

# “Eu preegador e apostola fuy”: pregação feminina num legendário pós-tridentino português (Fr. Diogo do Rosário, 1567)\*

## *“I was a preacher and an apostle”: Women’s Preaching in a Portuguese Post-Tridentine Legendary (Fr. Diogo do Rosário, 1567)*

CRISTINA SOBRAL

Literaturas Românicas  
Faculdade de Letras de Lisboa  
Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade. 1600-214 Lisboa. Portugal  
csobral@campus.ul.pt  
Orcid ID 0000-0002-0097-3959

RECIBIDO: 30 DE ABRIL DE 2019  
ACEPTADO: 18 DE NOVIEMBRE DE 2019

**Resumo:** Este artigo analisa as vidas de duas santas que a Idade Média representou como apóstolas e pregadoras, Santa Maria Madalena e Santa Marta, no primeiro legendário pós-tridentino publicado em Portugal (1567). O seu autor, Fr. Diogo do Rosário, tem como objectivo a observação das orientações conciliares. Pretende-se saber se a sua obra põe, de facto, em prática, novos métodos e novos temas, por exemplo repondo dentro dos limites da ortodoxia estas duas narrativas que, na tradição medieval, não obedeciam à proibição que S. Paulo lançou sobre a pregação feminina. A análise será feita comparando as escolhas que Fr. Diogo do Rosário fez com o que ofereciam as fontes que teve à sua disposição e avaliando a sua acção inovadora sobre os textos.

**Palavras-chave:** Reformismo. Concílio de Trento. Hagiografia. *Flos Sanctorum*. Diogo do Rosário.

**Abstract:** This article analyzes the lives of two saints that Middle Ages represented as apostles and preachers, Saint Mary Magdalen and Saint Martha, in the first legendary post-Tridentine published in Portugal (1567). Their author, Fr. Diogo do Rosário, tries to comply with the conciliar guidelines. The analysis aims to ascertain whether his work actually puts into practice new methods and new themes, for example giving back to the limits of orthodoxy these two narratives which, in the medieval tradition, did not obey the prohibition that Saint Paul threw on the women’s preaching. The analysis will be made by comparing the choices that Fr. Diogo do Rosário made with the textual sources he had at his disposal and by evaluating his innovation on the texts.

**Keywords:** Reformism. Council of Trent. Hagiography. *Flos Sanctorum*. Diogo do Rosário.

\* Este artigo resulta de investigação desenvolvida no âmbito do projecto “La hagiografía hispánica ante la Reforma protestante” (FFI2017-86248-P), concedido pelo Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de Espanha.

...as mulheres estejam caladas nas assembleias,  
porque não lhes é permitido tomar a palavra.

(1 Co 14: 34)

A atribuição a mulheres de funções apostólicas, nomeadamente a função de pregadora, foi muito cedo objecto de acesa discussão. Por um lado, parece incontestável que as mulheres desempenharam, no primeiro século cristão, funções como evangelizadoras activas e como diaconisas. Assim se lê, no livro dos *Actos*, de Lídia, em Filipos (Act 16: 14-15), e, em Éfeso, de Priscila (Act 18: 18, 26), a mesma que S. Paulo reconhece como sua colaboradora na carta aos Romanos (Rom 16: 3). O Apóstolo manifestou, aliás, a este respeito, posições que os exegetas nem sempre conseguem conciliar. Recomenda aos romanos a “diaconisa na igreja de Cêncreas”, Febe, pedindo-lhes que a assistam nas suas actividades (Rom 16: 1-2), e a Sízigo, em Filipo, exorta que acolha duas outras colaboradoras, Evódia e Síntique, por com ele terem lutado pelo evangelho, juntamente com os restantes colaboradores (Fil 4: 2-3). Mas são igualmente de Paulo duas recomendações restritivas, que fundamentarão as posições futuras dos Padres sobre as funções que as mulheres não podem desempenhar: a primeira é a que cito em epígrafe e pode ser completada com o versículo seguinte: “Se quiserem saber alguma coisa, perguntem em casa aos maridos, porque não é conveniente para uma mulher falar na assembleia” (1 Cor 14: 35). A segunda aponta no mesmo sentido: “A mulher receba a instrução em silêncio, com toda a submissão. Não permito à mulher que ensine, nem que exerça domínio sobre o homem, mas que se mantenha em silêncio” (1 Tm 2: 11-12). Como conciliar esta proibição com a acção de Priscila, em Éfeso, onde, juntamente com Áquila, se encarrega da instrução de Apolo (“Priscila e Áquila, que o tinham ouvido, tomaram-no consigo e expuseram-lhe, com mais precisão, a *Via* do Senhor”, Act 18: 26)?

Se, no primeiro século cristão, apesar das restrições impostas por Paulo, parece evidente que houve mulheres pregadoras, já no final do século seguinte tal possibilidade enfrenta sérias resistências. Tertuliano (*ca.* 155-*ca.* 230) evoca, no tratado *De virginibus velandis*, a primeira carta aos Coríntios para fundamentar uma proibição que se repetirá ao longo dos séculos: “Não é permitido às mulheres, nem falar na igreja, nem ensinar, nem baptizar, nem ofe-

recer sacrifício, nem arrogar-se nenhuma das funções que pertencem ao homem nem tão pouco as que pertencem aos sacerdotes”<sup>1</sup>

É do conhecimento comum que a hagiografia medieval frequentemente ultrapassou limites de ortodoxia, criou narrativas apócrifas e divulgou outras, recebidas da Antiguidade cristã, e esteve mais preocupada com a potencialidade simbólica e edificante dos textos do que com o seu estrito rigor doutrinal ou autenticidade histórica. Pode servir de exemplo a *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze, que forneceu um fundo de narrativas de que quase todos os legendários a partir do séc. XIII são de algum modo devedores. Sabemos que o compilador não rejeitava textos apócrifos, desde que neles encontrasse proveito doutrinal (Dubreuil-Arcin 276-77). O seu legendário difundiu-se, em latim e em diversas línguas vernaculares, por toda a Europa. Neste processo de transmissão foi sofrendo adições que aumentaram significativamente o *corpus* inicial. Desta família de traduções ampliadas da *Legenda Aurea* faz parte a tradução castelhana conhecida por Compilação B, de que dependem a *Leyenda de los Santos* impressa em Burgos em 1500 (British Library IB.53312; BETA manid 2243) e a tradução portuguesa conhecida como *Flos Sanctorum* de 1513 (Biblioteca Nacional de Portugal Res. 157 A; BITAGAP Manid 1021).<sup>2</sup>

Em 1567 sai dos prelos de António de Mariz, em Braga, um novo legendário que pretende corresponder às novas directrizes do Concílio de Trento e substituir os legendários medievais. O seu autor é o dominicano Fr. Diogo do Rosário, colaborador de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, Arcebispo de Braga, cuja presença activa no Concílio de Trento é bem conhecida (Barbosa). É a seu pedido que compõe a *Historia das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos sanctos*, destinada a expurgar das histórias das vidas dos santos tudo o que fosse apócrifo, tal como anuncia num longo Proemio:

Nota pio leitor que nas historias das vidas de sanctos que andam impressas em vulgar, ha y muitas falhas: e hũa he, que trazem escriptas algũas cousas muy incertas e apocriphas. Polo que pareceo bem ao senhor Arcebispo que ja que se auia de imprimir este liuro, fosse reuisto e emendado [...]. (Proemio, p. não numerada)

1. “Non permittitur mulieri in ecclesia loqui (1 Cor XIV, 34; 1 Tim 11, 12), sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem vindicare” (*De virginibus velandis*, PL 901-02). Sobre as posições de Tertuliano e o seu enquadramento institucional veja-se Rankin.

2. Sobre os legendários ibéricos e a sua respectiva filiação veja-se, por todos, Aragüés Aldaz.

Considere-se que as vidas dos santos em português que andavam impressas em vulgar não poderiam deixar de ser as contidas no *Flos Sanctorum* de 1513, o único legendário impresso em português de que temos conhecimento antes de Diogo do Rosário, pelo que, em certa medida, a condenação proferida abrange também a *Legenda Aurea*, naquilo que ela tem em comum com a sua tradução portuguesa.<sup>3</sup>

O modelo seguido na composição do novo legendário é a obra hagiográfica de Luís Lippomano, da qual se publicou em 1565 uma síntese sob o título *Historiae... de vitis sanctorum*. Esta é a principal fonte de Diogo do Rosário, a qual mediatiza o acesso a fontes mais antigas, como Simeão Metafraste ou Adão dito de Trêves, consideradas, precisamente pela sua antiguidade, fontes autorizadas que legitimam o culto dos santos. Mas na lista de fontes mais citadas por Fr. Diogo encontram-se também autores medievais mais próximos, como Pedro de Natalis (ca. 1330-1406)<sup>4</sup> e Antonino de Florença (1389-1459).<sup>5</sup> Conta-se ainda Cláudio de Rota, sobre o qual pouco se sabe, para além da publicação em 1519 de uma edição “corrigida” da *Legenda Aurea*.<sup>6</sup> Note-se que o dominicano português não cita nunca como fonte o seu confrade arcebispo de Génova. Podemos até supor que teria sob desconfiança a sua obra, não só porque a tradução em português que dela corria impressa enfermava precisamente das “falhas” que pretende emendar, como porque cita Cláudio de Rota como autor de uma obra que mais não é do que o texto varazziano. Neste caso, portanto, o *corpus* da *Legenda Aurea* legitima-se pela acção alegadamente correctora de Cláudio de Rota, a ponto de o seu nome apagar o do autor primitivo. No entanto, Cláudio de Rota não exerce nenhum juízo crítico sobre o texto de Jacopo de Varazze, limitando-se a editá-lo com pequenas variantes textuais. Do

3. Em artigo anterior tive já oportunidade de analisar o cumprimento, por este autor, das instruções recebidas de Fr. Bartolomeu dos Mártires. Sobre esta matéria e sobre a presença deste arcebispo em Trento e a sua subsequente acção reformadora veja-se Sobral. No mesmo artigo também uma análise global do legendário de Fr. Diogo do Rosário e um primeiro contributo para a definição do seu conceito de apócrifo.

4. *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus*. Conhecem-se edições desde 1493 (Vicenza: Henricus de Sancto Ursio) até 1545 (Lyon: Jacques Giunta).

5. *Historiarum sive Chronicon partibus tribus distincta ab initio mundi ad MCCCLX*, publicadas pela primeira vez em Veneza, em 1474-9, com mais oito reimpressões até 1587.

6. Cláudio de Rota era dominicano, professor de Teologia no convento de Lyon. Publicou edições da *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze desde 1519 (Lyon: Guillaume Huyon) até 1554 (Lyon: Jean François de Gabiano), com adição de novos textos. Na página de rosto da edição de 1554 lê-se: “Nunc demum summa cura diligentiaque Fr. Claudij à Rota, sacrae Theologiae professoris, ordinis Praedicatorum, recognita, infinitisque mendis repurgata; adiectis denuò, praeter historiarum Lombardicam, aliquot Sanctorum Sanctarumque uitis, antehac non excusis”.

ponto de vista filológico, mais não é do que um testemunho tardio da *Legenda Aurea*, a qual, portanto, constituíu, por esta via, uma das principais fontes de Diogo do Rosário, que nelas depositou a confiança do filtro crítico necessário ao cumprimento da exigência de autenticidade imposta por Trento, citando-as como as fontes autorizadas que validam o seu próprio *corpus*.

Considerando os objectivos “purificadores” de Diogo do Rosário, em observação do espírito tridentino, e o critério com que escolheu e declarou as suas fontes, podemos postular que o novo legendário pós-conciliar constituiu uma boa oportunidade para repor dentro dos limites da ortodoxia a atenção que nos legendários medievais possam ter merecido santas representadas no desempenho de funções apostólicas. A acção reformadora de Diogo do Rosário deve ser averiguada e avaliada em função do que ofereciam as fontes que teve à sua disposição, em função da selecção que faz desta e não daquela fonte e das inovações que eventualmente nelas introduz.

Vejam, portanto, como emergem na *Historia das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos sanctos*, as figuras de Maria Madalena e Marta, duas santas que a hagiografia medieval tolerantemente representou como pregadoras e apóstolas, contrariando as restrições impostas por S. Paulo. A comparação entre as versões de Fr. Diogo do Rosário e as possibilidades que as suas fontes ofereciam mostrarão se o espírito reformista que alimentou o período pós-Trento reconfigurou a imagem das duas santas evangelizadoras.

#### MARIA MADALENA: “EU PREGADOR E APOSTOLA FUY”

Luís Lippomano não inclui nas suas *Historiae* a vida de Maria Madalena nem a de Marta, o que constitui uma decisão inesperada, tendo em conta a importância das duas irmãs em todos os restantes legendários. Desta vez, o compilador bracarense não poderá seguir o seu modelo, visto que não está de acordo com ele acerca da importância destas santas. Muito pelo contrário, Diogo do Rosário dará uma atenção muito especial a Maria Madalena, compondo uma Vida que ocupa 22 colunas de texto impresso, em formato *in-folio*.

Desde logo não surpreende o relevo que dá à santa de Magdalo, tendo em conta a assunção que, a partir de 1295, os dominicanos fizeram deste culto como seu. Em 1279, Carlos, Príncipe de Salerno, conduz uma *inventio* das relíquias de Maria Madalena na igreja de S. Maximino, em Aix-en-Provence, obtendo assim uma protectora para a dinastia de Anjou em ascensão (Jansen 18-19). Em 1295, o agora Carlos II, rei de Nápoles e conde da Provença, en-

trega aos dominicanos a guarda do sepulcro da santa na igreja de S. Maximino, dando início a uma estreita relação, que se materializa em várias narrativas de origem dominicana. Em 1297, no capítulo geral de Veneza, a Ordem proclama Santa Maria Madalena como sua padroeira e toma, a partir daí, a seu cargo a difusão do culto e das legendas que lhe estão associadas (Jansen 43, 76, 308, 313-15). Além das circunstâncias políticas e históricas que proporcionaram condições excepcionais para a ligação entre os dominicanos e o culto da Madalena na Provença, o facto de se tratar de uma santa pregadora constituiu um reforçado elo identitário que os frades pregadores não desdenharam. Parece, portanto, que a actividade apostólica, longe de constituir obstáculo à difusão da Vida de Maria Madalena por Diogo do Rosário, poderá ter sido um elemento positivo.

Jacopo de Varazze compôs a Vida de Santa Maria Madalena de que, em maior ou menor grau, dependem todas as fontes de Diogo do Rosário. Juntando diversos elementos, cuja lenta formação e aglutinação não cabe aqui expor,<sup>7</sup> o arcebispo de Génova transmite uma biografia que se estrutura retoricamente em quatro sequências: período evangélico, período apostólico (perseguições e chegada a Marselha, conversão dos príncipes de Marselha), período eremítico (ascese, morte) e culto (trasladação para a Borgonha, milagres). Como seria de esperar, não há, na *Legenda Aurea*, referência à *inventio* provençal, já que o legendário se compõe em 1260-1263, com uma revisão na década seguinte (Maggioni, xiii) e a acção de Carlos de Anjou decorreu em 1279. Assim, todos os milagres póstumos estão ligados ao culto em Vezelay. Em termos de extensão, não é uma estrutura equilibrada: a longa narrativa da conversão dos príncipes de Marselha, cheia de aventuras, peripécias e maravilhoso, ocupa mais de um terço do total do texto (88 num total de 214 cláusulas, na edição Maggioni), o que mostra bem como no legendário varazziano o romanesco desempenhava um papel fundamental como estratégia pedagógica, promovendo a identificação com os leigos e apelando às dimensões comuns e afectivas da sua existência secular, como a maternidade e o amor conjugal. Esta é a narrativa a que Diogo do Rosário teve acesso através de Cláudio de Rota.

Pedro de Natalis dá uma versão muito abreviada da legenda varazziana e dela claramente dependente. O mesmo faz Antonino, que apenas acrescenta alguns passos de discussão de fontes.

---

7. Para uma exposição detalhada da formação e difusão das várias legendas de Maria Madalena, veja-se Saxer e Jansen.

Ao compulsar as suas fontes, Diogo do Rosário dispunha, portanto, 1) de uma fonte longa e pormenorizada, Cláudio de Rota, de onde emerge uma Maria Madalena cuja acção apostólica é sublinhada e cuja pregação é diversas vezes descrita, 2) de duas outras fontes, Pedro de Natalis e Antonino, com versões abreviadas, e 3) da sua fonte modelar, Lippomano, que nada oferecia sobre esta santa. A escolha do compilador português é clara: prefere a fonte mais extensa, onde o destaque dado à pregação é maior. Porém, apenas pela leitura de Diogo do Rosário não imagináramos que a fonte privilegiada é Cláudio de Rota, visto que ele nem é mencionado na epígrafe que se segue ao título e onde se faz o registo de fontes: “[...] segundo diversos doutores, que se nomearam, e especialmente segundo sancto antonino primeira parte” (II-54v). É certo que Diogo do Rosário não desprezará os breves contributos de Antonino, que se resumem à indicação das fontes patrísticas sobre a identidade da Madalena:

Communiter autem tenetur hanc Mariam fuisse illam peccatricem, quae pedes Iesu lachrimis lauit et capillis suis tersit in domo Simonis, de qua habetur Lucae 7.cap. hoc expresse asserunt Grego. & August. Licet aliqui vt Hieron. & Orig. dicant aliam fuisse. Et 1. quaest. 7. si quis omnem, ex concilio 7. dicitur Nouimus Mariam primùm peccatricõ (*sic*), quamvis post conuersionem sanctam & castam, tamen inter Diaconissas computatã non esse. (Antonino 417)

E inda que algũs doutores (como foy Origenes e outros) tiueram que nam foy Maria Magdalena aquela molher peccador de que fala sam Lucas que se conuerteo em casa de Simão leproso, ho contrario se ha de ter com sancto Augustinho e sam Gregorio e Beda e outros muitos, o qual cõfirma a sancta ygreja Romana no officio deste dia. (Diogo do Rosário II-55a)

Mais adiante evoca-o explicitamente para uma nova discussão de fontes mas é uma evocação enganadora, visto que a matéria não está realmente no *Chronicon* do florentino:

Nota que (segundo refere sancto Antonino) ouue muitas opiniões entre os doutores se fora esta sancta publica peccador ou nam. Sam Chrisostomo e sam Liam papa dam a entêder que foi mulher publica. Sam João Damasceno teue que fora virgem no corpo inda que nam na alma: mas o que se deue de ter he que nam foy publica peccador que estiuesses em lugar publico das maas molheres, nem virgem no corpo, senã deshonestas



na alma, e no corpo em sua casa, como acõtece a muitas molheres nobres e ricas. (Diogo do Rosário II-56b)

Do que aqui se diz, a única coisa que pode ser atribuída a Antonino é a existência de múltiplas opiniões sobre a identidade da personagem, matéria de que o autor italiano apenas diz o que atrás se transcreveu. O que Diogo do Rosário agora discute não é a identificação da personagem com a pecadora de Lucas. Dá-se como adquirido que ela foi pecadora, discute-se apenas o tipo de pecadora que terá sido, se “mulher publica”, como querem João Crisóstomo e o papa Leão, se corrompida na alma e não no corpo como defende João Damasceno. O problema é resolvido com a opinião pessoal do hagiógrafo português, que adopta aqui um comportamento muito diferente daquele que o vemos tomar habitualmente. De facto, muito embora a colação de todo o texto do legendário com as respectivas fontes não esteja feita, o que não autoriza conclusões categóricas, pode dizer-se que a Vida de Maria Madalena mereceu, da parte do autor do legendário, um investimento singular, com várias interpolações pessoais, de modo que o resultado pode ser classificado como refundição. A análise das interpolações permite avaliar as motivações do seu autor.

Registem-se, antes de mais, dois aspectos aparentemente contraditórios. Em primeiro lugar, ao mesmo tempo que parece ter necessidade de alegar uma fonte autorizada (Antonino), mesmo quando dela não provém o seu discurso, sente-se perfeitamente à vontade para propor, em tom autorizado (“mas o que se deue de ter he...”), a resolução de questões exegéticas. Não podemos ver aqui o espírito reformista de quem procura apurar factos autênticos, como pediam os padres tridentinos, mas antes o espírito medieval dos apócrifos, isto é da alegação de *auctoritates* para legitimar e garantir a aceitação de textos que se quer difundir em função de determinados objectivos pedagógicos ou doutrinais. Em segundo lugar, encontramos aqui um dos objectivos que preside às interpolações de Diogo do Rosário: a apresentação de um modelo moral de comportamento para os leigos, a crítica dos costumes. Assim deve entender-se a solução proposta: “deshonesta na alma, e no corpo em sua casa, como acõtece a muitas molheres nobres e ricas”. A generalização do discurso apela claramente às “madalenas” que possam encontrar-se entre as suas leitoras e que, apesar de não serem mulheres públicas mas antes nobres e ricas, não deixam por isso de ser gravemente pecadoras. Estas devem fazer segundo o exemplo de Maria Madalena e converterem-se. Esta interpolação situa-se, na narrativa, num ponto estratégico: encerra a narrativa da conversão da Madalena, muito



amplificada por Diogo do Rosário, e antecede a enumeração dos benefícios que Deus lhe concedeu depois da conversão, enumeração essa também amplificada.

Temos, portanto, em Diogo do Rosário, o período evangélico da narrativa substancialmente amplificado por interpolações claramente motivadas por duas linhas de força: a dramatização da conversão da pecadora, o que promove a identificação emotiva do leitor com a santa, e a importância determinante que nessa conversão tem a pregação. Assim, logo no início da narrativa, depois da descrição da filiação e do modo como os três irmãos, Lázaro, Marta e Maria, tomaram conta das suas heranças e Maria, vendo-se rica, se entregou ao pecado, Diogo do Rosário interpola um excuro doutrinal sobre tipos de pecados e mulheres pecadoras:

Quatro cousas seem [*erro por soem*] ter mão e guardar as molheres que nam cayão, as quaes todas faltaram aa Magdalena. A primeira ho temor de Deos. Este perdem os que se deixam fazer calos na consciencia pera peccar. Porque (como diz Job) alguuns bebem os peccados como agoa, e sam aqueles que perderam a vergonha ao mundo, e o temor a Deos. Duas maneiras ha y de peccadores. Hüs que comẽ os pecados, e outros que os bebẽ como agoa. Os que peccã por via da grande tentaçaõ ou por fraqueza, comem os peccados: porque assi como o que come traz ho bocado de hũa parte a outra na boca, assi os que peccam por fraqueza peccam com o remordimento da consciencia, e andam scrupleando. Ho que não fazem os que peccam de malicia, e que tem ja perdido o temor de Deos: e estes bebem hos peccados como agoa, a qual nam se detem na boca. A segũa guarda das molheres, sã as leys que castigam ho adulterio. A terceira he a vergonha do mundo, e por nam ser infamada porque a boa fama he como a casca da fruita, que em tirando a casca a hũa pera ou maçã apodrece e se perde. A quarta he a companhia do marido se he casada, e se ho nam he a sojeyçam ao pay e a may especialmẽte a falta de may faz muita falta aas filhas. (Diogo do Rosário 54d-55a)

O discurso é claramente o de um pregador, tanto pela exposição analítica e sistematizada (“Quatro cousas são [...] A primeira [...] A segunda [...] A terceira [...] A quarta...”), como pelo uso sugestivo de metáforas (gastronómicas: comer e beber os pecados, a maçã e a pera), destinadas a impressionar a mente e a memória do leitor. Quanto ao conteúdo, é evidentemente dirigido à moralização dos costumes dos leigos. Mais do que um hagiógrafo-compilador, Dio-

go do Rosário revela-se investido na sua função de pregador com responsabilidades pastorais.

Maior liberdade vamos vê-lo tomar no episódio da conversão. Seguindo Jacopo de Varazze, todas as fontes se atêm ao texto bíblico que, na interpretação definitiva de S. Gregório, identifica Maria Madalena com a pecadora de Lucas 7: 36-50,<sup>8</sup> relatando a sua conversão em casa do fariseu Simão. Diogo do Rosário conta versão ligeiramente diferente, autorizando-se a ler o que a Escritura não diz e, para isso, evocando a autoridade de Antonino num passo que – mais uma vez – este não contém:

Ho motiuo e occasiam que tomou esta sancta Magdalena pera se conuerter, inda que o euangelho o nam exprima, pode se creer (como diz sãcto Antonino) piamente que de ouuir pregar o saluador: porque como quer que concorria muy grãde multidam e copia de gente de toda sorte a ouuir as preegações do saluador, Maria como era fermosa e vaã e curiosa, e que desejava de ser vista e amada dos mundãos, hia aos lugares onde auia cõcurso de homens e de mancebos, e assi veo ao lugar onde Christo preegava, enfeitada e ornada como vaã, e de vãos acompanhada. E o senhor que sabia sua cõuersam futura a ferio logo com a espada diuina de sua palaura, preegando das vaydades do mundo, e das penas que os vãos e sensuaes ham de padecer, e foy logo seu coraçam ferido e mouido a penitência. Cobre seu rosto, e banhada em lagrimas o que o saluador dizia em comum, dizia ela entre sy, por mym diz aquilo. Eu sou a enuentador de peccados, eu sou a rede com que o demonio muitos pesca. Aa minha conta vam todolos delictos dos que por minha ocasiam peccam, por todos mereço eu ser castigada. Outro mayor inferno ouuera Deos de fazer pera mym soo, pois que eu soo tenho mais culpas que todolos peccadores juntos. Estas e outras semellãtes [*sic*] palauras cheas de penitencia e de humildade dizia a sancta penitente entre sy. Acabado ho sermam sayo outra da que entrou. A que veo persuadindo e ganhando gente pera o inferno com suas lasciuas e vaydades de enamorada vaã e torpe, sae feita preegador de Deos e louuador da limpeza e honestidade. Desengana hos galantes que a acompanhauam: repete lhes o sermam de vida que todos

---

8. S. Gregório Magno na *Homilia 33 sobre o evangelho Luc 7: 36-50*: “Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur” (PL 76 1239). Para uma visão panorâmica das discussões, na patristica, acerca da identificação de Maria Madalena no Novo Testamento, veja-se Jansen 28-35.

auiã ouuido, pondera pontos dele. Com os quaes compunctos os namorados da carne se tornaram namorados do espirito e de torpes e carnaes se tornaram limpos e castos. (II-55a-b)

Só depois desta conversão é que Maria teria ido a casa de Simão, a lavar os pés de Jesus com as suas lágrimas e secá-los com os seus cabelos. É impossível não ouvir neste relato de conversão romanceada ecos da conversão de Santa Maria Egipcíaca, na vaidade dos motivos que levam a pecadora a aproximar-se de Jesus e na sua companhia masculina. É notória também a descrição da beleza e dos enfeites da pecadora, propiciadora de identificação por parte das leitoras, bem como o discurso directo de arrependimento, de sugestivo dramatismo, e o desenho forte da peripécia: a que viera pecadora sai pregando aos seus próprios amantes. Note-se ainda a emotividade suscitada na imagem da compunção de Maria, “banhada em lagrimas”, coberto o rosto que viera ornado. É sem dúvida uma narrativa impressionista, que procura identificação e comoção junto do público e usa esse efeito para provocar a acção. Note-se ainda o destaque “técnico” dado à actividade da pregação: Maria “sae feita preegador” e, repetindo o sermão, “pondera pontos dele”, isto é, ao contrário dos filhos de S. Domingos, Maria, sem estudos, milagrosamente, acaba de obter uma formação como pregadora, estando agora habilitada ao exercício da actividade.

O episódio em casa de Simão é oportunidade para outras duas digressões: a primeira para citar algumas *auctoritates* acerca da compunção de Maria, nomeadamente Gregório de Nissa e, sobretudo, Gregório Magno, cuja *Homília 33 sobre o evangelho* traduz livremente, acentuando o tom retórico (55c-d); a segunda para, partindo do mau juízo do fariseu sobre Jesus por permitir que uma pecadora lhe tocasse, fazer um longo excursão censurando os que fazem maus juízos acerca do próximo. Estes, diz Diogo do Rosário, são como aqueles que, convidados a atirar a primeira pedra à mulher adúltera, não ousaram julgar-se sem pecado. O tom é fortemente oratório, com convocação e exegese de lugares bíblicos (o episódio da mulher adúltera, Jo 8: 1-11), interpelações dramáticas na segunda pessoa (“O phariseu quam mal julgas, e quam sem causa murmuras...” II-55d), perguntas retóricas (“Nam preegas tu a misericordia que pera com peccadores Deos tẽ? Nam preegas perdam de peccados?”, II-55d), verbos apelativos (“Notay que quando a Magdalena veo a nosso redetor a primeira vez, aly achou quem dela murmurasse” II-56a) e exclamações (“Que ligeiro foy este phariseu en condenar Jesus Christo por nam propheta, e a esta molher por peccador, e quam longe estaua de julgar a sy por mao”, II-56a). Não pode faltar, como num sermão pastoral, em conclusão, o direccionamento do sentido do

texto para a utilidade moral personalizada: “Uee a ti, e nam andaras fazendo enuentauro de vidas alheas”, “Quando vires peccado alheo e te espantar, e te parecer que he rezam que ho outro seja castigado, olha te a ti, e se achares que apedrejar em ti, apedreja te primeiro...” (II-56b).

Segue-se a este excuro a consideração já acima abordada sobre a vida dissoluta de Maria, estando em sua casa, “como acõtece a muitas molheres nobres e ricas”, e logo depois uma versão muito ampliada dos benefícios que Deus lhe concedeu após a conversão. Vale a pena destacar, nesta amplificação, o tratamento dado à simples referência de Jacoppo de Varazze/Cláudio de Rota sobre a presença de Maria junto da cruz: “que iuxta cruce in domini passione fuit” (*Legenda Aurea* 32), que o nosso refundidor transforma numa sequência de espiritualidade fortemente emotiva e empática, a lembrar os textos da *devotio moderna*, como a *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxónia, ou a *Arbor Vitae* de Ubertino da Casale:

Esta foy a que arrimada ao pee da cruz foy encrauada nela com mais crecida dor que outra nenhũa pessoa, depois de sua purissima may: porque ali tinha ela presa sua alma e o seu coraçã onde estaua seu amor: e pois todo seu bẽ, desejo e cõsolaçã estaua ãcrauado na aruore da vera cruz, ali estaua juntamente presa sua alma, e com tãtos crauos de angustia e dor era traspassada, quãtos tormentos vio com seus olhos que padecia ho rey da vida que era todo seu amor. (Diogo do Rosário II-56c)

Assim se encerra o ciclo evangélico da Vida de Maria Madalena por Diogo do Rosário, para dar lugar ao ciclo apostólico, em Marselha. Iniciado este primeiro ciclo com um discurso sobre o pecado e as suas condições, termina mostrando como aqueles que se convertem e amam Jesus serão beneficiários da sua graça, oferecendo, assim, implicitamente, ao leitor, uma exortação e um modelo a seguir. Na refundição deste ciclo pudemos ver em acção um pregador, não só pelo domínio evidente de estratégias e técnicas de pregação, como pelas preocupações pastorais com a educação e moralização dos leigos, como ainda pelo papel fundamental que atribui à actividade da pregação (neste caso, de Jesus) na moralização dos costumes.

Quando a própria Maria se transforma em pregadora, não haverá, compreensivelmente, nenhuma atitude condenatória por parte de Diogo do Rosário. Pelo contrário, ele não hesita em justificá-la:

E a bem auenturada sancta Maria Magdalena preegaua com grandissimo feruor a palaura de Deos: e inda que ho glorioso apostolo sam Paulo

mande que as molheres nam falem na ygreja, este priuilegio special foy dado por deos a esta sanctissima molher. (II-127c-d)

Nenhuma das suas fontes julgara necessária esta justificação. Na verdade, em França, alguns autores, como Gauthier de Château-Thierry e o franciscano Eustache d'Arras, defenderam, no séc. XIII, que santas como Maria Madalena, Catarina e Luzia pregaram por especial privilégio, em circunstâncias extraordinárias, quando o Cristianismo primitivo não tinha ainda pregadores masculinos suficientes, ficando elas isentas da proibição paulina, por ter sido a sua pregação inspirada pelo Espírito Santo (Bériou 136-39). Porém, os hagiógrafos medievais destas santas não se mostraram preocupados com a necessidade de alegar razões para as isentar da proibição. O facto de Diogo do Rosário o fazer poderá ser interpretado como uma preocupação reformista com a ortodoxia das vidas dos santos. Nesse sentido poderemos ler também o retoque que faz na narrativa da conversão dos príncipes de Marselha. Quando se vê obrigado a abandonar numa ilha deserta a sua esposa morta e o filho recém-nascido, o príncipe, que se movera a fazer a fatídica viagem por mar por recomendação de Maria Madalena, antes de a ela se encomendar lamenta-se e solta imprecações contra a santa: “O Maria Magdalena, cur ad perditionis et miserie mee cumulum Marsilie partibus applicuisti? Cur infelix admonitione tua hoc iter arripui? Petistine dominum ut mulier mea hac de causa conciperet, ut petiret?...” (*Legenda Aurea* 94-96; Cláudio de Rota 75). As imprecações estão ausentes em Santo Antonino, que escreve apenas “comendantes illos Marie Magdalene” (Antonino 418). Diogo do Rosário, que não quer seguir o tom quase blasfemo da fonte que usa mais assiduamente, Cláudio de Rota, prefere aqui Antonino mas não sem um pequeno retoque que transmite alguma coisa da emotividade da versão original: “encomendou hos a sancta Maria Magdalena com muitas lagrimas” (II-57b).

Finalmente, impunha-se uma actualização da informação sobre o culto e uma compreensível reivindicação do papel que nele têm os dominicanos. Para isso é acrescentada, no final da legenda, uma descrição da sepultura e das relíquias na Provença e uma narrativa da *inventio* por Carlos de Anjou:

Pera que se saiba a grande obrigação que a ordem dos preegadores ou de sam Domingos tem a esta marauilhosa sancta, e a deuação que todo ho pouo christão lhe deue de ter, me pareceo bem escrever aqui algũas outras cousas dela, que nam se acham, nem na sua leenda, nem nas chronicas vulgares: as quaes cousas tirey do doctissimo frey Siluestre de Prierio,

do seu liuro chamado Rosa aurea,<sup>9</sup> na homilia da quinta feira das oitauas da paschoa, escreuendo sobre aquele euangelho de sam Joam que começa. Maria estaua ao moymento fora chorando. E sam palauras suas as que se seguem. (II-58b)

A descrição da sepultura é testemunhada na primeira pessoa por Silvestre da Prierio e a *inuentio* é contada a partir de uma crónica que ele viu no local, de onde provém igualmente uma narrativa da vida eremítica que Maria levou na cova provençal, testemunhada por um frade chamado Elias. Nesta narrativa, Maria revela-se ao frade e identifica-se como a pecadora do evangelho, afirmando de si mesma “Eu preegador e apostola fuy” (II-58d), o que dá azo à esperada reivindicação “familiar” de Diogo do Rosário:

Donde se collige claramente quam affeiçoada he a bemaumenturada sancta Maria Magdalena aa ordem dos pregadores, e quanto a exalça e estima, pois que lhe chama meus frades ou meus irmãos: e lhes entregou ho seu thesouro, que sam os lugares donde morreo e onde fez penitencia e as suas reliquias. (II-59a)

A encerrar a legenda, Diogo do Rosário não esquece o objectivo pedagógico com que a refundiu nem a sua responsabilidade como cura de almas:

Cousa digna de admiraçam he, que sendo absoluta de todos seus peccados por boca de nosso redemptor esta muy bemaumenturada senhora, e confirmada em graça polo spirito sancto quando veo sobre os apóstolos, e tam companheira e serua da virgem Maria may de Deos, fizesse tam aspera penitência. Aprendamos pois dela a fazer pendenza de nossos peccados. Faz nosso saluador e tem feito muitos milagres por intercessam desta bemaumenturada. Aa qual de todo coraçam nos encomendemos, que nos alcance do seu muy amado e doce Jesu remissam de nossas cul-

---

9. Trata-se de Silvestre Mazzolini da Prierio (1456/1457-1527), autor de uma *Rosa Aurea*, impressa em Bolonha, em 1503-10. É um livro de sermões, em cuja *feira V, infra octavam Pasche Resurrectionis*, narra o autor o seguinte: “[no ano de 1494] estuuo en N.Conuento, y gran Santuario de S. Maximino, distante al Norte nueue leguas de Marsella, donde està en urna muy preciosa el sacro cuerpo de Santa Maria Madalena: la cabeza de la misma Santa colocada en una estatua de oro de martillo con la cara de oro separable; un hueso desde el codo hasta la muñeca dentro de un medio brazo de plata con mano formada, y sortijas de valor en los dedos. A tres leguas del Conuento está la Santa Cueva, donde por muchos años vivió S. Maria Madalena. Se erigió en Iglesia, y residen en la eminencia de aquel monte seis Religiosos Sacerdotes del mismo Conuento de S. Maximino. Es grande el concurso de los Pueblos à visitar los dos Santuarios” (*apud Segura* 433).

pas: e depois a vejamos na gloria e bemaumenturança pera sempre. Amen.  
(II-60a)

Maria não é como as outras pecadoras, santas de que o leitor encontrará exemplo no seu legendário, a começar por Maria Egípcíaca, cuja vida sem dúvida influenciou, em diversos momentos, a construção da faceta eremítica de Maria Madalena (Jansen 37). Todas elas fizeram penitência para obterem o perdão dos seus pecados. Como bem nota Diogo do Rosário, não foi assim com a Madalena, o que constitui a vida ascética, penitencial, como um fim em si mesma e não apenas um meio para alcançar a redenção. É um exemplo de vida perfeita mas, por isso mesmo, serve perfeitamente de argumento *a maiori ad minus* na exortação do pregador junto dos fiéis, para conduzi-los a uma penitência regeneradora.

#### MARTA, “DE MUY DOCES PALAURAS”

Marta, irmã de Maria, como personagem hagiográfica, pode ser vista como uma derivação da lenda de Maria Madalena. A chamada *vita apostolica* desta última (BHL 5443-49), que começa a circular no séc. XI (Jansen 52) e que narra a largada ao mar, na Palestina, de um barco com os três irmãos e vários companheiros (entre os quais o futuro bispo Maximino e Marcela, criada de Marta), quase impõe a produção de outras lendas, que contem o destino dos companheiros de Maria. Assim acontece com Lázaro e com Marta, cuja primitiva vida, conhecida como *Vita Pseudo-Marcilia* (BHL 5545-46), é transmitida por manuscritos a partir do séc. XII.<sup>10</sup> Deste texto, atribuído a Marcela, deriva a *abbreviacione* do *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais (Livro X, caps. 93-111) e de ambos, principalmente do segundo, deriva a lenda de Jacopo de Varazze.

Diogo do Rosário aponta duas fontes para a sua versão: “escreue a Santo Antonino na j. p. e Claudio a Rota mais copiosamente, e outros” (II-69a). Como já fez antes, também aqui a fonte preferida será a mais copiosa: o editor da *Legenda Aurea*. Não há em Antonino nenhum elemento que não provenha das mesmas fontes, pelo que a evocação de Antonino serve aqui apenas como confirmação, dando forma a um tipo de argumento implícito que Diogo do Rosário usa outras vezes e que consiste em sugerir a validade ou auten-

10. Sobre a formação das lendas de S. Marta e sobre o seu culto na Provença, veja-se Peters 1992 e Peters 1997.



ticidade de uma narrativa com base na multiplicidade de fontes que a transmitem, ainda que essas fontes sejam dependentes umas das outras (Sobral 269). A única contribuição prestada por Antonino, curiosamente, não é acolhida pelo seu seguidor português. Conta Jacopo de Varazze que, depois da morte de Marta, o bispo S. Frontão de Périgueux adormece durante a missa e, acordado pelos diáconos, narra que esteve em Tarascon ajudando a sepultar Marta e, como os diáconos o acordaram tão abruptamente, deixou lá as luvas e o anel, que tirara. Um milagre deste tipo, de “teletransporte”, ocorria também na vida de Maria Madalena (*Legenda Aurea* 123-24) mas Antonino omite-o na sua versão resumida da santa de Aix, ao contrário de Diogo do Rosário, que o traduz. Entendemos agora que o silêncio de Antonino não terá sido por acaso, pois na Vida de Marta, embora reproduza o milagre, comenta-o, explicando que não deve crer-se que Frontão tenha estado em Tarascon em pessoa e sim apenas em espírito.<sup>11</sup>

Se daqui podemos depreender a aplicação por Antonino –mas não por Diogo do Rosário– de critérios de verosimilhança empírica, menos compreensível se torna o acolhimento por ambos, sem traço de suspeição, do episódio da captura do dragão, que é central na vida de Marta. Lembremos que a versão com o dragão da *passio* de S. Jorge foi rejeitada pelo legendário pós-tridentino,<sup>12</sup> o que traz de novo à luz da evidência que os critérios de rejeição não estão na inverosimilhança empírica das narrativas mas na sua condenação externa e formal, quando autorizada por fontes tradicionalmente tidas como fiáveis, como é o caso do apócrifo Decreto do papa Gelásio (Dobschütz).

Marta é dita eloquente, “de muy doces palauras e muy graciosa em todas las cousas” (II-69b), e a sua pregação converte ao cristianismo os pagãos da região de Tarascon: “Pregando hũa vez entre a cidade de Auinham e ho rio Rodano, estando hum mancebo da outra parte do rio, e desejando de ouuir sua pregação...” (II-69c). Será a eficácia da pregação a granjear-lhe as discípulas com que formará uma comunidade monástica que dirigirá até à sua morte. É

11. “Non est credendum quòd Frontonius propria persona vtrobique esset, & in sede dormiens apud Petragoricas, & officium exercens sepulturae Terrasconi, sed cùm in propria persona dormitasset, in somnis vidit se illi officio sepulturae interesse, non quòd ipse fuerit praesens, sed Angelus domini in effigie eius officium illud exercens, qui & chirothecas & annulum asportauit illuc” (Antonino I-419).

12. “Historia da vida e martyrio do bẽaventurado sam Jorge, segundo a escreue Simeon Metaphrastes: A qual he autentica e não apocripha, nem he aquella que por apocripha julgou o papa Gelasio, dist. xv. sancta Romana ecclesia, como manifesta Aloysio Lipomagno bispo de Uerona” (I-212v).

na narrativa da morte que Diogo do Rosário faz uma pequena interpolação, o único segmento de sua lavra neste texto, para registar a etiologia de uma prática recomendável: “E do exemplo desta sancta ficou por doutrina aos christãos que chegando a hora da morte fazem por a cruz diante de sy, e que lhes leam a paixam de nosso senhor” (II-69c). É mais uma vez o pastor empenhado nas boas práticas dos seus leitores que assoma, a lembrar que a exemplaridade da vida da santa está ao alcance de todos.

Apesar da sua origem comum, tanto evangélica como pós-escriturística, a vida destas duas santas não teve a mesma difusão na Europa medieval. Marta nunca alcançou a dimensão simbólica e universal de sua irmã Maria, devido, muito provavelmente, a dois factores que as distinguem: o facto de Jesus lhe ter atribuído a melhor parte (“*Mariae optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*”, Lucas 10: 42) e a sua identificação com a pecadora arrepenhada. A virtualidade deste contraste e o seu valor pedagógico foram difusamente explorados na Idade Média, na literatura, na arte, na oratória, etc. Marta manteve-se uma figura de âmbito mais restrito, de culto mais regional e menos “imitável”, o que explica, certamente, a menor dimensão da sua Vida sob a pena de Fr. Diogo do Rosário, bem como a ausência de investimento na sua refundição.

Uma palavra ainda pode ser dita sobre Marcela, a criada de Marta e a sua alegada biógrafa. Nenhuma fonte oferece dela uma Vida independente. Porém, a *Legenda Aurea*, no remate da Vida de Santa Marta (61-62; Cláudio de Rota 82) atribui-lhe um lugar nesta série de pregadoras saídas do barco que a providência divina encaminhou da Terra Santa até à Europa, atribuição essa reproduzida por Diogo do Rosário: “*Marcella criada de sancta Martha escreueo sua vida e foy se depois dahi a terra de Esclauonia: e pregou aly ho euangelho, e morreo em paz, dez ãnos depois da morte de sãcta Martha*” (II-70b).

## CONCLUSÃO

Da análise das Vidas das santas da Provença resulta uma imagem da pregação feminina que em nada se distingue da imagem que delas nos deu a Idade Média: procura-se a conciliação entre o texto bíblico e aquilo que representa melhor os interesses presentes, isto é o potencial pedagógico que as vidas dos santos contêm. Nesta perspectiva tradicionalista, Diogo do Rosário não se afasta dos preceitos de Trento, já que o concílio foi, ele próprio, bastante conserva-

dor no que respeita à utilização das vidas dos santos que, tal como as imagens, podem ser usadas como matéria predicável, em especial na exortação pastoral, porque acendem e inflamam os fiéis, levando-os à imitação (*Canones, et Decreta...* 137r-v; Jedin 279-80). Para além disso, no caso concreto da Vida de Santa Maria Madalena, os interesses presentes não são alheios aos da Ordem dos Pregadores, que com ela se apresenta protegida por uma santa do período evangélico, que teve contacto directo com Jesus e que gozou do seu favor. A procura deste tipo de prestígio por grupos sociais, regionais ou familiares alimentou, como é sabido, na Idade Média, o culto de santos do período evangélico. Nada de novo, portanto, se encontra no trabalho do pregador bracaraense, a não ser a explicitação de uma justificação conciliadora (entre a pregação de Maria e a proibição paulina) que os hagiógrafos medievais não exigiam. De resto, cabe lembrar que o legendário impresso em português que Fr. Diogo denuncia como contendo muita coisa apócrifa e que devia ser revisto, o *Flos Sanctorum* de 1513, transmite, a respeito destas santas (Madalena: 103a-104d; Marta: 110a-111a), uma tradução muito próxima da tradução da *Legenda Aurea*, mediatizada pela tradução castelhana representada pela *Leyenda de los Santos* (Madalena: 133c-135d),<sup>13</sup> de tal modo que as Vidas de Maria Madalena e de Marta que se liam em Portugal na Idade Média pouco diferem, quanto aos eventos narrados, da nova versão pós-tridentina.

Quanto ao método de trabalho, não podemos atribuir a Diogo do Rosário um reformismo evidente. Não há, de facto, investigação para apuramento da autenticidade do culto dos santos, como queria Trento, a não ser de forma *externa*, isto é excluindo textos condenados por fontes tradicionais (como o Decreto gelasiano), não pelo seu conteúdo intrínseco, cujos elementos são aceites quando ocorrem em textos não condenados, mas apenas pela formalidade da condenação.<sup>14</sup> Outro sinal de reformismo *externo* é a declaração das fontes usadas em cada texto, a qual, como vimos, não é sempre exacta mas parece antes nortear-se por critérios de *auctoritas*. É o que nos mostra o excessivo crédito atribuído a S. Antonino, que parece gozar de especial prestígio, tal-

13. No único exemplar conhecido da *Leyenda* faltam os fl. 142 e 143, que conteriam, entre outros textos, a Vida de Marta. Porém, a proximidade dos textos do *Flos Sanctorum* e da *Legenda Aurea* permite afirmar que a versão castelhana que mediou a tradução portuguesa seria igualmente próxima.

14. Note-se que a condenação que sofreram os textos inventariados no Decreto do Pseudo-Gelásio deve-se menos à ficcionalidade das narrativas do que à sua utilização por comunidades heréticas. Assim aconteceu, por exemplo, com os *Acta Theclae et Pauli*, que apresentavam também uma santa pregadora (Erbeta 8-9).

vez porque efectivamente nele se encontra com alguma frequência discussão de fontes e sinais do exercício de algum sentido crítico na sua avaliação. Como algumas vezes a efectiva manifestação desse espírito não encontrou acolhimento no texto de Diogo do Rosário (veja-se o caso do milagre de S. Frontão de Périgueux), devemos concluir que para ele foi menos importante a crítica interna dos textos do que o prestígio externo da fonte.

Na verdade, o reformismo de Diogo do Rosário é essencialmente pastoral e dirige-se à mobilização dos leigos. Trento teve consequências importantes neste âmbito:

“O terceiro eixo [de acção da Igreja em consequência do Concílio] visou os leigos, numa perspectiva que Jean Delumeau já caracterizou, como um profundo «esforço para remodelar os fiéis», que Wietse de Boer, atendo-se ao arcebispado de Milão no tempo de Carlo Borromeu, apelidou «a conquista das almas», que Paolo Prodi, numa perspectiva holística, classificou de processo de «disciplinamento» da alma, do corpo e da sociedade”. (Paiva 17-18)

Procurou-se o “disciplinamento e vigilância da experiência religiosa e do comportamento dos fiéis” (Paiva 16), no qual “a catequese, pregação e missões foram imprescindíveis instrumentos, numa lógica em que a palavra divina devia ser servida ao crente por via da mediação clerical” (Paiva 18). É aqui que Diogo do Rosário encontra o seu papel reformista, assumindo-se como pregador que remodela o discurso hagiográfico recebido dirigindo-o agudamente, como vimos suceder na refundição da Vida de Maria Madalena, ao “combate a condutas como a da sexualidade extra-matrimonial, a blasfémia ou a inimizade entre vizinhos, isto é, os designados *pecados públicos escandalosos*” (Paiva 18). Trata-se menos de um reformismo anti-luterano ou contra-reformismo, uma vez que são confirmados os santos tradicionais, mesmo nos aspectos mais mitológicos ou folclóricos das suas vidas (como no caso do dragão de Marta), do que de um reformismo católico, de apelo a uma vivência genuína e empenhada do espírito cristão e de estímulo “a um exame de consciência e, conseqüentemente, promovendo o aprofundamento de uma consciência individualizada e a inculcação e interiorização de mecanismos de auto-coacção e auto-censura” (Paiva 18). Neste processo continua a ser instrumento importante o exemplo dos santos e a procura, através de um discurso dramático e emotivo, da identificação e da emulação, tal como já desde o século XV se fazia sob a influência da *devotio moderna*.

## OBRAS CITADAS

*Fontes*

- Antonino de Florença. *Chronicon opus, in tres partes diuisum*. Vol. 1. Lugduni: ex officina Iuntarum, 1587.
- Beauvais, Vincent de. *Speculum historiale*. Edition du Ms. Douai 79. *Atelier Vincent de Beauvais*. Institut de recherche et d'histoire des textes. 27 de abril de 2019. <<http://atilf.atilf.fr/bichard/>>.
- Canones, et Decreta Sacrosancti Oecumenici, et Generalis Concilij Tridentini, Sub Paulo III, Iulio III, et Pio IIII, Pontificibus Maximis: Index Dogmatum, & reformationis*. Olyssippone: apud Franciscum Corream, 1564.
- Claudio a Rota. *Legenda, ut vocant, sanctorum, nunc demum summa cura diligentiaque Fr. Claudii à Rota, sacrae Theologiae professoris, ordinis Praedicatorum, recognita, infinitisque mendis repurgata: adiectis denuò, praeter historiam Lombardicam, aliquot Sanctorum Sanctarumque uitis, antehac non excusis*. Lugduni: apud Io. Franciscum de Gabiano, 1554.
- Ho Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues*. Lisboa: Hermão de Campos e Roberto Rabelo, 1513.
- La Leyenda de los Santos*. Burgos: Juan de Burgos, 1500.
- Lippomano, Luigi. *Historiae Aloysii Lipomani, episcopi veronensis de vitis sanctorum*. Lovanii: apud Martinum Verhasselt, 1565.
- Natalis, Pedro de. *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus*. Venice: L. de Giunta, 1506.
- Rosário, Diogo do. *Historia das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos sanctos: com muitos sermões & praticas spirituaes que seruem a muitas festas do anno reuistas & cotejadas cõ os seus originaes*. Braga: em casa de Antonio de Maris, 1567.
- Segura, Jacinto. *Norte critico con las reglas mas ciertas para la discrecion en la Historia: y un tratado preliminar para instruccion de historicos principiantes*. Segunda parte. Segunda impression. Valencia: Antonio Balle, 1736.

*Estudos e instrumentos*

- Aragüés Aldaz, José. “La Leyenda de los Santos: orígenes medievales e itinerario renacentista”. *Memorabilia* 18 (2016): 133-87.
- Bíblia Sagrada na Internet*. Lisboa: Difusora Bíblica/Província Portuguesa dos Frades Menores Capuchinhos. 27 de abril de 2019. <[http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/P%C3%A1gina\\_principal](http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/P%C3%A1gina_principal)>.

- Barbosa, D. Sampaio. “Portugal em Trento: uma presença discreta”. *Lusitania Sacra* 3 (1991): 11-38.
- Bériou, Nicole. “The Right of Women to Give Religious Instruction in the Thirteenth Century”. *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*. Eds. Beverly Mayne Kienzle and Pamela J. Walker. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998. 134-45.
- BHL: *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles: ediderunt Socii Bollandiani, 1898-1899.
- BITAGAP: *Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses*. Dir. Arthur L.-F. Askins. California-Berkeley: The Bancroft Library, 1997. 27 de abril de 2019 <[http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/bitagap\\_en.html](http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/bitagap_en.html)>.
- Dobschütz, Ernst von, ed. *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1912.
- Dubreuil-Arcin, Agnès. “La Critique dans l’Écriture hagiographique dominicaine (1250-1325 environ)”. *La Méthode critique au Moyen Âge*. Eds. M. Chazan e G. Dahan. Turnhout: Brepols, 2006. 269-88.
- Erbetta, Mario (trad.). *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, II: Atti e leggende*. Torino: Marietti, 1966.
- Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea*. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. 2.<sup>a</sup> ed. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2000.
- Jansen, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton UP, 2000.
- Jedin, Hubert. *Historia del Concilio de Trento. IV. Tercer periodo de sesiones y conclusión, 2: Superación de la crisis gracias a Morone, conclusión y ratificación*. Trad. Fernando de Mendoza. Pamplona: Universidad de Navarra, 1981.
- Maggioni, Giovanni Paolo. “Introduzione”. Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea*. Ed. Giovanni Paolo Maggioni. 2.<sup>a</sup> ed. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2000. xii-xxv.
- Paiva, José Pedro. “A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas”. *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Coords. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. 13-40.
- Peters, Diane E. “The Iconography of St. Martha: Some Considerations”. *Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources* 9.1 (1992): 39-65.
- Peters, Diane E. “The Life of Martha of Bethany by Pseudo-Marcilia”. *Theological Studies* 58 (1997): 441-60.

- PL: Jacques-Paul Migne. *Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, Doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum. Series Latina*. Turnholti: Brepols, 1958-1974.
- Rankin, David. *Tertulian and the Church*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- Saxer, Victor. *Le Culte de Marie-Madeleine en Occident des origines a la fin du moyen-age*. 2 vols. Auxerre: Publications de la Société des Fouilles Archeologiques et des Monuments Historiques de l'Yonne/Paris: Librairie Clavreuil, 1959.
- Sobral, Cristina. "Um legendário à saída de Trento (Frei Diogo do Rosário, 1567)". *Studia Aurea* 11 (2017): 253-72. 27 de abril de 2019. <<http://studiesaurea.com/article/view/v11-sobral>>.