



A ESCRITA HAGIOGRÁFICA MEDIEVAL E A FORMAÇÃO DA MEMÓRIA DOS SANTOS E SANTAS CATÓLICOS

Márcia Pereira dos Santos¹
Teresinha Maria Duarte²

A hagiografia medieval se constituiu como meio de elaboração e preservação da memória de santos e santas católicos. Escritas segundo um padrão narrativo que atendia à normatividade do que era ser santo ou santa para a Igreja Católica, a narrativa hagiográfica pode ser tomada como expressão de deveres de memória: a) da Igreja em relação aos santos e santas, pois eram a garantia que seus exemplos de vida não seriam esquecidos, aliás seriam imitados e, portanto, perpetuados; b) da comunidade de fiéis em relação a santos e santas, pois o acesso às histórias de vidas santificadas, impunha aos fiéis, modelos de comportamento que deveriam reger suas vidas; e, c) da comunidade de fiéis em relação à Igreja, pois a hagiografia era, também, uma narrativa que adequava a vida do santo ou santa às normas e regras eclesiais, sendo assim, uma forma de educar o povo no catolicismo. A partir dessas premissas, nossa investigação centra-se em responder à questão: qual o papel da escrita hagiográfica na formação da memória de santos e santas católicos que atravessou séculos, países e culturas e que referenda não apenas a escrita dessa memória, oficializada pela Igreja Católica Medieval, mas também a sua recepção e apropriação³, de forma popular, pelos fiéis no Brasil contemporâneo, que fazem e fazem, até hoje, sua própria leitura da vida dos santos e santas, recontando-as segundo suas próprias demandas e cultos.

Dessa perspectiva, o presente artigo objetiva discutir a memória católica que migra da Europa para o Brasil, a partir da colonização e das posteriores missões, através das vidas de santos e santas, instituindo por aqui formas de culto aos mesmos, que ganham com o tempo colorações próprias⁴. Observamos que se por um lado tais cultos respondem às normativas da própria Igreja Católica, pois alicerçam a sua existência, por outro expressam, considerando um tempo longo, uma forma particular de apropriação desses cultos que, para além de sistematizarem modelos de vidas e

¹ Doutora em História, professora da Universidade Federal de Goiás – Campus Catalão. Líder do grupo de pesquisa NIESC (CNPq). marciasantoss@gmail.com

² Doutora em História, professora da Universidade Federal de Goiás – Campus Catalão. Membro do grupo de pesquisa PEM – UFG (CNPq). teresinha_duarte@yahoo.com.br

³ CHARTIER, ROGER. Textos, impressões e leituras. In: CHARTIER, Roger. *A história Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manoela Galhardo. Difel: Lisboa – Rio de Janeiro: Bertrad do Brasil, 1990. pp. 123 – 163.

⁴ A discussão proposta é fruto do entrecruzamento de dois projetos de pesquisa: o primeiro é a pesquisa sobre cultura popular rural e memória em Goiás, coordenado pela professora Márcia P. Santos e, o segundo, o projeto A construção da imagem dos santos: a hagiografia mendicante do século XIII e começo do XIV, coordenado pela Professora Teresinha M. Duarte, tendo a colaboração da pesquisadora anteriormente citada.



virtudes a serem seguidas, tornam-se esteio de uma cultura do interior do Brasil, marcada por costumes locais tais como as chamadas “festa de santo”. Temos como hipótese que essas festas compõem e recompõem as representações que homens e mulheres, habitantes do meio rural e de pequenas cidades do interior do país, possuem sobre seus santos e santas de devoção.

Neste artigo, são tomadas as experiências do que se pode chamar de catolicismo popular goiano, especificamente, do sudeste goiano, como *locus* de pesquisa e espaço de percepção de como o povo, ou uma parcela do povo brasileiro, se apropriou das narrativas medievais da vida dos santos como espelho de sua existência e religiosidade⁵. É claro, temos também, em nosso horizonte de pesquisa uma discussão maior, especificamente sobre a hagiografia medieval. No entanto, a preocupação com a persistência de uma memória de santos e santas nos meios populares brasileiros convida a entender a relação entre uma fórmula literária oficializada pela Igreja Católica e uma apropriação que os grupos sociais fazem da mesma. Notadamente, refere-se aqui a um tempo longo que coloca em relação narrativas que distam mais de séculos, mas que convidam a pensar o exercício da memória como particularmente precioso a quem adere a religiosidade católica.

Primeiramente, é preciso discutir o que se entende por santidade e, em decorrência o que se entende por hagiografia. Tomamos o fenômeno da santidade segundo a leitura de Sofia B Gajano, para a qual,

A santidade no Ocidente Medieval constituiu um fenômeno considerável, de múltiplas dimensões: fenômeno espiritual, ela é expressão da busca do divino; fenômeno teológico, ela é a manifestação de Deus no mundo; fenômeno religioso, ela é um momento privilegiado da relação com o sobrenatural; fenômeno social, ela é o fator de coesão e de identificação dos grupos e das comunidades; fenômeno institucional, ela está no fundamento das estruturas eclesiais e monásticas; fenômeno político enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder. Pode-se, conseqüentemente considerar a santidade o lugar de uma mediação bem sucedida entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o mal e o bem, a morte e a vida.⁶

Com isso, percebe-se como a santidade não pode ser tomada como objeto de estudo sem estar relacionada a um contexto histórico – cultural, no qual se insere como crença que responde a dadas práticas sociais. Essa perspectiva alimenta a discussão aqui proposta sobre a hagiografia como uma escrita de memória que responde às necessidades de institucionalização do culto aos santos e santas ao longo da história do catolicismo. Assim, se tomamos essa literatura como uma escrita que é “destinada a fixar a memória histórica das ações do herói de nossa fé”⁷, percebemos

⁵ SANTOS, Márcia Pereira. *O campo (re) inventado: transformações da cultura popular rural no sudeste goiano (1950 - 1990)*. 2001. 195 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2001.

⁶ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In LE GOFF, J. e TRUONG, N. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Trad. M. F. Peres. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2006, p. 449.

⁷ Idem. p. 461.



como a relação entre a escrita hagiográfica e um dever de memória cristã se impõe à Igreja Católica e a quem lhe segue.

Por dever de memória⁸ é preciso entender a ação de um grupo, instituição ou indivíduo que toma para si um compromisso com o passado, no intuito de que o mesmo não seja esquecido. Essa perspectiva de se pensar os exercícios de lembrança e relembração, cara a vários pensadores do século XX, como Frances Yates⁹, Paul Ricoeur¹⁰, entre outros, convida-nos a recuar no tempo e pensar na compreensão da memória hagiográfica no tempo longo, pois se trata, também, de pensarmos como, transpondo fronteiras geográficas, culturais e temporais, o culto aos santos e santas católicos constituem, defendemos, um particular dever de memória cristão que referenda as hagiografias como um “trabalho de perpetuação da lembrança [que] é confiado essencialmente, ou exclusivamente, aos textos literários, que com frequência são construídos de acordo, com estereótipos narrativos, para tornar conhecido um personagem e difundir o seu culto”.¹¹

E, por isso mesmo, elas podem ser tomadas como “lugar de memória”¹², mobilizado por um triplo movimento de dever de memória. Identificamos o primeiro de tais movimentos como sendo um dever de memória da instituição Igreja Católica para com seus santos e santas, que se evidencia na preocupação da Igreja em normatizar a escrita hagiográfica, de forma que a vida contada responda às regras, normas e credos cristãos e seja, pois, uma escrita mediada pelo crivo da Igreja. Isso se dá, na medida em que a vida do santo ou santa deve ser tida como modelo a ser seguido tanto pelos fieis quanto pela própria instituição. Ambos devem inspirar-se nas vivências, lições, sofrimentos, oblações e milagres para reger suas vidas. Logo, as hagiografias podem ser entendidas como o lugar onde se busca ajuda quando alguém se perde do caminho da vida cristã. Dessa forma, a Igreja, ao tentar reger a escrita hagiográfica toma para si o dever de memória para com o santo ou santa, tornando-os esteio de sua vivência. Esse dever, consagrando-se na ritualística própria que lembra o santo – institucionalização de um dia do santo, por exemplo –, mas também em práticas prosaicas como nomeação de igrejas e paróquias – Igreja de São Paulo, Paróquia de São Francisco, Mosteiro de São Bento, entre outros – tornam-se meio de cristalizar esses santos e santas como

⁸ SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de Memórias em Terras de História: problemas atuais. In: BRESCIANI, Maria Stella, NAXARA, Márcia Regina. (Org.). *Memória e (Re) Sentimentos*: indagações sobre uma questão sensível. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp, 2001.

⁹ YATES, Frances A. *A arte da memória*. Tradução Flávia Blancher. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

¹⁰ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et.al.] Campinas, São Paulo, Editora da Unicamp, 2007.

¹¹ GAJANO, Sofia B. op. cit., p. 455.

¹² NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Revista Projeto História* – Revista do Programa de Pós – Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Dezembro de 1993, pp 7 – 28.



marcos do passado cristão e que, portanto, não devem jamais ter seus nomes esquecidos. No entanto, esse é um processo no qual a própria hagiografia vai sendo julgada e apropriada pela Igreja, como nos fala Michel de Certeau:

Sempre apoiada em regras que caracterizam um estatuto da sociedade eclesiástica, a censura clerical extrai da massa da literatura hagiográfica uma parte “conforme” a norma do saber: esta parte será canônica e canonizável. O resto, que é o principal, é julgado severamente, mas tolerado por causa de sua *utilidade* para o povo¹³. (*grifos do autor*)

O segundo dever de memória que as hagiografias permitem identificar é o dever da comunidade de fiéis para com o santo ou santa de sua devoção. É pertinente lembrar que nesse caso se trata de uma memória social, ou se nos reportamos a M. Halbwachs¹⁴, de uma memória coletiva, pois atesta como o grupo celebra sua pertença à cristandade, tomando para si um santo ou santa como exemplo de vida. Isso porque a devoção ao santo ou santa implica não apenas em celebrar o seu culto, perpetuando sua memória em rituais e festas, mas tê-lo como modelo de vida e possibilidade de socorro nas aflições. O padrão que se vê na relação santos / santas – fiéis sugere uma interpretação, via antropologia, do dom e contra dom¹⁵: ou seja, a devoção implica que a memória do santo ou santa será reverenciada, porém, um e outro, terão que responder a essa reverência, afirmada e confirmada pelo grupo social ao qual se pertence. Nesse sentido, a memória do santo ou santa os impõe como exemplos de vida a ser seguido e, portanto, todos devem conhecer a sua vida, seus milagres, a sua pertença a uma fé que exige, muitas vezes, sacrifício, renúncia e mil provações.

Tal condição, necessária à difusão das hagiografias na Idade Média significou a escrita das vidas nas línguas faladas pela maioria da população, em contraste com o Latim que era usado pela Igreja Católica. Ou seja, a escrita hagiográfica encontra-se também, na emergência de formas próprias de cada comunidade falar e contar suas histórias. Na contemporaneidade, especialmente no Brasil, essa condição significou a reelaboração das vidas de santos e santas em contos orais, em cordéis e livretos de fácil circulação, que atingiam e atingem um grande número de fiéis. Trata-se de uma percepção que nos leva a pensar que se no início da sua gestação como gênero literário a hagiografia impôs os relatos das vidas dos santos e santas, celebrando-os como a memória a ser fixada e preservada. Ao longo da história cristã, vemos que a recepção e apropriação que as pessoas comuns fizeram / fazem dessas, reconstroem o significado das mesmas, reconstruindo marcos de memória em relação aos cultos de santos e santas. É comum no mundo cristão e no Brasil, em

¹³ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª edição. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 272.

¹⁴ HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

¹⁵ GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.



específico, a apropriação de santos e santas como modelo de vida, porém essa apropriação se dá, principalmente, com a elaboração desse santo ou santa como personagem de um culto específico que visa atender a certas demandas e não a outras.

Ser apropriado como “santo casamenteiro” fez de Santo Antônio um dos santos mais populares no Brasil. No interior de Goiás, *locus* de pesquisa ora empreendida, é um dos santos mais cultuados, especialmente em comunidades rurais, que historicamente se assentam em um modelo patriarcal de família, no qual o casamento se torna uma obrigação para as moças que devem se enquadrar no padrão socialmente estabelecido para as mulheres: filha, esposa, mãe, sucessivamente. Romper essa norma social significa, para essas mulheres, ser relegada à condição de “tia solteirona”, o que implica em segregação e marginalização no grupo. Ora, tal imagem de ‘solterice’ é abominada pelas moças e, no intuito de fugir dela, o culto a Santo Antônio tornou-se um dos mais interessantes a ser problematizado, pois referenda não a lembrança da vida do santo, seus milagres e méritos, mas antes, ações e ritos com a sua estátua, muitas vezes, cômicas, que visam obrigá-lo a atender ao desejo da devota, ou seja, providenciar-lhe um noivo.

Muito difundidas até pouco tempo atrás, práticas como cozinhar a imagem do santo ou pendurá-lo de cabeça para baixo, subtrair-lhe a imagem do menino Jesus, mantê-lo sem cabeça ou mesmo imerso na água do poço artesiano, enfim ‘de castigo’ até que cumprisse com sua ‘santa’ obrigação, configuram ações que não são apenas sessões de tortura ao santo, mas sim uma apropriação utilitária da relação com a santidade. Aqui não é uma oferenda, mas um castigo corporal que se dá ao santo. Ele é, pois, humanizado e trazido para perto das pessoas, ainda que se mantenha a propagação do seu culto e a perpetuação de sua memória, pois o milagre buscado, o casamento, vindo a acontecer, causa tanta alegria que muitas vezes significa, aí sim, fazer algum tipo de oferenda ou homenagem ao santo. Um fato curioso, é que na primeira legenda de Santo Antônio¹⁶ não há nenhuma menção de qualquer ajuda para um casamento, efetivada por ele. Na hagiografia, Santo Antônio aparece como um pregador e um taumaturgo. Já, Santa Isabel de Portugal, esta sim, dotava moças para casá-las, a fim de que não caíssem na prostituição¹⁷, ou seja, tem uma história que a aproxima dos casamentos, no entanto, não lhe é atribuída a alcunha de casamenteira. Assim, seria um trabalho interessante pensar quando e onde surgiu uma memória

¹⁶ ASSÍDUA. Primeira vida de Santo Antônio: autor contemporâneo. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/maestros/asiduaesp.htm>> . Acesso em: 20/05/2010.

¹⁷ VIDA e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. In. *ACADEMIA das Ciências de Lisboa. Boletim da Classe de Letras. Actas e Pareceres Estudos, Documentos e Notícias*. Volume XIII. Coimbra. Imprensa da Universidade. p. 1350.



popular brasileira que atribui a Santo Antônio a condição de casamenteiro, o que não acontece com a Santa Isabel, cuja prática como rainha era justamente ter o papel de casamenteira¹⁸.

Essa apropriação em forma de tortura a Santo Antônio, não se vê, por exemplo, no culto a outros como São João Batista, São Pedro, Santa Luzia, Santa Efigênia, Santo Expedito, Santa Clara, entre outros. Para esses últimos é a “festa de santo” a homenagem, ou a solicitação do milagre, que rege a perpetuação de sua memória. As festas de santo em Goiás são realizadas como novenas e são comumente chamadas de “festas de roça”, pois em sua grande maioria é uma prática devocional rural. Essas festas traduzem uma forma ritual muito característica do lugar, pois ao lado do sagrado, a festa profana, o baile, também se realiza como sagração ao santo. São práticas que por um lado ritualizam o dever de memória dos fieis ao santo ou santa, pois estão aquém da normatividade ritualística e regras oficiais da Igreja Católica e assim são, podemos dizer, a festa popular do santo ou santa¹⁹. Porém, por outro lado, essas festas parecem responder ao que Certeau percebe na própria hagiografia como elemento festivo do culto ao santo ou santa:

A vida do santo traz à comunidade um elemento *festivo*. Ela se situa do lado do descanso e do lazer. Corresponde a um “tempo livre”, lugar posto à parte, abertura “espiritual” e contemplativa. Não se encontra do lado da instrução, da norma pedagógica, do dogma. Ela “diverte”. Diferentemente dos textos nos quais é necessário acreditar ou praticar, ela oscila entre o crível e o incrível, propõe o que é *lícito* pensar ou fazer. Sob estes dois aspectos cria, fora do tempo e da regra um espaço de “vacância” e de possibilidades novas.²⁰ (*grifos do autor*)

Podemos aqui, questionar se seria essa a origem das festas brasileiras aos santos e santas, já que se constituem como celebração popular que alia tanto um caráter sacro, marcado por rezas, oferendas e sacrifícios, quanto por um caráter profano expresso por danças, folguedos e cantorias. Temos assim, como hipótese, que a hagiografia, ao celebrar popularmente a memória de santos e santas, permite variadas apropriações, tal como intuímos em relação às “festas de santo” em Goiás.

Não temos espaço, neste texto, para definirmos melhor essas práticas. Entretanto, elas sinalizam como no Brasil o culto a santos e santas foram apropriados pelos grupos sociais. Isso porque a festa de santo também se torna, pode-se dizer, um culto familiar, cuja perpetuação é garantida pelas sucessivas gerações de devotos. Ou seja, a história do santo ou santa, não mais é referendada a partir de sua vida, tal como foi escrita e normatizada pela hagiografia oficial, mas sim

¹⁸ DUARTE, Teresinha M. A vida de da Rainha D. Isabel de Portugal: um modelo franciscano de santidade leiga e feminina. In: DUARTE, Teresinha M *Arautos da Paz e Bem*. Os franciscanos em Portugal (1214-1336). 2004. 273 f. Tese (Doutorado em História) Instituto de História. Universidade de Brasília, 2004, PP – 242 – 273.

¹⁹ GOMES JR. Alair de Abreu. *As novenas na zona rural de Catalão*: Momentos de festejo, louvor e transgressão (dos primórdios da cidade à década de 1960). 2008, 41fls. Monografia (Graduação em História). Curso de História, Universidade Federal de Goiás – Campus Catalão. Catalão, 2008.

²⁰ CERTEAU, Michel de. op. cit. p. 270.



pela presença do mesmo na vida daquele grupo. O velho livrinho que conta a vida santa, que toda casa de roça tem, não é o parâmetro de contar as ações do santo ou santa, mas sim os milagres com que, continuamente, ele vem agraciando os membros da família. Um exemplo interessante é como os nomes se repetem nas famílias, expressando a contínua devoção, mas também a contínua necessidade de milagres. Pode-se dizer que toda mulher chamada Luzia, no meio no qual nossas observações de pesquisa foram realizadas, tem por trás da escolha de seu nome a realização de um milagre, que de alguma forma se relaciona com os olhos de alguém. A “santa dos olhos” é, nesse caso, perpetuada não por sua longa história contada de forma escrita, mas por sua ação na vida ordinária de seus devotos.

Assim, compreender ao longo do tempo as formas de apropriação das vidas de santos e santas católicos implica pensar em como as hagiografias foram difundidas pelo mundo cristão e, a partir dessa difusão, como suas memórias foram também preservadas. Pode-se dizer que, nesse caso, a vida de santos e santas, tornou-se para além do que foi fixado como sua história nas hagiografias, espaço de intervenções várias, resultantes de como historicamente as pessoas e grupos lidaram com a devoção em suas vivências cotidianas. O dever de memória dos fiéis para com os santos é, também, garantia da vivacidade da vida lembrada, pois é uma memória que está, há séculos, sendo composta e recomposta. É uma memória que é histórica, pois também o tempo, no qual é suscitada, vai sendo incorporado como parte da mesma²¹.

Por fim, é preciso pensar no que chamamos, neste texto, de dever de memória da comunidade de fiéis para com a Igreja. Isso porque muitos cultos aos santos e santas católicos no Brasil não são oficializados dentro do calendário litúrgico, como mostramos com as “festas de santos”. Porém, ao lado da apropriação popular da história dos santos e santas católicas, vemos que há, em muitos casos, a busca da institucionalização desses cultos, o que significa atestar a fé no deus, segundo as normas e regras da Igreja Católica. Ora se Santo Antonio fez o milagre de “arrumar” o noivo, esse milagre só é, convenientemente, aceito pelo grupo passando pelo sacramento do matrimônio e é aqui que se vê como a história de vida do santo ou santa é também motivo de fixação de uma memória da instituição, pois é ela a sacralizadora dos milagres. Nesse caso, vê-se a celebração da aliança indestrutível, sugerida pelo culto aos santos e santas: a comunidade de fiéis, o santo ou santa de devoção e a Igreja Católica.

²¹SANTOS, Márcia Pereira dos. História e Memória: desafios de uma relação teórica. In: *Revista Opsi*. Curso de História, Universidade Federal de Goiás, Catalão – GO, v.7, n. 9, jul-dez, 2007. pp 81 – 97.



Ora, tal nos parece ser o papel da escrita hagiográfica, pensada como escrita de memória e analisada à luz do tempo longo e do conceito de dever de memória, na configuração de uma memória de santos e santas católicos no Brasil. As formas de recepção e apropriação das vidas desses santos e santas expõem uma forma popular de propagação dos cultos e preservação de memória que, muitas vezes, reelaboram as histórias, inserindo-as no cotidiano e na historicidade dos grupos praticantes. Daí nossa afirmativa de que a escrita hagiográfica tornou-se um lugar de memória material, porque fixada no escrito; mas simbólico, porque interpretado e reinterpretado ao longo da história por aqueles que creram naquela vida e a aceitaram como exemplo de seu bem viver. Essa memória atravessou séculos, países e culturas referendando a permanência da vida de santos e santas como marcos de memória que podem ser mobilizados pelo presente, ora como modelo de vida, ora como socorro nas atribulações. Articuladas e adaptadas às demandas dos fiéis a vida dos santos e santas, contadas literariamente e tomadas pela Igreja nos moldes de uma pedagogia exemplar, tornaram-se, no tempo longo, um veio através do qual a memória pode ser reconfigurada, pois o passado ali fixado, pela própria dinâmica da santidade como presença efetiva do grupo que crê, vai se presentificando ao incorporar novas experiências aos relatos e, por isso mesmo, aumentando o acervo de feitos memoráveis de tais personagens, de seus exemplos de vida e virtude. Enfim, tornam-se esteio de um espelho de perfeição no qual o cristão deve mirar-se.

O que a pesquisa tem nos mostrado é que o fenômeno da memória, no cristianismo, é complexo e exige leituras que o pensem em sua historicidade, mas principalmente, o pensem na sua condição de parte da cultura que o engendra. Alinhavar, tempos tão díspares e distantes, pode ser um perigo ao pesquisador que não se defronta com o problema histórico como problema do humano que, hodiernamente, impõe questões ao passado. A Idade Média nos interessa também como tempo que media nossa cultura cristã e nossas formas de interpretar o mundo. Acessamos o passado, em uma constante busca de explicar o presente e a nós mesmos como seres de história e de memória vivendo numa dada “teia de significados”, ou seja, numa dada cultura forjada ao longo do tempo por diferentes demandas e escolhos de homens e mulheres, sujeitos da história.

Bibliografia recomendada

BAÑOS VALLEJO, F. *La hagiografia como género literario en la edad media*. Oviedo: Universidade de Oviedo, 1989.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 5^a ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. v1.



- _____. *A Cultura no Plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995.
- DUARTE, Teresinha M^a. “Clara de Assis, a presença feminina no movimento franciscano”. In. RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). *O Saber na Idade Média. Textos de História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB*. Brasília: UnB, 2001, vol, n.1/2. pp. 53-81.
- DUBY, G. *A Idade Média uma idade do homem*. Trad. Maria Assunção Santos. Lisboa: Teorema, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1 ed. 13^a reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente* Trad. M^a Helena da C. Dias. Lisboa: Estampa, 1979.
- _____. *História e Memória*. Trad. B. Leitão. 2. ed. Campinas, São Paulo. Ed. da Unicamp, 1992.
- MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco: história dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Trad. Frei Ary E Pintarelli, ofm. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- _____. *Tra eremo e città: studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale*. 2. ed. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2007.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.
- RICOEUR, Paul *Tempo e Narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997a. t.3
- SEIXAS, Jacy Alves. Os campos (in) elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: SEIXAS, Jacy A. et al. (Org.) *Razão e paixão na política*. Brasília: Ed. da UnB, 2002.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (org) *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2008.
- _____. *Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval: um estudo comparado do Líber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. (Coleção Estante Medieval, v.3).
- VECCHIO, Silvana. “A boa esposa”. In. Christiana KLAPISCH-ZUBER (direção) *História das Mulheres. A Idade Média*. Trad. Ana Losa Ramalho e outros. Porto: Afrontamento. s/d. pp. 143-183
- VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru: Edusc, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A travessia das fronteiras*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- WEINRICH, Harald. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Trd. Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.