenta como primeira manifestação do culto do santo a veneração popular nascida em torno do seu túmulo em Santarém com intenção de desagravo à negligência em que era deixado pelos religiosos conventuais.

4. Se há conteúdo de significação a atribuir à lenda egidiana ele deverá ser deduzido e não sobreposto. O que mais imediatamente se nos depara é o do perigo de um saber profano: a ânsia incontrolada desse saber só pode ser fruto do demónio e conduzir à intranquilidade interior; a pacificação é possível pela conversão, mormente através da entrada em religião, onde há lugar para a aquisição da verdadeira sabedoria.

Os elementos usados para exprimir esta mensagem são comuns à Idade Média. Sabemos como esta, sobretudo em torno do séc. XIII, foi fácil em atribuir a personalidades que sobressaíam pela ciência contactos com o demónio. Estão nesse caso individualidades tão diferentes como o imperador Frederico II, os papas João XXII, Silvestre II, Gregório VII, Aristóteles, Virgílio, Rogério Bacon, Alberto Magno²⁰. Tomás de Aquino, de resto, na *Summa Theologica*, 2.a 2.ae, q. 167, apresenta a «curiositas» como uma ofensa contra as leis de Deus.

Por seu lado, a peregrinação de um local para outro em busca de um bem desejado e sujeito a prova faz parte do esquema heróico, ou simplesmente hagiográfico.

A associação dos dois motivos, deambulação e busca da ciência com pacto com o demónio, estava na antiga legenda de Cipriano e Justina e aparece de novo na lenda de Gerberto de Aurillac, mais tarde Silvestre II, de quem Ademar de Chabannes, seu contemporâneo e conterrâneo, escreve que o motivo da sua

²⁰ E. F. Diamico, *op. cit.*, p. 110.

deslocação a Córdoba é *causa sophiae*²¹. A lenda fá-lo apropriar-se de um livro de ciências ocultas e celebrar um pacto com o demónio simplesmente para escapar à fúria do mouro a quem furtara o livro que continha os segredos que ele procurava. Mero expediente sem a continuação que tem em Fr. Gil de Santarém.

O encontro com o demónio na legenda egípcia processa-se em Toledo. Cidade prestigiada pela tradução e divulgação da ciência árabe, frequentado por gente de todas as proveniências²², não era menos local fecundo em lendas, como a da Casa de Hércules (por cuja destruição o rei Rodrigo fica a conhecer a sorte que espera o seu reino²³) nem menos também tomado como lugar de referência do ocultismo²⁴. No meio português do séc. XIII, Toledo era também o lugar onde se refugiara o rei deposto Sancho II e onde acorreram os vassalos fiéis a prestar-lhe a última vassalagem. Haveria ou não uma intenção em proclamar Toledo como cidade a evitar, visto que aí até homens inteligentes e de virtude comprovada eram vítimas do demónio?

Paris funciona na legenda com um duplo conteúdo: negativo e positivo. A sua fama como lugar de depravação moral era elemento recorrente²⁵. Mas, por outro lado, o prestígio em razão das suas escolas era também dado reconhecido e não deixaria de estar actuante num meio dominado pela influência dos cortesãos de Afonso III chegado de França para reinar em vez do irmão. Oposição, pois, entre Toledo e Paris?

5. Todos estes elementos, mesmo que verosímeis, ficariam, todavia, inoperantes sem uma estrutura unificadora. Dentro de uma intenção hagiográfica, a integração faz-se pela conversão, situação, aliás, de espectro suficientemente largo para abranger tanto o arrependimento do pecado como a entrada em religião. O esquema narrativo, porém, é fornecido pela legenda de Teófilo. O ponto de passagem cremos poder estabelecê-lo num ponto axial que é a mediação

²¹ A. Graf, «La legenda di un Pontefice», in *Legende e Superstizioni del Medio Evo*, II, Bolonha, 1893, p. 6.

²² Um texto de um certo Virgílio Cordobense, cuja tradução latina, a partir do árabe é dada como finda em 1290, serve de testemunho quanto à afluência a Toledo: «Isti erant philosophi et magistri Hispanie et quinque erant Portugalenses et septem erant Legionenses, et decem erant Castrenses, hoc est Castellani, et tres erant Navarrensens, et quinque erant Aragonenses et duodecim erant Toletani. Cartaginenses erant septem. Cordubenses erant quinque, scilicet nos Virgilius et Seneca et Avicena et Abenroiz et Algacel. Hispalenses erant septem. Philosophi Marrochitani et omnes alii Ultramontani erant duodecim [...] De scholaribus, qui ibi erant, audientibus, erant numero septem milia et amplius». Cf. Horacio Santiago-Otero, «La transmission des savoirs à Tolède à l'époque de la reconquête», in *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid, 1988, p. 201, n. 44.

²³ Ramón Menéndez Pidal, *El Rey Rodrigo en la literatura*, Madrid, 1924.

²⁴ Assim podemos ler em Cesário de Heisterbach, no *Dialogus miraculorum*: «ecce quaerunt clerici Parisiis artes liberales, Aurelianis auctores, Bononie codices, Salerni pyxides, Toleti daemones et nusquam mores».

²⁵ Bernardo de Claraval designará Paris como a Babilónia da qual importa fugir para salvar a alma. Pedro de Celles desbafa: «O' Paris que entusiasmas e decepçonas, trama enganadora de vícios e cadeia de todos os males, por ti as flechas do inferno feriram corações inocentes». Cf. H. Santiago-Otero, «Siglo XII: los primeros intelectuales», *op. cit.*, p. 100.

de Maria, factor tradicional e imediatamente operativo pela utilização que dela faz a Ordem Dominicana.

Para a aproximação entre Teófilo e Fr. Gil podiam contribuir alguns traços que a figura daquele recebera no tratamento literário. Rosvita e Marbordo de Rennes, no séc. IX, fizeram de Teófilo pessoa de origem nobre e homem avalizado em ciência. Os mesmos traços figuravam em Gonzalo de Berceo: «Era un omne bono, de granada fazienda / avié nomne Teófilo, como diz la leyenda / [...] era muy bien condido de sen e de ciencia». A valorização social da figura do homem de ciência sobressai em Fr. Gil. Alarga-se também o âmbito: através da nova ciência, ele terá capacidade para superar todas as situações que se lhe deparam e não apenas uma, pontual como a de Teófilo. A semelhança entre Teófilo e Gil é que ambos transgridem os limites da relação com o saber, movidos por ambição desmesurada.

Os objectivos são, no entanto, diversos: um, para recuperar a honra perdida, o outro, para garanti-la num mundo que o espera. Diferença há nitidamente no percurso seguido por cada um deles. Teófilo procura um expediente útil para resolver um conflito exterior e repor uma situação; no final, o problema que se lhe põe é o de se reencontrar, garantindo uma via de salvação. Gil tem em vista um aperfeiçoamento pessoal, cai num embuste que o leva a trair a sua identidade e mais tarde, denunciando esse embuste, virá a recuperá-la, reconvertendo então o dinamismo que já inicialmente o levava a actuar junto dos outros.

Semelhança maior está na resolução da situação criada através da mediação eficaz de Maria. Chama efectivamente a atenção que a intervenção mariana se acentue na legenda egidiana. Ela faz-se sentir mesmo antes de qualquer apelo formulado por Gil e é interpretada por Fr. Baltazar de S. João como decisiva para a inversão dos acontecimentos. A ameaça de um cavaleiro celeste que, durante a noite, de espada em riste e tom ameaçador, o intima a arrepender-se é insuficiente para o levar a agir. É a intervenção apaziguadora de uma mulher de extraordinária beleza e porte majestático, que o hagiógrafo não hesita em identificar com Maria, a causa próxima e imediata da decisão que Gil toma de mudar de vida e abandonar a cidade de Paris.

Embora com alteração do objecto de procura e com simplificação das mediações iniciais, o quadro de acção permanece semelhante em Teófilo e em Fr. Gil de Santarém. Semelhante também nos parece ser o conteúdo de significação final, embora com diferenças para a caracterização da própria personagem. Suprimindo um agente de mediação (o mago-judeu de Teófilo), Gil assume por si mesmo a relação com o mundo do desejo e torna o objecto de procura mais pessoal e interioriza o processo de procura. O conflito é possível nessas condições, mas sem a radicalização que porventura Fausto conhecerá. A intencionalidade do *exemplum* continua a ser a demonstração de que «onde abundou o pecado superabundou a graça»²⁶, mas agora também com o protagonista, Fr. Gil, integrado na mediação dessa graça, como são prova os milagres de que se torna instrumento, em contrapartida, aliás, aos êxitos que o demónio lhe prometera e

²⁶ O texto paulino está presente na versão hagiográfica de Fr. Baltazar de S. João.

garantira por virtude do pacto com ele contraído. Fr. Gil não é certamente Fausto porque nele a cumulação do desejo da ciência se faz, por via mística, na sabedoria, depois de passar pela racionalização teológica. Mas também não é simplesmente Teófilo que se limite a regressar à sua posição inicial e, através da penitência, fique à espera da salvação da alma. A sua ciência convertida em sabedoria é simultaneamente contemplativa e activa. Fr. Gil não é certamente um Fausto revoltado (contra Deus e contra os homens pelas limitações da sua intervenção no mundo) nem um demiurgo (à beira de transformar o mundo através do pacto demoníaco) nem tão pouco um sedutor (que se serve da ciência para satisfazer a sua sensualidade). É bem mais modesto no seu percurso biográfico, mas na procura ingénua da ciência não deixa de se haver com a ambivalência da procura que não se colocava a Teófilo e não se pode reduzir a um aviso contra a tentação que também aí espreita o homem²⁷.

²⁷ Como era a exemplaridade proposta pelo *Volskbuch* do Fausto; cf. L. Scheidl, *op. cit.*, p. 137.