

**A RELIGIOSIDADE MEDIEVAL COMO CAMPO DE  
TRABALHO HISTORIOGRÁFICO: PERSPETIVAS RECENTES**  
**MEDIEVAL RELIGIOSITY AS A  
HISTORIOGRAPHICAL FIELD: RECENT RESEARCH**

MARIA DE LURDES ROSA

missi@oniduo.pt

FCSH-NOVA; IEM/FCSH-NOVA; CEHR-UCP

ORCID: [org/0000-0002-2027-4485](https://orcid.org/0000-0002-2027-4485)

Texto recebido em / Text submitted on: 30/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 06/01/2018

**Resumo:**

O artigo propõe-se caracterizar e discutir a historiografia recente sobre o tema da religiosidade no período medieval, apresentando e comentando trabalhos considerados ilustrativos do que se considera como a tendência mais criativa e interessante do campo – a construção e uso de um conceito analítico de religiosidade medieval que respeite exigências teóricas atuais. Os trabalhos apresentados foram agrupados em quatro campos temáticos, a saber: as reconfigurações da História antropológica; a História das emoções; a vivência leiga da religião; a história da instituição Igreja e da eclesiologia. Antecede esta exposição uma reflexão epistemológica em torno de questões basilares da construção historiográfica, aqui especificamente aplicada à história da religiosidade na Época medieval (conceitos, teorias, materiais, crítica às «grandes narrativas» e ao medievalismo que envolve o tema).

**Palavras-chave:**

História medieval, religiosidade, historiografia, antropologia histórica, história das emoções.

**Abstract:**

The article aims at characterizing and discuss the recent historiography on the subject of religiosity in the medieval period, presenting and commenting works considered as illustrative of what is indicated as the most creative and interesting tendency of the field – the construction and use of an analytical concept of medieval religiosity which respects current theoretical requirements. The presented works are grouped in four thematic fields, namely: the reconfigurations of Anthropological History; the History of Emotions; the lay experience of religion; the institutional history of the Church and the study of ecclesiology. The exposition is preceded by an epistemological reflection on the basic issues of historiographical construction, specifically applied to the history of religiosity in medieval times (concepts, theories, materials, criticism of «master narratives» and medievalism surrounding the theme).

**Keywords:**

Medieval history, religiosity, historiography, historical anthropology, history of emotions.

**Introdução**

Nas páginas que se seguem, iremos tentar caracterizar e comentar a historiografia que nas duas últimas décadas se debruçou sobre o tema da religiosidade no período medieval. Para tal, porque julgamos proveitoso partilhar historiografia, e porque este é um texto muito feito a pensar nos «aprendizes de historiadores», seguiremos o método de, agrupando-os em áreas temáticas, ir apresentando e discutindo trabalhos que nos parecem particularmente ilustrativos daquela que, a nosso ver, é a tendência mais criativa e interessante do campo. Referimo-nos ao labor de construção e uso de um conceito analítico de religiosidade medieval que, por um

lado, reflita a alteridade da sociedade europeia pré-moderna e, por outro, tenha em devida conta a especificidade histórica desta, particularmente em função da existência da instituição Igreja. Para a apreciação de ambas as realidades de forma completa, é preciso desenvolver metodologias e grelhas analítico-teóricas cuidadosas e, sobretudo, complementares.

Os campos temáticos que selecionámos para abordar o assunto foram, na sequência em que os trataremos: as reconfigurações da História antropológica; a História das emoções; a vivência leiga da religião; a história da instituição Igreja e da eclesiologia. Não esgotam de todo o riquíssimo campo de possibilidades da medievalística atual. Resultam de uma escolha, decerto em função da centralidade e interesse que nos parecem revestir mais globalmente, mas tendo em conta tanto o espaço disponível como os nossos conhecimentos. Antes desta abordagem mais direta, referir-nos-emos a uma questão a que temos vindo a atribuir crescente importância: a da evolução que se tem feito sentir desde finais do século XX em alguns setores do labor medievalista, em torno de um conjunto de questões basilares da construção historiográfica: que conceitos, que teorias, que materiais, que crítica às «grandes narrativas», que análise das camadas de «medievalismo», incluindo as da própria História científica. Sem que tal se cinja ao tema da religiosidade, esta é uma das áreas na qual a evolução da reflexividade no campo científico da História pode dar resultados mais aliciantes, e será por esta ótica que aqui a evocaremos. Acreditamos que esta preparação prévia do leitor quanto ao local de onde o historiador lhe fala – em especial se este se assume como um local crítico – é da maior importância e utilidade para uma relação transparente entre ambos, em que o domínio do passado possa ser exposto em todas as suas mestrias e com todas as suas fragilidades.

### **Religiosidade Medieval e caminhos da historiografia crítica: grandes narrativas, construção de conceitos, interrogação dos materiais**

Para as correntes historiográficas que, a partir de finais do século XX, reclamam uma maior reflexividade por parte do historiador quanto ao seu trabalho, há algumas operações fundamentais a realizar, antes de qualquer «ida ao arquivo» (ou «às fontes», genericamente), essa que tem sido uma das mais fortes legitimações do trabalho histórico desde a sua constituição em campo académico (mesmo se nem sempre cien-

tífico). Desde logo, um olhar sobre a literatura do tema, não em modo de estado da questão acumulativo e ritual – ou sequer enciclopédico e descritivo –, mas sim em contexto e tendo em especial apreço as configurações académicas e sociais. No caso da religiosidade medieval, é quase a benefício de inventário que se apontam alguns grandes constrangimentos deste tipo a uma análise correta. Desde logo, toda a bem conhecida «pré-história» de inserção na História eclesiástica tradicional, nas universidades confessionais (católicas, protestantes, etc.), nas faculdades de Teologia, com predomínio de historiadores eclesiásticos e do sexo masculino; depois, as visões sociológicas simplistas, tanto à «esquerda» como à «direita», falhando na construção do fenómeno religioso como algo mais do que uma estratégia social, uma crença, um instrumento do poder, uma ideologia em contexto de luta de classes; por fim, atravessando uma e outra, uma deficiente (ou totalmente inapreendida) percepção da influência das narrativas de progresso civilizacional que colocam a religião como uma etapa arcaica, que as sociedades e os indivíduos necessariamente ultrapassam no caminho da modernização. Esta é, assim, credenciada com um conjunto de características inversas ao que seria a atitude religiosa, ou as sociedades confessionais: laica em função da recusa do mito, intelectualmente superior, controlada pela razão, etc..

Se tudo isto é sobejamente conhecido dos historiadores da religiosidade medieval mais dados ao conhecimento do campo académico e científico em que se inserem, não o é dos colegas de outras áreas e, muito menos, dos estudantes que ensinamos, mesmo daqueles que se querem especializar em história religiosa – ou que, no caso dos medievalistas, «tropeçam» em qualquer tema de estudo com as «fontes eclesiásticas». Nos aprendizes de historiadores, aliás, está bem patente ainda – porque não autocensurada nem, sobretudo, retificada pela frequência universitária – aquela «grande narrativa» auto congratulatória de progresso civilizacional. A dificuldade em lidar com a alteridade sóciorreligiosa da sociedade medieval é clara, oscilando entre a atribuição de profunda religiosidade a todos os sujeitos e a apresentação da Igreja como uma entidade que quase diríamos fantástica: ora maquiavélica, ora controladora das mentes, ora, ainda, simplesmente cúpida e materialista.

Ultrapassar estas leituras (ou convicções) passa, quanto a nós, no que toca à religiosidade medieval, tanto por uma releitura dos *loci* tradicionais da «modernidade» – leitura, oração, confissão, intercessão

particular, interior/consciência<sup>(1)</sup> – como pela construção de formas adequadas de perceber essa (realmente, mas noutros sentidos) «fantástica» instituição que foi a Igreja medieval. A este nível, destacamos como notável o esforço de reflexão (e de encontro das melhores palavras para a transmissão escrita aos leitores...) feito por Jérôme Baschet quanto a algumas características intrínsecas da *ecclesia* (termo usado para evitar os contágios imediatos da palavra «Igreja»), em especial a proposta do conceito de «rigor ambivalente», e a ideia de «articulação dos contrários» (Baschet 2006).

A crítica das ideias culturais e da historiografia não basta para a construção de propostas históricas científicas. Deve ser seguida por um trabalho de adequação dos conceitos para a utilização histórica, o que implica desde logo a sua historicização<sup>(2)</sup>. Como é sabido, a História dos conceitos recebeu um impulso decisivo com Reinhart Koselleck, a partir dos anos setenta do século XX. A sua receção pelos historiadores medievalistas foi relativamente circunscrita mas, juntamente com a prática de historicização da disciplina – tal como é exposta, entre outros exemplos possíveis, por Otto G. Oexle –, tem produzido algumas das mais interessantes propostas das últimas décadas e conduzido à renovação do estudo de vários temas. Parte-se da constatação de que os conceitos operativos do historiador medievalista são eles próprios analisáveis e referenciáveis aos seus contextos científicos de nascimento; e que, não fazer tal, pode levar à incorreta interpretação das fontes e à elaboração de explicações erradas, apesar do «ar de modernidade» (caso da História antropológica). Com uma focagem em torno de alguns conceitos/grupos de conceitos concretos percebe-se bem o alcance e a importância desta *démarche*. Entre os mais estudados e reformulados pelos medievalistas contam-se alguns que têm direta relação com a temática que nos ocupa, e para eles remetemos: desde o próprio conceito de religião<sup>(3)</sup> a elementos

---

(1) Cf. o que tentámos fazer em Rosa 2010, na esteira da historiografia aí referida.

(2) Retomamos aqui informações avançadas em Rosa (2017: 39 ss.), para o qual nos seja permitido remeter, em benefício de economia do espaço aqui disponível, para maior desenvolvimento e referenciação.

(3) Schmitt (2001: 10-11; e 2001a). Sobre o conceito, a par de dois outros, de espiritualidade e devoção, veja-se ainda Rosa (2017a: 221-222). Para o conceito de «pietas», Guerreau-Jalabert, Bon 2002; uma recentíssima reflexão sobre esta temática em Biller 2017.

internos ou especificações desta, como sejam ritual<sup>(4)</sup>, dom<sup>(5)</sup>, religiosidade<sup>(6)</sup> e crença/descrença (Arnold 2010; Justice 2008).

Um último passo no trabalho historiográfico é a interrogação profunda dos materiais e a reconstrução da informação produzida. Não deve causar estranheza que apenas agora o refiramos, ao invés da tradicional abertura de trabalhos científicos com indicação de fontes (quase sempre com carácter apenas descritivo). Fazemo-lo para que se evidencie a relação que nos parece indispensável estabelecer com aquelas, no seguimento das propostas de nova epistemologia das fontes. Com efeito, esta recusa uma localização das mesmas fora do inquérito historiográfico e teórico; deve «pensar-se as fontes», e não «tratar as fontes». De resto, usamos aqui o termo apenas por comodidade, uma vez que a carga metafórica da palavra (e décadas de prática historiográfica feita sob o signo da metáfora... – aliás, uma entre muitas) remete para dados de partida, obliterando o facto de as «fontes» serem antes de mais um ponto de chegada de processos sociais de construção do passado e de interpretação da mudança social (Morsel 2009; Morsel 2016; Anheim 2007).

O objetivo central de uma *démarche* deste tipo – o de reconstruir todo o caminho dos materiais empíricos, na sua integralidade: da informação à materialidade documental, passando pelos usos ao longo do tempo, incluindo aqui as edições e a historiografia<sup>(7)</sup>. Entendemos este caminho – da produção de informação à utilização pelo historiador – enquanto processo social, com carácter dinâmico: a produção de informação – documentalização – arquivalização (organizacional e histórica), com consideração do que se conserva e do que desaparece/desapareceu. É, antes de mais, necessário incorporar a perspectiva de que as instituições, no seu funcionamento, produziam informação e arquivos institucionais. Quando existiam, eram organismos vivos que geriam estes campos de ação. Elas não eram/são os «seus» «arquivos históricos» que hoje se encontram depositados nas atuais instituições arquivísticas patrimoniais; analisá-las segundo o percurso proposto implica sair deste

---

(4) Para uma caracterização da tendência e indicação dos autores/obras, veja-se Rosa (2017: 140-141).

(5) *Ib.*

(6) *Ib.*

(7) Retomamos aqui algumas ideias já expostas e desenvolvidas em artigo nosso (Rosa 2017b: 572 ss.).

horizonte final, que não raras vezes o historiador nem sequer interroga. A perspectiva a adotar é, ao invés, estudar o processo que faz do arquivo histórico o ponto de chegada: a produção e gestão de informação [organizacional] no passado, como fazem os gestores de informação de hoje: origens, fluxos, lógicas, representações, comunicação intra e inter-institucional. Parte-se da reconstrução do universo, ou do panorama, de produção de informação e posterior documentalização, tendo-o em conta em si mesmo: tanto para a análise histórica global, como para avaliar de forma correta «o que restou», não o absolutizando.

É ainda importante lembrar que, no caso das instituições de Antigo Regime, a natureza da informação circulante, gerível e documentalizável, não era apenas escrita – ou nem era maioritariamente escrita. Um aporte particular tanto da História antropológica, como dos estudos dos atuais arquivos de comunidades, ou dos «arquivos diferentes» (de matriz não europeia moderna, orais, pictóricos, simbólicos, etc.), será o de incluir neste percurso a consideração, recolha e tratamento da informação imágética e oral, simbólica, memorialística e cerimonial, que era essencial para o funcionamento (e nossa compreensão) de muitas comunidades/grupos sociais.

Como se aplica esta proposta em benefício de um melhor conhecimento da religiosidade medieval? Uma constatação óbvia é a da enorme e multiforme ligação entre a produção da informação (e posterior documentalização de uma parte dela) na sociedade medieval, e a Igreja. No entanto, pensar mais de perto permite-nos aumentar a operacionalidade do método. Que tipo de informação era produzida/documentalizada, por exemplo, pela estrutura diocesana, do seu topo até às paróquias<sup>(8)</sup>? Qual a percentagem, a importância e os tipos de informação não escrita (oral, gráfica, etc) – e como podemos alcançá-la e integrá-la com a escrita? O que se conservou, como, o que se perdeu? Qual é, assim, a representatividade qualitativa e quantitativa do que hoje se encontra nos arquivos? E como, nestes, está tratado este material?

O procedimento deverá ainda ser alargado às ordens religiosas, associações de fiéis (fábrica, confrarias, instituições de assistência); instituições régias e da administração municipal, no seu relacionamento

---

(8) Permitimo-nos remeter para um primeiro ensaio nosso desta metodologia, quanto à informação relativa à religiosidade dos leigos, no espaço da diocese de Viseu na Idade Média, contemplando fontes eclesíásticas, régias e dos leigos (Rosa 2016: 520-524).

com a Igreja; por fim, os grupos sociais menos institucionais, desde a família (tendo em atenção as configurações institucionais desta que, embora mais fluídas que as do Estado/Igreja, foram multisseculares e poderosas) aos próprios indivíduos. A elaboração de listas tipológicas de informação «religiosa», por instituições/sujeitos produtores, seguida do estudo dos seus processos históricos de conservação, realizada já em trabalhos como os de Paolo Camarossano ou, mais recentemente, o *Atlante della documentazione comunale (secoli XII-XIV)*<sup>(9)</sup>, permitiria desenhar um «mapa» das instituições, dos atos informacionais por elas produzidos e da sua «documentalização», uma paisagem alteritária em relação à imagem do passado que é possível construir a partir dos instrumentos de descrição arquivísticas dos arquivos estatais.

Porventura o campo que mais beneficiará deste método de estudar a produção de informação será, precisamente, o da religiosidade dos leigos. A riqueza da produção informacional deste grupo social contrasta de forma total com o que chegou até hoje, pelo que é preciso investir de facto em métodos que a permitam desenterrar e reconstruir – ler nas entrelinhas, ler ao contrário, reconstruir fragmentos, assumir a alteridade e a variedade das formas de comunicação, comparar com outros contextos históricos em que os vestígios estejam menos desintegrados. Os leigos escreviam – e em muitos escritos, desde os testamentos até ao que a definição de cânones oitocentista chamou de «literatura», se encontram fortíssimos traços da sua religiosidade; produziam documentos em função do seu envolvimento nas paróquias e nas confrarias (se não restam muitos entre nós, ganhamos com a comparação com o caso inglês, por exemplo)<sup>(10)</sup>; inseriam-se no «culto dos santos» através da inscrição dos sufrágios pelos fiéis defuntos e por cada um deles, no calendário litúrgico (Rosa 2012: 539 ss.); concretizavam inúmeros atos de vivência religiosa doméstica e cívica; participavam em manifestações festivas, criavam e patrocinavam expressões artísticas da sua devoção, numa religiosidade profundamente ligada aos objetos (Morse 2006; Anderson 2007). Se não temos as «fontes» de tal resultantes, é possível, no entanto, pensar para além delas. Pensar o trabalho historiográfico a «partir do que foi produzido» (e transmitido) e não «do que restou» afigura-se-nos um campo pleno de potencialidades.

---

(9) Cf., para mais informações, Rosa 2017b: 574-575.

(10) Cf. por exemplo Burgess 1996.

## **Áreas temáticas da historiografia sobre religiosidade medieval**

### **Reconfigurações da História antropológica**

Sem que seja de todo novo, pois data da década final do século XX, este processo historiográfico continua com grande dinamismo, fruto de contributos de diversas proveniências, que tentaremos agora brevemente apresentar. Partimos do que é para nós um dado adquirido – a resolução da crise levantada pelas críticas à História antropológica por parte de diferentes setores da historiografia, em particular a mais tradicional. Desconsiderando aqui, por irrelevantes, as tomadas de posição ideológicas e as pouco informadas que nos anos noventa se levantaram contra tudo o que era novidade, desde este assunto até à viragem linguística, é certo que foram importantes muitas das objeções formuladas por historiadores de linha mais erudita ou, genericamente, por todos os preocupados com uma certa deriva descontextualizante causada pelos entusiasmos do comparativismo antropológico. Esta última questão tornou-se, de resto, essencial. O que era usar a Antropologia, para a História medieval? – mais amplamente, como se pratica uma interdisciplinaridade informada, que não repouse na falácia explicativa causada pela analogia de objetos de estudo, escassamente construídos? – ou, indo ainda mais longe, tem sentido falar de interdisciplinaridade ou será mais útil interrogarmo-nos sobre o momento da «grande partilha disciplinar» do séc. XIX, apelando precisamente a uma historiografia conhecedora dos contextos académicos e dos trajetos individuais dentro destes (Morsel 2016: 826)? No que toca ao estudo da religiosidade medieval, tanto o anti-clericalismo militante de muitos historiadores oitocentistas como o seu contrário, a visão confessional da Idade Média de outros, permearam as suas obras, apesar das comuns reclamações de imparcialidade e de fundamentação documental. O conhecimento da formação e dos percursos dos «pais fundadores» e dos seus sucessivos discípulos é aqui essencial, tal como o reconhecimento humilde de que as próprias bases da fundadora História científica não estiveram isentas de medievalismo.

Em tempos atuais, e entre os muitos contributos possíveis, destacaríamos, na «nova» antropologia histórica medieval, o livro recente de Jean-Claude Schmitt, historiador que pode ser considerado um dos

principais responsáveis, como colaborador e continuador de Jacques Le Goff, pelo desenvolvimento desta perspectiva teórica. Em *Les rythmes au Moyen Âge* (Schmitt 2016), o autor prossegue a sua exploração de objetos histórico-antropológicos cuidadosamente escolhidos, e depois laboriosamente conceptualizados. Se a história dos gestos, ou a dos espectros – embora difíceis, pelas presenças literalmente silenciosa e diáfana nas fontes – surgiram carregadas de forte novidade; se o programa de investigação sobre as «imagens» (um conceito construído totalmente na perspectiva de uma readequação histórico-antropológica), acarretou uma importante renovação da História da Arte; a nova proposta não desilude: estudar «os ritmos» como uma forma de aceder à «totalidade» medieval é um ousado passo em frente.

A vitalidade que esta nova investigação testemunha está presente na continuidade das atividades do GAHOM (*Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident médiéval*) e, agora, na fundação de um novo centro de Antropologia Histórica na EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) – o AHLOMA, *Anthropologie historique du Long Moyen Âge*<sup>(11)</sup>. A ambição é ainda maior, pretendendo definitivamente aplicar a abordagem teórica inovadora a uma periodização que rompe, também ela, com as cronologias tradicionais. E em boa hora tal se faz, pois o já adulto conceito de Jacques Le Goff de «longa Idade Média» ainda ressoa como novidade demasiado forte numa historiografia e (sobretudo) numa academia como a portuguesa, compartimentada por arcaicas taxonomias de época, reproduzida nas divisões departamentais e conduzindo, portanto, ao mais pernicioso efeito de todos, que consiste em prolongar aquelas taxonomias nos trabalhos de formação avançada (mestrados e doutoramentos)... O seguimento das atividades deste centro configura-se, pois, como uma forma de conhecer o destino da perspectiva.

Terminamos esta breve referência à história antropológica da matriz *annaliste* pela menção a um texto que nos parece de grande importância: o balanço de Étienne Anheim sobre as relações entre História e Antropologia (em relação sobretudo àquela matriz) e a reflexão sobre o que eleger como o mais importante ganho na mesma, afastando-se da perspectiva tradicional dos objetos, para se concentrar nas condições da prática científica (Anheim 2012). Nesta leitura, a importância da Antropologia para o histo-

---

(11) <https://www.ehess.fr/fr/anthropologie-historique-long-moyen-%C3%A2ge%C2%A0ahloma>. [acedido em 20-12-2017].

riador deverá passar sobretudo pela atenção à indicação minuciosa, pelo antropólogo, das condições do inquirido que leva a cabo, nomeadamente quanto à caracterização dos inquiridos e à relação estabelecida com eles, bem como quanto à crítica da sua própria personagem de inquiridor antropólogo. É interessante verificar que, entre os trabalhos de historiadores que refere como estando particularmente atentos a estes aspetos, estejam duas obras de história religiosa. Na verdade, são dois trabalhos de fôlego, que ficam para a disciplina como exemplos tanto de um modelar trabalho dos materiais, como de exame da transmissão documental e da história da criação de temas – a explicação do trabalho filológico utilizado para depurar as fontes, apresentando os procedimentos concretos de tratamento da informação, feita pelo historiador Jacques Dalarun na obra *Vers une résolution de la question franciscaine*, de 2007; e o uso, como fio condutor da narrativa histórica, do próprio tratamento feito ao documento, possibilitando ao leitor «une vision panoramique de la procédure de recherche et non simplement des résultats», em *Un procès de canonisation au Moyen Âge*, de Didier Lett (2008) (Anheim 2012: 417-418).

De uma outra tradição, que se liga à antropologia por vias longínquas, embora não totalmente estranhas, vêm novas propostas interessantes. A «post-colonial medieval History», que abrange sobretudo historiadores norte-americanos e ingleses, sugere um conjunto de reconfigurações de objetos de estudo da história a partir das perspectivas nos estudos pós-coloniais. Embora inicialmente criticada por vultos tão insuspeitos de conservadorismo, como Gabrielle Spiegel – cujas críticas incorporou positivamente – esta abordagem tem vindo a ganhar terreno e conta já com muitos estudos publicados<sup>(12)</sup>. No que ao nosso tema diz respeito, salientaríamos dois grandes ganhos – um mais relativo às formas de estudo, outro aos objetos. No primeiro caso, uma valorização de alguma historiografia medieval – nomeadamente a Escola dos *Annales*, nas primeiras década da «História das mentalidades» –, quanto aos contributos metodológicos e teóricos para os próprios estudos pós-coloniais: a forma como se foram definindo métodos de estudo e teorias analíticas dos grupos sociais leigos (em especial os camponeses, mas não só), numa sociedade onde o monopólio da escrita, do saber, e da história pertencia a uma instituição tão forte e tão total como a Igreja medieval, foi inspiradora de estudos sobre os subalternos das potências imperiais

---

(12) Cf. apresentação historiográfica em Rosa (2017: 133 ss.).

e coloniais europeias do mundo moderno (Holsinger 2002). O trabalho dos medievalistas sobre as atas dos interrogatórios da Inquisição, ou as diferentes metodologias desenvolvidas para chegar à religiosidade dos leigos, em especial das camadas populares, em fontes que literalmente as estilhaçavam, entre desprezo e usos catequéticos, foi inspirador para a inclusão na história de sujeitos tornados invisíveis pelo arquivo colonial. Por outro lado, a consideração dos contactos entre a Europa e o mundo asiático no período medieval, em toda a sua riqueza, variedade e modalidades – mas em tudo muito longe de uma convicção de superioridade por parte dos Europeus, antes pelo contrário –, tem conduzido a uma muito maior profundidade do orientalismo tal como este foi definido por Edward Said (Lampert-Weissig 2010: 11). E, entre os novos objetos de estudo – ou novas formas de olhar velhos objetos –, a aplicação dos estudos pós-coloniais à análise do fenómeno religioso tem permitido, em especial, reequacionar temas como a «convivência religiosa» e a centralidade da Cristandade (com a sugestiva, mesmo se expectável, ideia de «provincializar a Europa Cristã» (Lampert-Weissig 2010: 31 ss.).

## A História das emoções

No que toca ao estudo do fenómeno na Idade Média, as primeiras incursões no então recém-aberto campo da «história das emoções» devem-se à historiadora americana Barbara Rosenwein, que já fora pioneira na reinterpretação da história monástica a partir de perspetivas antropológicas. Rosenwein inclui-se com propriedade na área historiográfica desse grande medievalista que é Lester Little, cuja insatisfação para com a história eclesiástica ensinada nas universidades americanas o levou a trilhar caminhos de grande inovação, a partir do estudo de uma relação forte, mas à partida improvável, entre duas coisas tão díspares quanto a pobreza religiosa e a economia do lucro, nas cidades italianas da Idade Média central, para depois prosseguir, entre outros temas, no estudo das «maldições beneditinas» vistas como *liturgical cursing*<sup>(13)</sup>. Com uma plêiade de notáveis medievalistas, entre os quais se contam Patrick Geary (que analisou os roubos de relíquias – sinal de barbárie e superstição para uns, de religiosidade infantil para outros –, como sacrais, afinal com

---

(13) Sobre este percurso de Lester Little, cf. Magnani 2013.

fortíssimo papel na identificação/coesão das comunidades), Constance B. Bouchard (os monges de Cister como *holy entrepreneurs*) ou Caroline W. Bynum (a abstinência das místicas como «jejum sagrado» e «santa anorexia») formaram um grupo fortemente influenciado pela antropologia, mas de modo diverso do caso francês. Como conta Peter Brown, de uma geração um pouco mais velha mas com enorme capacidade de inovar a partir de paradigmas interdisciplinares, a proximidade com os antropólogos profissionais era grande, em algumas universidades americanas; no seu caso, a influência de Mary Douglas foi marcante, tal como seria a de Victor Turner (antropólogos que, por seu lado confessam a importância da relação com os historiadores medievalistas) (Hayward 2000: 120). Todos estes historiadores foram prosseguindo diferentes caminhos de investigação, mas a reclamação de uma análise não anacrónica e progressista da Idade Média – o inverso do que era necessário para a aceitação do período como merecedor de espaço académico, nas universidades americanas –, manteve-se como pedra de toque; e a revisitação crítica do uso da antropologia pelos medievalistas, levado a cabo por alguns, entre os quais Geary e a própria Rosenwein, não se filiou numa rejeição daquele, mas sim num propósito de o aperfeiçoar (Geary 2003; Rosenwein 2003). O verdadeiro desbravamento de campo a que procedeu esta autora, quanto à história das emoções, naturalmente se filiaria nos caminhos anteriores.

De facto, a história das emoções, com o arranque promissor da obra *Emotional communities in the early Middle Ages*, de 2006 (Rosenwein 2006), tem vindo a constituir-se como um dos mais criativos campos de estudo da história medieval, em especial quanto ao fenómeno religioso. As «piedades afetivas» e o «sentimento religioso», formulações tradicionais, foram substituídas pela noção de «emoção», de «emocional», parâmetro que tem sido sujeito a uma perspectiva trans-epocal, em especial a partir do *Centre of Excellence for the History of Emotions*, do *Australian Research Council*<sup>(14)</sup>. Entre muitos outros olhares possíveis, destacaríamos o de Miri Rubin, aliando emoção à devoção (Rubin 2009), e assim reconsiderando aspetos que uma historiografia tradicional, masculina e austera,

---

(14) <http://www.historyofemotions.org.au> [acedido 20-12-2017]. Surgiram, entretanto, novos centros – no Reino Unido (Queen Mary Centre for the History of the Emotions) e na Alemanha (Research Center «History of Emotions», Max Planck Institute for Human Development).

considerou, no século XIX, sinal de desequilíbrio e/ou de excessiva feminilização (autônoma) da devoção. Mas afinal, mostram outros estudos que «os clérigos também choravam», até mesmos os bispos, e que tal era marcante na sua apresentação pública (Harvey 2012). E Piroska Nagy, cujo estudo sobre as lágrimas já constituía um trabalho pioneiro, mesmo se não sob o signo da história das emoções (Nagy 2000), enveredou recentemente por esta área, falando de uma «Christian anthropology», «[...] built on the centrality of emotions, especially love and suffering: out of His great love, God came down and suffered in order to save humankind. The core of western Christianity was then built around God incarnate, expressing his emotions and offering himself as a model of life» (Nagy 2014).

Este é um dos mais atrativos campos de estudo da religiosidade medieval, como atestam as publicações, congressos e cursos realizados muito recentemente, entre os quais destacaríamos a conferência «Between the lines. Discerning affect and emotion in pre-modern texts», com forte escopo metodológico, que decorreu na Universidade de Columbia, em 2016<sup>(15)</sup>, e a «Training school 'Passionate Devotions. Emotions in Late Medieval and Early Modern Religious Texts, Images and Music'», que teve lugar em Munique, em 2016<sup>(16)</sup>.

### **História da vivência leiga da religião**

Este é um dos campos que mais se tem desenvolvido desde finais do século XX, a ponto de, quanto a nós, se poder comparar, nos seus efeitos reveladores de um «mundo escondido», à história das mulheres dos anos 1960-1970. Se bem que não tenham sido só as mulheres medievais a serem então trazidas à luz da ribalta, a verdade é que para estas se tratou de uma verdadeira desocultação, dada tanto a sua importância na sociedade medieval, quanto a forma como tal foi obliterado. Em especial, como é sabido, no que à religiosidade diz respeito, todo um mundo feminino, de enorme vitalidade, está desde então a ser desenterrado, completando um quadro de cujas ausências nem se parecia ter perceção. Repara-se

---

(15) [http://english.columbia.edu/files/english/content/Columbia\\_program.pdf](http://english.columbia.edu/files/english/content/Columbia_program.pdf). [acedido 20-12-2017].

(16) <https://costis1301.hypotheses.org/215> [acedido 15-12-2017].

uma injustiça cultural e, cientificamente falando, um erro. Não só as mulheres desempenhavam papéis de relevo em toda a vida social como o que poderemos chamar de esfera da religiosidade era um daqueles onde a sua presença foi, a um tempo, mais frequente, mais autónoma e mais original. Talvez por estas duas últimas características, em particular, tenha sido também mais ignorada pelos discursos oficiais, masculinos e autoritários, fosse na Igreja, fosse nessa sua filha que é a universidade, mesmo a do mundo inaugurado pelas revoluções liberais.

Mas a redescoberta da vivência religiosa dos leigos (mulheres e também homens, decerto) tem, quanto a nós, um significado mais profundo. Se bem que o *divide* de género fosse profundíssimo, no mundo religioso medieval, a separação entre clérigos e leigos era maior. Uma mulher religiosa era melhor do que uma mulher leiga como, entre muitas outras coisas, atesta a presença constante da história de Maria e Marta (a oposição vida contemplativa/vida ativa, que coloca em cena a superioridade da primeira). Afinal, não se viam os membros da Igreja como a «melhor parte», a «parte espiritual», dessa máxima fundamental, que tudo permeou e estruturou – *anima est plus quam corpus*?

Nesta sequência de ideias, defendemos ser tarefa central da nova história religiosa dos leigos operar uma reconfiguração dos objetos: a religiosidade dos leigos não era menor, mais iletrada, mais ingénuo, mais comunitária ou mais arcaica, do que a dos clérigos. Esse era, apenas, o discurso destes, com claras funções de domínio. Os historiadores têm que operar o necessário desfazimento em relação a modelos de épocas, e recusar atribuições de qualidade. Para a correta análise da religiosidade dos leigos, é imperativo colocá-la em patamar de igualdade com a dos clérigos. Como a destes, ela tinha as suas funções sociais e os seus recursos, parte deles oriundos de outros universos religiosos que não o cristão, que se mantiveram bem vivos apesar do proselitismo da Igreja; e tinha, também, formas de relacionamento com esta que não se pautavam pelo que ela determinava quanto a tal. O anticlericalismo e, mais simples e universalmente, a noção clara de que os clérigos não eram perfeitos nem, em boa parte, muito diferentes dos leigos; as apropriações do culto dos santos, a secular «teimosia» em cuidar dos próprios mortos; a desconfiança quanto ao sistema de confissão posto em prática no concílio de Latrão IV, ou contra pregações extremas sobre os perigos infernais (encontramos o provérbio «o Diabo não é tão mau quanto vocês o pintam» nas fontes medievais...); a recorrentíssima, central e nunca apagada

reclamação da «pobreza evangélica» como horizonte, cedo declarada como herética por uma Igreja em processo imparável de recuperação do poder; a insistência em modelos leigos de caridade e de assistência, de que são exemplo claríssimo as Misericórdias, a «religiosidade de corte», afinal tão multifacetada nos seus referenciais<sup>(17)</sup>... eis alguns dos muitos aspetos de que a religiosidade dos leigos nunca abdicou e que têm de ser entendidos como suas componentes intrínsecas e não como «pedaços a menos», ou desvios, no modelo de religiosidade dos leigos que a Igreja construiu.

Especialmente elucidativo, para uma tal operação, parece-nos ser o comparativismo com sociedades igualmente (ou mais) complexas de fortíssima religiosidade onde, porém, não se desenvolveu nem adquiriu papel central na leitura do passado uma instituição como a Igreja cristã. Em muitas sociedades asiáticas, nomeadamente na China, na Coreia e no Japão, múltiplos aspetos do culto religioso ligado às famílias e a outras unidades leigas permaneceram na mão de determinados membros do grupo, investidos dos valores deste, e não submetidos a uma grelha de leitura teológica de uma instituição específica; é o caso, em especial, da relação com as almas dos antepassados, englobada numa das coisas que, no Ocidente medieval, mais foi sujeita a investidas por parte da Igreja – a gestão dos laços de parentesco carnal<sup>(18)</sup>. A vivência doméstica da religião, no mundo pré-moderno ocidental, deve quanto a nós ser perspectivada numa integralidade das práticas e crenças numa ordem da «casa», da sociedade e do mundo, constantemente «interrompida» pelas tentativas de controlo eclesiástico (sem juízo de valor quanto à bondade/maldade deste controlo), cuja marca nas fontes é poderosa – o que requer, portanto, capacidade e meios analíticos particularmente apurados.

Em termos historiográficos, devem distinguir-se dois caminhos que tornaram possível esta renovação do olhar. Por um lado, durante a segunda metade do século XX, a medievalística francesa (em que pontuam nomes como André Vauchez, Guy Lobrichon, ou Michel Lauwers) e a sua congénere italiana, em especial a que se dedicou à história dos

---

(17) Como a tentámos caracterizar em Rosa 2017b.

(18) Deuchler 2015. A investigação apresentada por investigadores dos referidos países no atelier «Properties without owners», organizado por Alessandro Buono (Marie-Curie fellow) na EHESS, Paris, em novembro de 2017, foi elucidativa a este respeito. Cf. <https://globalinheritances.wordpress.com/workshop-properties-without-owners-10th-november-2017/> [acedido 17-12-2017].

movimentos confraternais, das ditas heresias e das mulheres religiosas. Por outro lado, e vindo de um bem diferente panorama académico, a historiografia inglesa sobre a religiosidade tardo-medieval e a sua relação com a Reforma Protestante. A partir de finais da década de 1980 e nos anos 1990, um conjunto de obras de fundo sobre a religiosidade, a vida religiosa e a instituição eclesiástica na Inglaterra da Baixa Idade Média e pré-Reforma, entre as quais avultam os trabalhos de R. Swanson, E. Duffy, Andrew Brown e J. Hughes, veio pôr em questão a visão tradicional da «queda por madura» da cristandade de então, defendendo que esta leitura, além de baseada em olhares anacrónicos sobre a religiosidade, fazia parte de um discurso de legitimação política e, mais tarde, verdadeiramente civilizacional da Inglaterra moderna. Para Eamon Duffy, nos vários livros sobre o tema que tem publicado, desde o monumental *The stripping of the altars*, de inícios dos anos 1990<sup>(19)</sup>, até ao último, *Reformation divided*, de 2017 (Duffy 2017), o papel da monarquia e de fações de interesse a ela associados foi determinante nas alterações religiosas, que assim se configuram como impostas e desagregadores; e muitas das novas propostas de foro mais fortemente crente, que sem dúvida existiram, eram oriundas desse mundo que olhava com desprezo para a religião dita tradicional, comunitária e mais securizante que propensa a introspeções do foro íntimo...

Os logo chamados «historiadores revisionistas» tiveram, para além dos contributos historiográficos concretos, o grande mérito de abrir um debate que ultrapassou muito as fronteiras da universidade. Eamon Duffy, por exemplo, publicou um interessantíssimo livro onde interrogava as suas próprias perspetivas, questionando se uma nostalgia do mundo católico pré-Vaticano II, em que nascera e vivera na infância, não poderia ter influído na sua visão do cristianismo inglês pré-Reforma (Duffy 2004); outros autores interrogaram tanto a profundidade como a natureza mais aberta da rutura protestante (Simpson 2010); e outros, por fim, sublinharam que, mesmo se há acertos a fazer na visão daqueles historiadores (Bernard 2012), é preciso perceber verdadeiramente as causas da Reforma e não alinhar nos discursos da «naturalidade» de um acontecimento histórico tão complexo (Harvey 2012a).

---

(19) Duffy 1992; deve consultar-se, pela análise historiográfica que o Autor faz das reacções ao livro, a 2.ª edição, dos mesmos editores, em 2005.

Um último desenvolvimento que nos surge como particularmente interessante são os contributos desta discussão para uma questão de fundo: a periodização da História ocidental. No discurso intelectual sobre a rutura da Cristandade, por maioria de razão na zona protestante, mas também no seio dos reformadores católicos tridentinos – cuja desconfiança em relação aos leigos só se pode equiparar à dos reformadores gregorianos –, foi central o problema da «incultura religiosa» dos leigos. Se o primeiro valorizava os leigos cultos, admitiu a existência de uma enorme franja de população com escassa capacidade de reflexão moral, em especial com a exigência introspectiva e de despojamento em relação aos rituais das várias correntes protestantes. No segundo caso, Trento irá conseguir, sob pretexto do perigo protestante, controlar de forma muito mais eficaz toda a «religiosidade popular», e devocionalizar, pietizar, controlar por uma pregação e por um investimento litúrgico baseado no medo e na culpa (Delumeau), boa parte das manifestações quatrocentistas de religiosidade leiga de matriz comunitária e securizante, que passa a ser vista como arcaica. O treino sistemático que se impôs com os seminários, com a vigilância redobrada dos bispos, com as ordens religiosas novas, verdadeiras máquinas de eficácia, com a Inquisição, veio rodear os fiéis leigos de constrangimentos e vigilância institucional – de disciplinamento –, como nunca até então fora possível. Ora, a associação da própria ação, por ambos os lados (protestante e reformado católico), a processos de instrução, de controlo de pulsões primitivas, de insistência na profundidade individual da religiosidade, de «progresso civilizacional», por fim, contribuiu muito para fazer das alterações religiosas de finais do século XV e inícios do século XVI um dos argumentos fortes da periodização tradicional da história do Ocidente (aliás, aplicada sem mais ao «resto» do mundo), que é a das Idades «Média» e «Moderna», um esquema ideológico a que não falta depois o elemento de bondade do «Moderno». Porém, toda a historiografia dita revisionista da pré-reforma inglesa – e muita outra, a começar pelos estudos sobre as «mulheres santas» tardo-medievais (Sluhovsky 2006) – pela recusa do tratamento da religião comunitária e social como etapa arcaica do progresso civilizacional, investindo a explicação, antes, na função social daquela, coloca em causa a periodização Medieval/Moderno, ou melhor, torna-a irrelevante e dispensável.

Enfim, referiríamos, como corolário deste apaixonante debate, um trabalho recente que nos parece conseguir ultrapassar de modo perfeito as aporias historiográficas, e demonstrar bem as virtudes de uma aborda-

gem social das vivências religiosas, que no entanto não ignore a cultura do cristianismo: o *reader* da coleção «Princeton readings in religions» dedicado à cristandade medieval – *Medieval Christianity in practice*, dirigido por Miri Rubin (Rubin (ed.) 2009). A obra assenta num abrangente *template* de caracterização da vida religiosa medieval, conhecedor e sem preconceitos, preenchendo-o com contribuições de especialistas nos temas, mas pertencentes a correntes mais problematizantes que descritivas; as contribuições revestem a forma de comentários de documentos, editados, o que permite ao leitor o conhecimento das fontes e a relação que com elas estabelece o historiador<sup>(20)</sup>.

### **História da instituição Igreja e da eclesiologia**

Não há contradição entre os desenvolvimentos historiográficos referidos nos pontos anteriores e os que passamos agora a caracterizar brevemente. Se a História antropológica, das emoções, da religiosidade dos leigos, veio mostrar que existiam formas de viver a religiosidade com larga distância em relação à instituição, tal não quer dizer que se deva deixar de considerar esta como um objeto histórico central. Foram importantes as reservas expressas em relação a uma euforia pelas descobertas das religiosidades até então obliteradas, que levasse ao desconhecimento da existência da Igreja, de que são exemplares os textos de John Van Engen (Engen 1986; Engen 2002). E a medievalística americana continuou a produzir trabalhos notáveis sobre a Igreja medieval, como seja *Christian materiality: an essay on religion in late medieval Europe*, o último livro de Caroline Walker Bynum, verdadeiramente uma proposta interpretativa do papel da religião na Europa da Baixa Idade Média, que combina o olhar de uma historiadora antropóloga de primeira água com o profundo conhecimento da teologia que sempre caracterizou os seus livros (Bynum 2011).

Destacaríamos neste ponto, porém, uma outra linha historiográfica, que nos parece das mais promissoras, pela capacidade que tem tido de olhar de modo profundamente interrogativo a Igreja como instituição,

---

(20) Pode juntar-se a esta obra, também com escopo didático, o ponto da situação da historiografia americana (em especial) de Deane 2013. Recentemente, a Oxford UP editou uma obra afim ao *Princeton reader*, também de elevada qualidade: Arnold 2014.

mas que, partindo do reconhecimento desta natureza fundamental do objeto que é afinal reclamada por setores digamos, mais tradicionais (veja-se, por exemplo, o artigo de Van Engen), consegue propor um outro significado histórico para ele. Referimo-nos aos historiadores ligados a Alain Guerreau (e a Jacques Le Goff), que têm explorado, de diversas formas, a ideia da Igreja como instituição central do sistema feudal. Sem que se torne possível analisar em profundidade todos os temas tratados e obras publicadas, destacaremos os dois que mais diretamente têm tratado o tema<sup>(21)</sup>: Dominique Iogna-Prat e Jérôme Baschet.

Em relação ao primeiro, verifica-se uma grande continuidade, marcada apenas por uma cada vez maior abrangência quanto ao interesse por grandes instituições da Igreja. Em 1998, publica o livro *Ordonner et exclure*, que renovou decisivamente a historiografia sobre a Ordem de Cluny, num sentido diverso do que vinha fazendo a medievalística norte-americana (Iogna-Prat 1998). O trabalho insere-se na corrente de revisão da Reforma Gregoriana e da sociedade por ela criada, retirando-a tanto de um horizonte estreito de pensamento e política eclesiástica, como de uma luta entre clérigos e leigos para a libertação dos primeiros. Desde então, foram muitos e profundos os trabalhos deste historiador sobre a Igreja como instituição – no que se pode chamar uma verdadeira história social e cultural das instituições –, sempre em torno de metáforas espaciais (espaço real e espaço imaginado). Em 2006, foi publicado *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge* (Iogna-Prat 2006). Em 2013, surge a coordenação do número especial da revista BUCEMA, dedicado a um tema que se julgaria de todo desaparecido do horizonte historiográfico (salvo em – algumas – faculdades de teologia...): a eclesiologia; talvez só aqui fosse possível encontrar em conjunto, e como historiadores da eclesiologia, três nomes como Yves Congar, Michel

---

(21) Qualquer escolha obriga a cometer injustiças e há sem dúvida muitos outros estudos e temas que gostaríamos de referir aqui. Podemos reparar a falta remetendo para o balanço historiográfico preparado por aquele que é também um simpatizante destas abordagens, o discípulo direto de Le Goff, Michel Lauwers – a sua importante síntese, publicada em 2009, permite conhecer o campo historiográfico em revisão, bem como algumas das linhas desta (Lauwers 2009). A exploração do tema da «sustentação económica» da instituição é o tema mais recente das investigações deste autor, em trilhos afins aos da linha referida no texto – em Lauwers (éd.) 2012, o estudo da dízima tem como objetivo explorar a relação entre a «Ecclesia» e o «dominium», inserindo a instituição no sistema mais vasto de dominação do mundo medieval, e retirando definitivamente a dízima do seu lugar exclusivo de sustentação das funções pastorais, onde era colocada pela historiografia tradicional.

Foucault e Pierre Legendre (Iogna-Prat, *et al.* (dirs.) 2013). Pouco depois, edita em espanhol uma coletânea de trabalhos, atualizados e precedidos de uma introdução geral – *La invención social de la Iglesia en la Edad Media (crisis y nacimientos)* (2015) (Iogna-Prat 2015); por fim, em 2016, um novo livro monumental, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*<sup>(22)</sup>. Cremos poder dizer que, em mimese com a própria forma como o Autor constrói e aborda o objeto de estudo, se verifica ao longo deste percurso uma extensão, em espaço e em profundidade, do olhar sobre a forma como a Igreja se pensou, se «arquitetou» (nos dois sentidos) e como foi estendendo a sua cartografia de influência sobre outros espaços – físicos, mentais, discursivos – cada vez mais vastos. O último livro, também em resultado das ligações do Autor à medievalística argentina (que, tal como noutros historiadores franceses em países da América do Sul, têm conduzido a proveitosas interrogações sobre as «continuidades e ruturas» da «Modernidade»), surge-nos como especialmente importante, nas mais vastas questões teóricas que coloca; incluindo todo um capítulo sobre o tema da secularização, a obra reporta-se à famigerada relação entre Igreja/religião/modernização ocidental, na esteira do número especial do BUCEMA que, a nosso ver, conferiu à «eclesiologia» uma genealogia e um enquadramento disciplinar alargados, renovando as possibilidades da sua utilização.

Fechamos este texto com referência a Jérôme Baschet – de forma breve, porque a sua obra é mais conhecida entre nós do que a do historiador anterior; não queremos, ainda assim, deixar de chamar a atenção para o último livro publicado por Baschet, porventura menos divulgado mas importante para o tema em apreço. Referimo-nos a *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen-Âge* (Baschet 2016). Situa-se na confluência das suas duas grandes obras anteriores: o estudo sobre as representações do Inferno em França e Itália, do século XII ao século XV (Baschet 1993) – pelo lugar central das imagens entre os materiais analisados – e a interpretação de fundo que é *A civilização feudal. Do Ano Mil à colonização da América* (Baschet 2006) – com a sua insistência na fortíssima matriz conciliadora de contrários que organiza a Igreja medieval. Por outro lado, a permanência da longa duração, na esteira da proposta de Jacques Le Goff, cuja vitalidade já acima referimos e que em Baschet é central: a análise prolonga-se no espaço – fora da Europa – e no tempo – Descartes

---

(22) Iogna-Prat 2016. Sobre este livro veja-se agora a sugestiva análise de Mazel 2017.

e Locke, para as questões do nascimento do sujeito, e para a interrogação, mais uma vez, do tema da «modernidade». A obra surge, assim, como um aprofundamento de várias vias já exploradas, em conjugação, apresentando notável profundidade quanto à exploração das imagens e da teologia, para penetrar nos meandros da construção e do uso desse dualismo sobre o qual tudo assentava, ou seja, corpo/alma. E aqui, mais uma vez, o que esteve em jogo foi o desenvolvimento, pela Igreja, de uma estrutura de compreensão conciliatória de opostos (mesmo se carregada de ambiguidades e subtilezas, e imposta ao exterior) – o pensamento positivo sobre a relação entre a alma e o corpo – que permitiu à instituição pensar a humanidade e pensar a sociedade.

### **Bibliografia:**

- Anderson, Caroline (2007). *The Material Culture of Domestic Religion in Early Modern Florence, c.1480 – c.1650*. PhD thesis, University of York.
- Anheim, Étienne (2007). «Ouvrir les sources au questionnement», in Gattinara, Enrico Castelli, Anheim, Étienne – *Introduzione. Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2, 20-28.
- « – » (2012). « L'historien au pays des merveilles ? », *L'Homme* [En ligne], 203-204. Disponível em <<http://lhomme.revues.org/23239>>.
- Arnold, John H. (2010). *Belief and unbelief in medieval Europe*. Londres: Bloomsbury (reimpressão da edição original: Hodder Ed., 2005).
- « – » (2014)(ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford: Oxford UP.
- Baschet, Jérôme (1993). *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*. Rome: École Française de Rome.
- « – » (2006). *A civilização feudal. Do Ano Mil à colonização da América*. São Paulo: Globo.
- « – » (2016). *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen-Âge*. Paris: Flammarion.
- Bernard, G. W. (2012). *The Late Medieval English Church: Vitality and Vulnerability Before the Break with Rome*. New Haven: Yale University Press.
- Billier, Peter (2017). «Mind the Gap: Modern and Medieval 'religious' Vocabularies». In Loud, Graham A., Staub, Martial (eds.), *The making of medieval history*, York: Boydell & Brewer, 207-222.

- Burgess, Clive (1996). «Shaping the parish: St. Mary at Hill, London, in the fifteenth century», in John Blair e Brian Golding (eds.), *The cloister and the world. Essays in medieval history in honour of Barbara Harvey*. Oxford: Clarendon Press, 246-286.
- Bynum, Caroline Walker (2011). *Christian materiality: an essay on religion in late medieval Europe*. New York: Zone Books.
- Deane, Jennifer Kolpacoff (2013). «Medieval domestic devotion», *History Compass*, 11/1: 65-76.
- Deuchler, Martina (2015). *Under the Ancestors' Eyes. Kinship, Status, and Locality in Premodern Korea*. Harvard: Harvard University Press.
- Duffy, Eamon (1992). *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*. New Haven e Londres, Yale University Press.
- « – » (2004). *Faith of Our Fathers: Reflections on Catholic Tradition*. Londres, Nova Iorque: Continuum Books.
- « – » (2017). *Reformation Divided: Catholics, Protestants and the Conversion of England*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Engen, John Van (1986). «The Christian Middle Ages as an historiographical problem», *The American Historical Review*, 91: 519-552.
- « – » (2002). «The future of medieval Church History», *Church History*, 71, n. 3: 492-522.
- Geary, Patrick (2003). «Gift exchange and social science modeling: the limitations of a construct», in Algazi, Gadi (ed.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 129-140.
- Guerreau-Jalabert, Anita, Bon, Bruno Bon (2002). «*Pietas*: réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval», *Médiévales: Langue, textes, histoire*, 42: 73-88.
- Harvey, Katherine (2012). «Episcopal emotions: Weeping in the life of the medieval bishop». <https://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/2012/10/episcopal-emotions-weeping-in-the-life-of-the-medieval-bishop/>.
- « – » (2012a). [Recensão a] Bernard, G. W., *The Late Medieval English Church: Vitality and Vulnerability*. <http://www.history.ac.uk/reviews/review/1341>.
- Hayward, P. A. (2000). «De-mystifying the Role of Sanctity in Western Christendom», in P. A. Hayward, & J. Howard-Johnston (Eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press, 115-142.
- Holsinger, Bruce (2002). «Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique», *Speculum* 77, n. 4: 1195-1227.

- Iogna-Prat, Dominique (1998). *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris: Flammarion.
- « – » (2006). *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Du Seuil.
- « – » (2015). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- « – » (2016). *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*. Paris: P.U.F.
- « – », et al. (dirs.) (2013). *Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie, du discours clérical à la science du social*, BUCEMA, Hors-série n°7 (2013), <http://cem.revues.org/12856> .
- Justice, Stephen (2008). «Did the Middle Ages Believe in their Miracles?», *Representations*, 103: 1-29.
- Lampert-Weissig, Lisa (2010). *Medieval Literature and Postcolonial Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lauwers, Michel (2009). «L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX<sup>e</sup> siècle», *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 121 (2): 267-290.
- « – » (éd.) (2012). *La Dîme, l'Église et la société féodale*. Turnhout: Brepols.
- Magnani, Eliana (2013). «Interview avec Lester K. Little», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre - BUCEMA* [En ligne], 17.1 Disponible em <http://cem.revues.org/13055> .
- Mazel, Florian (2017). «L'Église, la cité et la modernité». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 72 (1): 109-120.
- Morse, Margaret Anne (2006). *The arts of domestic devotion in Renaissance Italy: the case of Venice*. PhD. thesis, University of Maryland.
- Morsel, Joseph (2009), «Du texte aux archives: le problème de la source», *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, hors-série 2.
- « – » (2016) – «Traces? Quelles traces? Réflexions pour une histoire non passéiste», *Revue Historique*, 680: 813-868.
- Nagy, Piroska (2000). *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris : Albin Michel.
- « – » (2014). <http://www.historyofemotions.org.au/events/emotional-middle-ages-a-cultural-history/?page=15&pastdates=>.
- Rosa, Maria de Lurdes (2010). «Sagrado, devoções e religiosidade», in *História da Vida Privada em Portugal*, I, Bernardo Vasconcelos e Sousa (coord.), 376-401, Lisboa: Círculo de Leitores.

- « – » (2012). *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- « – » (2016). «A vivência do cristianismo pelos fiéis leigos - A experiência do sagrado cristão», in José Pedro Paiva (coord.). *História da Diocese de Viseu*. Viseu/Coimbra: Diocese de Viseu e Imprensa da Universidade de Coimbra, vol. 1: 517-568.
- « – » (2017). *Fazer e pensar a Idade Média hoje. Guia de estudo, investigação e docência*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- « – » (2017a). «Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c.1450-c.1520): que leituras, que sentidos?», in *Anuário de Historia de la Iglesia*, 26: 217-258.
- « – » (2017b). «Reconstruindo a produção, documentalização e conservação da informação social prémoderna. Perspectivas teóricas e proposta de percurso de investigação», in *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, 30: 547-586.
- Rosenwein, Barbara (2003). «Francia and Polynesia. Rethinking Anthropological Approaches», in Algazi, Gadi (ed.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 361-379.
- « – » (2006). *Emotional communities in the early Middle Ages*. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press.
- Rubin, Miri (2009). *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Budapest: Central European University Press.
- Rubin, Miri (ed.) (2009). *Medieval Christianity in practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Schmitt, Jean-Claude (2001). «Préface», in Id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 5-28.
- « – » (2001a) – « Une histoire religieuse du Moyen-Âge est-elle possible? », in Id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 32-41.
- Simpson, James (2010). *Burning to read: English fundamentalism and its Reformation opponents*. Harvard: Harvard University Press.
- Sluhovskiy, Moshe (2006). «Discernment of Difference, the Introspective Subject, and the Birth of Modernity», *Journal of Medieval & Early Modern Studies*, vol. 36, n. 1: 169-199.