

PETER BROWN

A ASCENSÃO DO CRISTIANISMO NO OCIDENTE

Tradução de Eduardo Nogueira
Revisão de Saul Barata

EDITORIAL



PRESENÇA

Este volume integra a colecção **Construir a Europa**, dirigida por Jacques Le Goff, originalmente publicada pelas seguintes editoras:

- © Basil Blackwell, Oxford, para a língua inglesa
- © C. H. Beck Verlag, München, para a língua alemã
- © Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari, para a língua italiana
- © Editorial Crítica (Grijalbo Comercial, S. A.), Barcelona, para as línguas espanhola e catalã
- © Éditions du Seuil, Paris, para a língua francesa

Por acordo com a Agência Literária Eulama, S. R. L., Roma, Itália

FICHA TÉCNICA

Título original: *The Rise of Western Christendom*

Autor: *Peter Brown*

Direcção da colecção: *Jacques Le Goff*

Copyright © 1996 Basil Blackwell, Oxford

Tradução © Editorial Presença, Lisboa, 1999

Tradução: *Eduardo Nogueira*

Revisão: *Saul Barata*

Capa: *Arranjo gráfico de Editorial Presença*

Composição: *Multitipo – Artes Gráficas, Lda.*

Impressão e acabamento: *Guide — Artes Gráficas, Lda.*

1.ª edição, Lisboa, Novembro, 1999

Depósito legal n.º 141 085/99

Reservados todos os direitos
para a língua portuguesa à

EDITORIAL PRESENÇA

Rua Augusto Gil, 35-A 1049-043 Lisboa

Email: info@editpresenca.pt

Internet: <http://www.editpresenca.pt/>

CARLOS MAGNO:
«O GOVERNO DO POVO CRISTÃO»

Depois de 785, Carlos Magno passou a controlar o antigo núcleo noroeste do Império Romano — o Norte da Itália e toda a Gália — e absorveu as zonas periféricas da Alemanha e do mar do Norte. Mostrou o que um rei-soldado podia fazer quando dispunha de recursos apropriados. Em 792, voltou-se contra os Ávaros da Hungria ocidental e, a fim de garantir o abastecimento das campanhas futuras, planeou ligar o Reno ao Danúbio através de um canal entre o Regnitz e o Altmühl. Foi vencido pela geologia da região; mas é ainda possível ver as escavações preparatórias da *Fossa Carolíngia*, a «Vala de Carlos». Em 1800, os engenheiros de Napoleão pensaram retomar o projecto. Em vinte anos, Carlos conseguiu gastar no projecto 2,5 milhões de homens/hora, ou seja, o trabalho de 8000 homens; num século anterior, um grande abade irlandês só conseguia mobilizar cem mil homens/hora, e ao longo de muitos anos, para poder executar as obras de escavação necessárias ao seu mosteiro. Os tempos tinham mudado. Carlos não era um simples chefe guerreiro — frágil, embora heróico. Actuava com a determinação de um *dominus*, um senhor de características romanas, capaz de utilizar recursos numa escala quase romana. Para os Francos, no entanto, a guerra com os Ávaros manteve o seu carácter épico. No final, o saque foi transportado para as Ardenas em muitas carroças:

«... o local do palácio do Cã está hoje tão deserto que não resta qualquer indício de que alguém ali tenha vivido. Toda a nobreza dos Ávaros morreu na guerra, toda a sua glória desapareceu. As suas riquezas e tesouros, acumulados durante muitos anos, foram dispersos. A memória dos homens não recorda qualquer guerra dos

Francos que os tenha enriquecido tanto e aumentado em tão grande medida os seus bens materiais.»

Em 796, foi iniciada a construção de um *palatium*, um complexo palaciano digno de um imperador, numa estância termal da periferia das Ardenas, em Aachen — Aix-la-Chapelle, «As Águas da Capela [imperial]». O palácio não era maior do que a residência de um governador provincial da época de Justiniano. Mas constituía um microcosmo bastante satisfatório. Dispunha de todos os elementos necessários a um centro imperial: sala de audiências, arcadas que conduziam de um pátio vasto de entrada até uma capela circular, a que se sobrepunha uma cúpula. Aachen constituía o palco apropriado para a representação das cerimónias necessárias a um governante com pretensões «imperiais». Só a capela chegou aos nossos dias. As instalações imitavam a igreja-palácio de S. Vitale de Ravena. A cúpula era ornamentada por um grande mosaico de Cristo flanqueado pelos quatro cavaleiros do *Apocalipse* — ou seja, Cristo como juiz e governante do mundo, que surgiria no final dos tempos. Carlos sentava-se num trono colocado numa galeria alta, a meia distância entre Cristo, seu senhor e modelo de governante, e o «povo cristão» que se juntava em baixo. Aos olhos dos contemporâneos Carlos fora criado por Deus

«... a fim de governar e proteger o povo cristão na última era perigosa da sua história.»

No dia de Natal de 800, Carlos encontrava-se em São Pedro de Roma, onde se dirigira a fim de investigar uma conspiração contra o papa, Leão III. De cabeça nua e sem insígnias, como era habitual para um peregrino real, rezou no santuário de São Pedro. Quando Carlos se levantou, Leão — de forma inesperada, segundo parece — colocou-lhe uma coroa sobre a cabeça. A congregação romana aclamou-o como «Augusto», e Leão «adorou-o» — ou seja, lançou-se a seus pés, como teria feito perante o seu antigo senhor, o Imperador de Constantinopla. Com o gesto, o papa tentava ter uma palavra a dizer no reconhecimento, nos seus próprios termos, do vasto poder «imperial» que se desenvolvera, fora do seu controlo, em Aachen. O facto de Carlos se ter esforçado por estar em São Pedro nesse dia em particular, diz muito

sobre o seu próprio sentido da História. A nova datação «depois de Cristo» tinha um significado especial para ele, e desejava adorar o apóstolo no seu túmulo no oitavo centenário do nascimento de Cristo.

Carlos voltou para o Norte após a cerimónia. Pretendia conduzir o seu «império romano» a partir de Aachen. Nos últimos anos de vida, entre 807 e 814, residiu permanentemente em Aachen, transformando a cidade numa capital fixa — o contrário da monarquia móvel habitual até então. Foi ali que foi observado por Einhard, que escreveu a *Vida de Carlos Magno*, pouco depois de 817. Um homem baixo, pertencente à pequena nobreza de Maingau, demasiado pequeno para ser guerreiro e demasiado esperto para definhar como monge na longínqua Fulda, Einhard supervisara o fabrico das cópias quase perfeitas de cobres romanos que ainda hoje podem ser vistas em Aachen, e sabia conhecer um verdadeiro chefe quando o via. Sabia também como surpreender os seus contemporâneos recorrendo a referências ao mundo antigo, cuidadosamente escolhidas. Dedicou ao mosteiro de Saint Servatius, na vizinha Maastricht, uma cruz que nascia da miniatura perfeita de um arco triunfal romano, agora ornamentado com figuras de Cristo e dos apóstolos. O seu retrato de Carlos é também inesperadamente «romano». Como modelo, serviu-se da *Vida de Augusto*, de Suetónio, um texto raro a que tivera acesso.

O Carlos descrito por Einhard não é um rei santo, como Beda retratara o rei Osvaldo. É um homem de carne e osso, um franco entre francos, tal como o Augusto retratado por Suetónio, apesar do seu poder universal como primeiro imperador, continuava a ser um romano entre romanos. O realismo do retrato ligava Carlos aos principais apoiantes e beneficiários do seu êxito, o vitorioso «Povo dos Francos»:

«O nariz era ligeiramente mais comprido do que o normal... O pescoço era curto e bastante espesso, e o estômago um pouco pesado... Falava claramente, mas a voz era fina para um homem da sua estatura... Passava muito do seu tempo a cavalo e a caçar... pois é difícil encontrar outra raça na Terra que se iguale aos Francos nesta actividade. Deliciava-se com os banhos de vapor e nas nascentes termais... convidava não só os filhos mas também os nobres e amigos... de modo que por vezes se encontravam dentro de água mais de cem homens.»

Quando o grande homem adoeceu gravemente, um erudito deveria dizer que Carlos passara os seus últimos dias de doença «corrigindo livros». Todavia, Einhard afirma que Carlos saiu, uma última vez, para caçar. Quando morreu, a 28 de Janeiro de 814, Einhard gravou um epitáfio simples:

«Carlos o Magno, Imperador cristão, que tanto expandiu o Reino dos Francos.»

A consolidação do «tão expandido Reino dos Francos» exigiu um esforço contínuo de desenvolvimento da monarquia, como nunca fora visto na Europa do Noroeste desde o Império reformado de Diocleciano e Constantino. Em comparação com os poderes que o Estado romano tinha nessa época, Carlos apenas podia tocar nas regiões mais longínquas do seu império com as pontas dos dedos. Mas tocou-as sem descanso. Não se podia confiar eternamente na lealdade. Em 785, por exemplo, no mosteiro de San Vincenzo de Volturno, no Sul da Itália, os monges começaram a oferecer orações regulares a Carlos, como rei. Mas assim que chegaram ao salmo «Ó Deus, faz-me leal ao Teu nome» o abade Potho, um membro da antiga nobreza lombarda, levantou-se e recusou-se a cantar.

«Se não fosse o meu mosteiro [disse], daria um pontapé no homem como se fosse a um cão.»

Perante tanto ressentimento e a uma falta de cooperação generalizada, o máximo que Carlos e o seu círculo podiam fazer era comunicar que, num mundo agitado, a nova ordem imperial fundada em Aachen representava a única garantia eficaz de estabilidade social e religiosa, e que aqueles que se lhe juntassem poderiam crescer à custa dos que não o fizessem. Carlos controlava um sistema de espólios que se ramificava por toda a Europa. Manipulava com inteligência uma reserva de motivos de persuasão que nenhum outro governante possuía desde os tempos romanos. Para aqueles que podiam ser persuadidos a manterem-se leais, Carlos parecia, na sua meia-idade, uma figura tranquilizadora, do velho mundo. Era sabido que ficava chocado com a falta de lealdade para com o respectivo senhor, a qualquer nível social. As associações corporativas que pareciam minar a lealdade

para com os superiores — como as ligas locais, ou até os festins agitados dos agricultores frísios — eram severamente punidas. Constituía uma «blasfémia» que o Imperador não estava disposto a tolerar. A vida cerimonial em Aachen não isolou Carlos dos seus fiéis, dos seus seguidores leais. Com uma combinação de hierarquia, obediência pronta e um bom ambiente intencional, a corte real era a imagem de uma sociedade senhorial estável, que qualquer pessoa com algum poder podia recriar em torno de si própria, na sua região, desde que se mantivesse nas boas graças de Carlos Magno.

A função de Carlos era sustentar esta ordem e torná-la eficiente através de consultas enérgicas com as principais figuras de cada região. Cada grupo recebeu uma «lei» própria, e devia respeitá-la ou enfrentar as pesadas consequências de não o fazer:

«Neste ano [802], o César Carlos, nosso senhor, permaneceu calmamente no seu palácio de Aachen, pois não houve qualquer campanha neste ano... Em Outubro convocou um sínodo universal [em Aachen], onde leu aos bispos, padres e diáconos todos os cânones [as leis da Igreja]... e ordenou que estes lhes fossem completamente explicados a todos. Com o mesmo motivo, juntou no mesmo encontro todos os abades e monges... estes formaram uma assembleia própria; e a *Regra* do santo padre Bento foi-lhes lida e explicada por homens conhecedores... E enquanto se realizava este sínodo, o Imperador juntou também os duques, os condes e o resto do povo cristão... e a todos mandou ler as leis do seu povo, explicando a cada homem a sua lei, emendando-a e escrevendo depois as emendas... E nesse ano chegou a Frância um elefante [uma dádiva de Harun al-Rashid de Bagdade, nada menos].»

Carlos era especialmente «imperial» nestas ocasiões. Na medida em que era visto actuar de uma maneira que fazia recordar, na época cristã, as acções do sagrado rei Josué quando promulgou a Lei redescoberta ao povo de Israel:

«E o rei subiu à casa do Senhor... e os sacerdotes e os profetas, e todo o povo, pequeno e grande: e leu aos ouvidos deles todas as palavras do livro.»

Apesar de leis locais prevalecerem em cada região no que se referia às matérias seculares, nas questões religiosas só a «lei cris-

tã» era a verdadeira lei do Império de Carlos Magno. A lei era o que cada cristão baptizado tinha em comum com todos os outros súbditos de um imperador cristão. A confiante insistência nesta «Lei Cristã» global reflectia o rápido desenvolvimento entre os Francos da nova elite clerical criada nos tempos de Carlos Martel, do rei Pepino e de Bonifácio. Esta elite possuía um meio de comunicação bastante recente — uma forma de escrita clara, que podia ser usada para difundir textos num latim gramaticalmente «correcto», verdadeiramente internacional. Enquanto os principais personagens leigos do Império de Carlos Magno se relacionavam entre si através de uma comunicação oral que nos seria decerto impossível compreender, vemos surgir rapidamente, entre os monges e os membros do clero, uma «nobreza da pena» dependente da corte. Tal como o verdadeiro mapa político da Gália fora em tempos o mapa das suas sés episcopais, também a Europa carolíngia se definia por uma rede de grandes catedrais e mosteiros. Na medida em que se encontravam instalados no novo *limes*, os mosteiros germânicos, em particular — como os de Fulda, Reichenau e Saint Gall — foram comparados a acampamentos de legionários romanos. Carlos e o seu sucessor, Luís, o Pio (814-840), controlavam 180 sés episcopais e 700 grandes mosteiros (tinham interesses directos em cerca de 300). Foi entre os clérigos e os monges mais capazes (como Einhard) que Carlos pôde recrutar continuamente o pessoal de que necessitava para manter zelosamente uma ordem cristã coesa.

Na corte, as «microcomunidades» cristãs regionais de épocas anteriores começaram a partilhar um caminho comum. O que faltava à Europa carolíngia em termos de burocracia centralizada, irradiando de uma única capital como acontecia em Constantinopla, passou a existir, depois de 780, sob a forma mais adequada a uma sociedade profundamente regionalizada. Chamavam-se à corte de Carlos escribas e educadores entusiastas, que depois eram formados e enviados para as igrejas e mosteiros que constituíam os nós de uma extensa rede horizontal de centros religiosos. As províncias do Império Romano do Oriente viveram sempre sob a sombra de Constantinopla. Pelo contrário, a Europa de Carlos Magno estava totalmente coberta por uma rede de centros de cultura, e todos eles dispunham de recursos semelhantes.

Em geral, considera-se Alcuíno de York (735-804) como representante daquilo que, de facto, era um grupo de pessoas bas-

tante diferentes. Foi atraído à corte de Carlos Magno em 782. Representava as tradições «romanas» da Nortúmbria de Beda. Era essencialmente um erudito de carreira, que partilhava com Bonifácio o desagrado em relação às igrejas locais dirigidas por nobres iletrados. Pertencer a um grande mosteiro equivalia a possuir um sentido de responsabilidade muito próprio:

«Olha os tesouros da tua biblioteca, a beleza das tuas igrejas... Pensa na felicidade do homem que parte destes belos edifícios para o Reino dos Céus... Pensa no amor pela aprendizagem que Beda tinha quando jovem e na honra que adquiriu entre os homens... Senta-te com o teu professor, abre o livro, estuda o texto...

Olha para o antigo estudante [falava para um discípulo recalci-trante] que soube manter-se sempre perto de Deus e que agora dirige um bispado importante e é amado, louvado e procurado por todos.»

Alcuíno chegara a um Reino Franco onde se começara a desenvolver algo que podia ser considerado a ferramenta indispensável para um empreendimento colectivo baseado na proliferação de textos correctos e uniformes: um novo tipo de escrita. A que mais tarde veio a ser chamada «minúscula carolíngia» era uma escrita pequena, mais regular e na verdade mais legível do que as anteriores. Ao descobrirem os manuscritos carolíngios, os humanistas italianos do século XV ficaram de tal modo impressionados com a sua elegância e solidez que pensaram estar a ler manuscritos romanos do período clássico!

A «minúscula carolíngia» foi o resultado final de uma daquelas evoluções silenciosas que são geralmente ignoradas nas narrativas históricas do início da Idade Média. Não se tratava de um tipo de letra desenvolvido pelos *literati*, mas por modestos «técnicos da palavra escrita». Estas pessoas tinham mantido as rotinas de escrita de documentos legais ao nível local e nas cortes dos reis bárbaros, estabelecendo a ponte entre final do Império Romano e a época de Carlos Magno. Necessitavam de escrever depressa, de poupar nos materiais de escrita, e acima de tudo, de produzirem documentos que pudessem falar por si, fáceis de identificar e que pudessem ser lidos em qualquer momento, por qualquer pessoa. Este estilo sem pretensões tinha evoluído e era agora aplicado nos textos essenciais da «Lei Cristã».

Nem todos os livros antigos «falavam por si». Os manuscritos literários romanos, por exemplo, não possuíam nada que se assemelhasse ao sistema moderno de pontuação. As palavras, para não dizer frases e parágrafos inteiros, misturavam-se umas com as outras. Só quem já sabia o que o texto dizia, ou as pessoas que, por dominarem tão bem a gramática e a sintaxe latinas, sabiam de maneira instintiva o que o texto não podia dizer, eram capazes de ler com facilidade. Não era este o tipo de livro que Alcuíno desejava produzir no seu *scriptorium* de Tours, onde foi colocado como abade do mosteiro de São Martinho, em 797:

«Que se possam sentar aqui aqueles que copiam os pronunciamentos da lei sagrada e os dizeres santificados dos grandes padres. Que procurem não incluir palavras vãs... que possam dividir o verdadeiro sentido em frases... de modo a que o leitor não leia algo de falso ou que fique de súbito silencioso [por enfrentar um texto desconhecido] ao ler alto aos seus confrades da igreja.»

A evolução da «minúscula carolíngia», e das novas normas de legibilidade que a acompanharam, constituíram um avanço significativo em relação ao passado. Os livros europeus já não eram o que tinham sido no mundo antigo; tornaram-se bastante parecidos com os nossos livros. Mas, só por si, estas alterações não permitiam aumentar de maneira significativa a velocidade de produção de livros. Um escritório podia conter quinze escribas em trabalho simultâneo, e cada um deles podia copiar trinta páginas por dia. A principal diferença era o maior grau de colaboração e continuidade na produção de obras que se tornava possível no *scriptorium* carolíngio.

A criação de um «estilo da casa», comum a todos os escribas, significava que os manuscritos podiam ser divididos em partes, com cada um dos escribas a copiar apenas uma determinada secção. As estruturas corporativas dos mosteiros do Ocidente, e as suas invulgares doações quando comparadas com as dos mosteiros bizantinos, permitiam usar o tempo para acumular recursos. A biblioteca de Reichenau possuía 415 volumes, 138 dos quais ligados à liturgia (livros de missa, passagens das Escrituras e saltérios), e uma colecção de obras sobre legislação real e local. Tratava-se de uma pequena colecção funcional, quando comparada com os 280 livros, 147 dos quais seculares (muitos deles eram novelas gregas pagãs) que eram «puxados de todos os la-

dos» e anotados pelo abastado funcionário público, e futuro patriarca Fócio (810-893), em Constantinopla, ou as 600 prateleiras com livros pertencentes ao historiador muçulmano al-Waqidi; mas não se tratava de uma frágil iniciativa privada. Era uma colecção permanente, cuidadosamente catalogada. Fazia circular os livros. A maior uniformidade da escrita e a transferência frequente de pessoal acabou com a «economia de subsistência» cultural que anteriormente prendia os mosteiros, mesmo os maiores, à região onde se encontravam. É possível que se tenham copiado cerca de 50 000 livros na Europa do século IX. Era um inventário de livros suficientes para garantir a autonomia cultural do cristianismo latino em matérias teológicas e da lei canónica até ao fim da Idade Média.

Contudo, este progresso criava preocupações específicas. Se se pretendia que «os pronunciamentos da lei sagrada» fossem universalmente aplicáveis em forma escrita, era necessário que fossem inteiramente legíveis, no sentido mais profundo da palavra. Se se tornava a lei de Deus opaca e ambígua, devido à falta de entendimento ou a erros elementares na sua transmissão, provocados pela cópia incorrecta ou por uma má leitura em voz alta, essa lei seria necessariamente mal compreendida, e daí decorreriam atitudes de heresia. Deus não atenderia as orações daqueles que rezassem de uma forma deturpada:

«... pois muitas vezes, apesar de as pessoas quererem rezar a Deus da maneira adequada, fazem-no de modo incorrecto devido à correcção dos próprios livros.»

Só os homens adultos, eruditos bem treinados, deviam copiar Evangelhos, Livros de Missa e Salmos. De facto, o latim, mesmo o destes textos cristãos básicos tinha-se tornado estranho para a maioria dos habitantes do Império de Carlos Magno.

Carlos e os seus conselheiros mostraram-se preocupados com esta situação na *Admonitio Generalis*, a *Admoestação Geral*, publicada em 789. A obra apareceu no ano do reinado de Carlos, correspondente ao do reinado de Josué, em que o Rei redescobriu e leu em voz alta o texto original da Lei de Deus dada a Moisés. Tal como Josué, também Carlos procurou

«... através da visitação, da correcção e da admoestação chamar à razão o reino que Deus lhe dera para que O venerasse.»

Estamos perante uma elite clerical forçada pelas circunstâncias a fechar a fronteira da cultura latina. O mundo latino de Alcuíno e dos seus pares era extremamente frágil. Era como um submarino a navegar a uma profundidade perigosa, cujo casco poderia ser esmagado a qualquer momento pela pressão oceânica de uma comunidade cristã basicamente iletrada. Esta situação era óbvia a todos os níveis. Havia, por exemplo, o perigo de um cristianismo iletrado, ou alimentado por textos de origem suspeita, poder circular sem qualquer controlo em áreas extremamente vastas, iludindo as barreiras criadas pelos letrados. A *Admonitio Generalis* condenava uma vez mais a conhecida *Carta do Céu*, que se afirmava ter sido escrita por Jesus. O problema voltava a pôr-se, pouco mais de uma geração após a condenação de Aldeberto por Bonifácio. E uma outra geração mais tarde, a mesma carta continuava a ser invocada por um visionário irlandês de reputação duvidosa. O aspecto mais aborrecido deste documento era o facto de ele ter um conteúdo totalmente ortodoxo. Insistia na observância do domingo como dia de descanso com a mesma severidade com que Carlos Magno e os seus bispos a impunham por via legislativa. Mas fazia-o invocando uma origem tão elevada que acabava por amesquinhar a autoridade dos poderes estabelecidos. Eram demasiados os que preferiam observar o domingo por força de um decreto que um visionário vira Jesus escrever pela sua própria mão, «no Terceiro Céu, com letras de ouro», do que fazê-lo por obediência às leis do Império. Tal como nos tempos de Gregório de Tours, o maior perigo enfrentado por muitos bispos não era o paganismo, mas sim um cristianismo iletrado que estava convicto da sua própria ortodoxia. Quando, por exemplo, numa época mais tardia, uma mulher santa começou a pregar em vernáculo perto de Fulda, foi severamente punida por ter ousado fazer o que os próprios bispos deveriam ter feito.

Até os formalmente alfabetizados estavam em risco. Na Gália, na Itália e na Hispânia o latim era muitas vezes escrito de forma incorrecta porque aqueles que o transcreviam estavam convencidos de que ainda sabiam latim, apesar de já pensarem e escreverem em línguas que se aproximavam mais das línguas românicas modernas. Tinham deixado de ser «romanos» sem darem por isso. O resultado era a «rusticidade», um latim tão descuidado, pessoal e, por isso, tão imprevisível que se tornava quase impossível de ser entendido por estranhos, e ainda menos copiado por eles.

Mas o problema não era apenas linguístico. O que estava em causa era a lenta erosão de um estilo antigo de participação na vida da comunidade. Como vimos no caso da Britânia e da Irlanda, os momentos mais elevados de contacto com o sagrado, através das peregrinações e os festivais — e não, apesar dos desejos de muitos clérigos conscienciosos, através da pregação e da participação regular nos sacramentos — tinham tido sempre uma importância muito especial na vida cristã da maioria das regiões da Europa, em especial daquelas onde não havia grandes comunidades urbanas. Numa área de fala românica como a Gália, nenhum festival dedicado a um santo ficaria completo sem um banquete de palavras latinas sonantes, lidas em voz alta a partir de textos latinos. Esta situação mantinha-se ainda na época de Alcuíno. Em Ponthieu, por exemplo, desde os tempos do rei Dagoberto, era lida uma comprida e grosseira *Vida de São Riquiário* durante o festival deste santo. Ano após ano, as suas frases latinas envolviam oradores menos bem formados numa versão pouco clara, com pretensões a sagrada, da sua própria linguagem «rústica». A leitura conduzia-os a um contacto íntimo, apesar de pouco verbalizado, com grandes homens e coisas sagradas. Pouco coisa mudara desde os tempos de Gregório de Tours, quando numa grande basílica, como a de São Martinho de Tours, se ouviam leituras em latim. Estas leituras eram o sinal para as curas milagrosas, provocavam gritos nos possessos, eram ouvidas como presságios pelos crentes.

Agora, o próprio clero queria textos menos grosseiros, de que pudesse orgulhar-se. Vivia-se num mundo mais vasto. Já não bastavam as *Vidas* para consumo local. Para que os textos pudessem passar de uma região a outra, sem serem mal interpretados, era necessário que fossem escritos numa gramática «corrigida», previsível. Também tinham de ser lidos «correctamente», em voz alta, com pronúncia uniforme. No caso de Alcuíno isso equivalia à pronúncia «clássica» do latim que evoluíra nas Ilhas Britânicas, num isolamento quase total em relação ao latim ainda usado como língua viva. Tratava-se de um latim estável, puro e previsível, porque era um latim morto. A gramática era inalterável, a pronúncia pouco tinha a ver com o modo de falar dos gauleses «rústicos». No novo latim «correcto», cada sílaba tinha o seu som próprio: num mundo onde *directum* era geralmente pronunciado como *dreit* (actual *droit*) e *monasterium* como *moustier*, esta regra de pronúncia tornava o latim praticamente incompreensível.

Para os habitantes de muitas regiões de fala romance do Império dos Francos, as leituras públicas em pronúncia «corrigida» colocavam o latim dos serviços religiosos tão acima dos ouvintes como ele estivera sempre na Irlanda, na Britânia e nos territórios germânicos. Era uma linguagem estrangeira, com a qual a sua própria língua nada tinha a ver. Em 813, um concílio de bispos, em Tours, declarou pela primeira vez que as homilias — os sermões escolhidos de antigos pregadores, como Cesário de Arles — deviam ser lidas em latim, mas que deviam ser também traduzidas *in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam*: «na linguagem dos romanos rústicos ou em germânico (*Deutsch*)». As frases latinas deviam ser traduzidas de forma criteriosa, não bastando simplificá-las. No Império de Carlos Magno, a «Lei Cristã» tornava-se universal no preciso momento em que o seu núcleo latino se tornava inacessível a todos, excepto uma pequena minoria de leitores instruídos. No abismo que se abria por toda a Europa entre o latim e a generalidade do «povo cristão», desejava-se que a voz do «ministro» fosse mais ouvida do que no passado. Só ele, como tradutor e pedagogo, poderia dar a conhecer o significado correcto de uma lei cristã que se tornara opaca na sua forma latina.

Esta situação não surgiu de repente. Foi constantemente modificada ao longo do período considerado por variações locais e pelo destino bastante diverso das diferentes classes. Entre os poderosos, muitos leigos de ambos os sexos mantinham a tradicional equivalência romana entre o poder e o nível elevado de cultura. Os próprios senhores francos gostavam de ser vistos a copiar e a emendar textos. As cartas de Séneca, por exemplo, foram copiadas por Ragambertus, um *laicus barbatus*, «apesar de ser leigo e de não valer nada, com barba e tudo». A senhora Dhuoda escreveu instruções para o filho, que ia apresentar-se na corte. Para Dhuoda, Deus podia ainda «ser encontrado nos livros». O aspecto mais característico deste período não foi a incompreensão do latim por todos os elementos do «povo cristão», mas a necessidade, por parte do alto clero reformado, de comunicar em qualquer linguagem que tivesse à disposição. O latim era utilizado com energia por uma elite decidida a levar a lei de Deus a todos os cristãos baptizados.

Nisso, eram apoiados pela prática do novo Império em que viviam. Ao longo de todo o seu reinado, Carlos procurou impor

juramentos de fidelidade a sectores cada vez mais vastos da população. Tratava-se de uma política agressiva. Responsabilizava todos os que faziam os juramentos e fazia-os incorrer, em caso de transgressão, em pesados castigos por «infidelidade». Os juramentos eram feitos de tal modo que quem os aceitava nunca poderia afirmar não os ter compreendido na altura; logo, cada pessoa estava presa pelo juramento,

«Com toda a minha vontade e com a compreensão que Deus me deu.»

O clero era aconselhado a utilizar o mesmo método para com os paroquianos. Podemos observar isso com mais clareza no caso de um bispo que viveu perto de Aachen, Gueraldo de Liège (785-809). Gueraldo dirigia uma comunidade num ambiente que se poderia classificar de «medieval». Já não se caracterizava por uma teia de locais sagrados, a que uma população dispersa recorria nos dias de festa. Em Liège, e em muitas partes do Reino dos Francos, a aldeia, a igreja e o cemitério tinham-se juntado. Até já se ouviam os sinos das igrejas. O som dos sinos deixara de delimitar os oásis do sagrado no meio do barulho violento e profano, como antes tinha acontecido na Irlanda. Tocados a intervalos regulares, de acordo com a liturgia, os sinos impunham o ritmo cristão à vida quotidiana de toda a população.

A legislação real tornara a pouco e pouco obrigatório o pagamento das dízimas. As dízimas eram um dos vários aspectos de um sistema revigorado de extracção de rendimentos, serviços e impostos ao campesinato. Gueraldo instou com os seus clérigos no sentido de instruírem adequadamente as suas congregações e de manterem listas de pagamento da dízima. Era importante que aqueles percebessem que, para se criar uma situação de autêntica fidelidade entre bons súbditos, era necessário que a fé fosse entendida como uma oferta de serviços que deviam ser pagos com regularidade. Todos os cristãos deveriam ter a consciência exacta da natureza dos seus votos de baptismo e, portanto, da medida em que estes votos os ligavam a Deus e à Igreja. Na verdade, isso significava que os padrinhos de cada criança deviam afiançar o afilhado. Memorizavam e repetiam o *Credo* e o *Padre Nosso* em representação da criança. Os padrinhos deviam manter-se junto ao padre ou bispo, com as crianças no braço direito ou, no caso

delas serem mais crescidas, com cada uma delas em pé junto à perna direita do padrinho ou madrinha.

Realizar o baptismo sem um mínimo de doutrinação — como tinha acontecido no caso dos Saxões e dos Ávaros — era algo que chocava homens como Alcuíno. Os Ávaros não se assemelhavam aos primeiros conversos dos *Actos dos Apóstolos*, como o centurião Cornélio. Alcuíno sublinhava que um centurião romano era um homem com um mínimo de educação. De onde resultava que compreendia a prédica do apóstolo Pedro e podia ser baptizado imediatamente. Mas não era isso que se passava com os ávaros que viviam à volta de Viena — «uma raça abrutalhada e sem qualquer senso, que certamente não era dada à leitura». Seria necessário que tivessem pelo menos quarenta dias de preparação cristã. Queixava-se de que os bispos da Saxónia tinham sido forçados a ser «colectores das dízimas», antes de os deixarem «pregar os Evangelhos».

Para Carlos, baptismo e pagamento da dízima eram sinónimo de lealdade. Na zona fronteiriça, quanto mais depressa fosse possível impor ambas as coisas melhor. Contudo, no Reino dos Francos propriamente dito levou estes assuntos muito a sério. Em 802-806 Guerbaldo recebeu uma carta de Aachen:

«Na epifania estavam muitas pessoas connosco que desejavam [como patronos] levantar as crianças da fonte sagrada do baptismo. Ordenámos que todas elas fossem cuidadosamente examinadas, perguntando-se-lhes se tinham memorizado o *Pai Nosso* e o *Credo*. Muitos não recordavam qualquer deles. Ordenámos-lhes que parassem... Sentiram-se bastante humilhados.»

Não admira que assim acontecesse. Carlos e os seus conselheiros tinham contrariado uma prática informal, mas generalizada, na qual o patrono «levantava» a criança da pia baptismal. Tratava-se de uma prática essencialmente profana, através da qual as famílias procuravam novos patronos e aliados, envolvendo-os no baptismo dos seus filhos como «pais adoptivos». Era um arranjo engenhoso, que mostrava a capacidade das novas gerações pós-romanas para imporem o seu próprio significado «vernáculo» aos rituais cristãos, usando-os para satisfazer novas necessidades sociais. Carlos e o clero aproveitaram-se desta prática e, pela primeira vez, fizeram dos patronos os «padrinhos» no sentido

moderno da palavra. Os padrinhos foram incorporados na liturgia do baptismo, actuando como avalistas conscientes do juramento de fidelidade da criança a Deus.

Nos territórios recém-incorporados da Germânia havia necessidade de fidelidade. Os deuses antigos estavam presentes por todo o lado, funcionando como senhores alternativos. Os votos do baptismo, copiados em diversas variantes do alemão antigo incluíam uma lista de renúncias específicas:

«E recuso todas as obras e palavras do Diabo: Thunor, Woden e Saxnote, e todos os seres sinistros que os acompanham.»

Como acontecia com a *lingua Romana rustica*, o francês, a *lingua Thiotisca*, o alemão, era uma designação propositadamente genérica. Não implicava o reconhecimento de línguas «nacionais» específicas. Não se lhes atribuía qualquer valor. O alemão era, nas palavras de um erudito, um «macaco» quando comparado com o esplêndido «pavão» da língua latina. Mas a rainha de Sabá, apressou-se a acrescentar, ofereceu «pavões» e «macacos» ao rei Salomão: quando necessário, a Lei Cristã podia ser transmitida em ambas as línguas. O «francês» e o «alemão» entraram na consciência do público devido ao trabalho de uma geração de comunicadores invulgarmente zelosos, conduzidos por um homem obcecado, como teria de acontecer com qualquer político da época, pela fé. As línguas vernáculas eram o último elo de uma vasta cadeia de comando, que transmitia a mesma mensagem de Deus, através de Carlos Magno, para o clero e, por conseguinte, para todos os cristãos do Império.

Estamos a falar de um grupo de homens singularmente determinados. Nos seus escritos, muitos deles parecem ser os primeiros tecnocratas europeus. Conheciam completamente a Lei Cristã; sabiam como guiar o povo cristão para os seus objectivos. Quando enfrentavam oposição, tendiam a desprezá-la, com bastante dureza, como ignorante.

Consideremos um exemplo extremo e um pouco mais tardio. Agobardo tornou-se bispo de Lião em 816, onde actuou também como representante imperial. Nascido na Hispânia e formado em Aachen, Agobardo tinha pouca paciência para os costumes locais. Foi-lhe dito que, segundo se pensava, certas pessoas da Borgonha tinham o poder de provocar a queda de granizo nos campos

dos vizinhos, e que essas pessoas eram aliadas de uma raça de indivíduos da «Magónia», que navegavam em barcos através das nuvens, a fim de levarem os produtos das colheitas para o seu país distante. Tratava-se, talvez, de uma versão alada da crença irlandesa na «Terra do Outro Lado», que tinha sobrevivido na Gália desde os tempos dos Celtas. Agobardo não se deixou impressionar. Interveio a favor de quatro desgraçados que lhe foram trazidos. Arriscavam-se a ser apedrejados até à morte como habitantes da Magónia que tinham caído na Terra. De todas as queixas que teve de enfrentar na Borgonha, esta não era para levar a sério. Justificou a recusa da queixa em termos claros. Ao fazê-lo, demonstrou uma mudança, pequena mas significativa, da atitude em relação ao sobrenatural. Anteriormente considerava-se que os demónios tinham, de facto, o controlo do ar, e que as pessoas mal intencionadas se aliavam com frequência aos demónios a fim de prejudicar os outros. Os bons cristãos, pelo contrário, recusavam-se a entrar em contacto com o «contra-império» das sombras, cujo poder no mundo material era demonstrado pelo estrondo do trovão e pelos temporais de granizo que caíam como uma foice sobre os vinhedos. Na verdade, os santos eram educados por Deus para afugentar esses poderes maléficos, que desafiavam em nome do poder muito maior de Cristo. Mas esses poderes continuavam a ser, apesar de tudo, uma presença real.

Agobardo, pelo contrário, negava muita da solidez do império do Mal. A Lei Cristã, tal como Agobardo a apresentava numa série de citações do Antigo Testamento, provava que todo o poder do mundo sobrenatural pertencia a Deus, e só a ele. Nenhum ser humano podia influenciar o tempo. Nem os próprios demónios podiam prejudicar a Humanidade sem autorização de Deus. Claro que os demónios existiam; mas os relatos das actividades deles na Borgonha não tinham qualquer razão de ser. Pensava-se que os demónios estavam activos, mas tratava-se apenas, em sua opinião, de uma ilusão popular. O facto demonstrava apenas que os incultos eram apenas «crentes por metade», «A estupidez [é] um elemento essencial das falsas crenças». Perante práticas religiosas que reprovava, Agobardo limitava-se a comentar que o Diabo achava fácil iludir

«aqueles que ele pensa ter mais possibilidades de convencer, porque é pouca a sua fé e lhes falta o equilíbrio da razão — raparigas, rapazes jovens e pessoas de pouca inteligência.»

Para Agobardo, a aplicação da «Lei Cristã» universal numa Borgonha atrasada não pressupunha apenas que o cristianismo era verdadeiro e dispunha de maior poder sobrenatural: nos seus intérpretes autorizados, cristianismo e superioridade cultural andavam de mãos dadas.

Agobardo não era o único a desprezar as práticas populares. Preocupada em afirmar uma herança cristã, que fora posta em causa no século anterior, e em eliminar os abusos que se tinham introduzido no culto, a geração de clérigos que se tinha reunido anteriormente em torno de Carlos Magno já tinha mostrado ter muito em comum com os iconoclastas de Bizâncio. Teodulfo, futuro bispo de Orleães (798-818), era um representante característico desta nova atitude. Como já vimos, em 793, foi encarregado de preparar um memorando sobre o culto das imagens, sob a forma de uma recusa pormenorizada das Actas do Concílio Iconodúlio de Niceia realizado em 787. O memorando foi lido perante Carlos Magno. O manuscrito ainda ostenta o registo precioso da aprovação do Imperador. O texto foi chamado *Libri Carolini*. Mas não foi muito divulgado na época: Carlos considerou-o demasiado radical para poder ser conhecido em larga escala. No entanto, e precisamente por ser um memorando quase secreto, resumia com rigor a atitude defendida por Teodulfo e pelos colegas. A forma como Teodulfo trata nesta caricatura da posição bizantina os pressupostos religiosos dos cristãos do Oriente revela, com uma clareza burlesca, os contornos duros de um cristianismo latino diferente.

Para Teodulfo, Deus era um chefe longínquo, claramente separado das suas criaturas. Deus estava para a Criação «como um senhor para os seus servos» («*Optime*», «Excelente ideia!», comentou Carlos neste ponto). Só a Sua vontade podia preencher o vazio entre Ele e os seres humanos. Não oferecia à espécie humana uma série de símbolos visuais para ligarem o mundo invisível ao visível, numa sequência contínua, como julgavam certos pensadores gregos, como Dionísio, o *Areopagita* e João de Damasco. Preferia fazer-Se conhecer através dos Seus mandamentos. A lei era o maior dom de Deus à Humanidade. No que se referia às referências visuais da Sua vontade, usara de grande economia de meios. Dera ao Seu povo alguns sinais visíveis e fiáveis, através dos quais se aproximara dos homens e tornara possível que estes se aproximassem dele. Ao povo de Israel dera a *Lei* e a *Arca da*

Aliança. «Brilhando com os seus muitos e inspiradores mistérios», a Arca era um objecto único. Ao criá-la, o artista, «cheio do Espírito Santo», não seguira a sua própria imaginação, deixara-se guiar só pelas ordens de Deus. Era uma obra de arte que nada devia à arbitrariedade característica de todas as outras formas de criação artística. Os ícones produzidos pelos artistas de Constantinopla não poderiam assemelhar-se à Arca.

Ao criarem artefactos, em condições normais, os seres humanos arriscavam-se a cair na fantasia. Deambulavam por um mundo de imagens visuais puramente humanas. Nada podia garantir a «santidade» de um ícone. Os ícones partilhavam da terrível indeterminação de toda a actividade profana. Se não fosse a legenda escrita, qualquer ícone da Virgem poderia ser o retrato de uma mulher majestosa e bela — talvez mesmo uma imagem de Vénus. Nestas condições, as imagens pintadas não podiam ter lugar entre a *res sacratae*, as poucas coisas consagradas cuja criação foi expressamente ordenada por Deus. As orações de consagração da missa, o texto das Escrituras, a Arca dos antigos judeus, estas eram verdadeiramente sagradas. Eram mantidas longe da simples vontade humana, protegidas pela poderosa vontade de Deus. Quando construiu a sua capela, pequena e esquisita, em Saint Germigny-des-Prés, perto de Orleães, Teodulfo colocou a *Arca da Aliança* na abside de mosaico, por cima do altar. Num lugar reservado às «coisas consagradas», só podiam encontrar-se os objectos visuais que se sabia terem sido dados por Deus ao Seu povo, por Sua vontade expressa.

Isto não significava que os lugares sagrados não pudessem ser sumptuosos. Os embaixadores francos que visitaram Constantinopla diziam ter encontrado muitas basílicas delapidadas, com os telhados abertos aos céus e as luzes apagadas. Vinham de um mundo de santuários imponentes. Impressionavam-se pelo facto de uma sociedade que dedicava tanta energia à pintura de figuras dar tão pouca atenção aos seus edifícios sagrados. Mas, nas suas mentes, o esplendor de uma basílica como a de São Martinho de Tours era cuidadosamente separado dos seus frágeis criadores humanos. A majestade de um santuário era a projecção no mundo visível de um mundo que estava para além da vontade humana. Isto era particularmente evidente no caso da missa. Um ritual ordenado por Deus, era celebrado, nas terras dos Francos, com uma pompa atordoante. O mesmo se podia dizer dos túmulos

dos santos, pois neles era possível encontrar «presenças» autênticas de pessoas sagradas. Túmulos associados a corpos humanos, demonstravam, através dos milagres, serem os lugares frequentados, na Terra, pelos santos que viviam no Paraíso.

Os santuários e os relicários do mundo de Teodulfo expressavam-se com clara magnificência. O seu brilho sobrenatural mostrava que «os senhores», os santos, estavam «dentro» deles. Na verdade, os fiéis deviam inclinar-se respeitosamente perante estes objectos — como fez Gregório de Tours, dois séculos antes. Com tais túmulos à disposição, não era necessário que a imaginação humana se entregasse a jogos perigosos. Em Bizâncio, os olhos dos crentes esforçavam-se, frente a um ícone muitas vezes colocado no ambiente profano das suas próprias casas, na tentativa vã — na opinião de Teodulfo — de conjurar a partir de um retrato arbitrário pintado em madeira a «presença» do santo. Era melhor ir à igreja e ajoelhar-se perante um túmulo bem conhecido.

As tradições artísticas que Teodulfo associava ao sagrado tendiam, pelo menos no Norte, a virar as costas à face humana. Era ainda possível ver imagens nas paredes das basílicas de todo o Ocidente, de Roma a Wearmouth e ao santuário de Santa Brígida, em Kildare. Serviam de «livros para os incultos». Tinham um papel essencial na comunicação, pois recordavam à maioria da população as narrativas bíblicas que só os cultos podiam ler nos textos originais. Não passavam de ajudas da memória. Eram necessárias, mas não eram «coisas sagradas».

De qualquer modo, a representação realista tinha pouco a ver com a aspiração principal dos artistas do Norte. A arte mais elevada não era ali a simples captura da semelhança com um ser humano, como acontecera na tradição clássica da representação humana que tinha sobrevivido em Bizâncio. O trabalho mais apreciado era o do ourives, não o do pintor de retratos. Porque o toque mágico de um artífice estava em pegar numa matéria-prima — pedras preciosas, pedaços de ouro e prata (muitas vezes aproveitados sem-cerimónia de peças antigas, ou de moedas obtidas como tributo) — e transformá-la em símbolos concentrados de poder. Daí a perícia aplicada nos grandes broches, cintos, ornamentações de armaduras e objectos semelhantes, através dos quais os reis e nobres da Irlanda, da Bretanha e da Gália se revestiam de símbolos do seu próprio estatuto.

O artista religioso levava este processo de transformação ainda mais longe. Os escribas do *Livro de Kells* e os artífices que produziram as grandes coroas votivas, as cruzes e os relicários da Gália ou da Hispânia não se preocupavam em captar uma «semelhança». A sua tarefa consistia em pegar em matéria «morta», associada à riqueza e ao poder profanos dos grandes mecenas — pigmentos preciosos, peles de grandes rebanhos, ouro e jóias — e dar-lhe vida, criando a partir dela objectos cujas superfícies intrincadas e resplandecentes mostrassem terem ultrapassado a sua origem humana e entrado nos domínios do sagrado. A criação de imagens tinha um papel diminuto nesta solene transformação da riqueza bruta.

Mas, mais importante que tudo, o mundo religioso de Teodulfo era dominado pelo texto escrito. Cuidadosamente copiadas e passadas de mão em mão através dos séculos, as Sagradas Escrituras constituíam uma manifestação única da vontade de Deus. Tal como a Arca da Aliança do antigo Israel, as Escrituras eram uma presença carregada de significado. Nelas se encontravam todos os Mandamentos de Deus ao seu povo, imortalizados em palavras latinas. Transmitir as Escrituras através de uma cópia cuidadosa, ponderar no seu significado, explicá-lo ao «povo cristão» ao nível que fosse necessário, eis a maior de todas as artes, por ser essencial para o governo das almas. Era uma arte perene. Quando Moisés ensinou o povo de Israel, não o fez

«com pinturas mas através da palavra escrita... não se escreveu dele que “Ele pegou em pinturas”, mas sim que “*Moisés tomou o Livro... e leu ao povo as palavras do Livro*”.»

Teodulfo e os seus colegas colocavam no topo da sua cultura religiosa a figura do leitor atento. No centro da cultura clerical latina encontrava-se um livro sagrado — segundo um poema irlandês contemporâneo, em qualquer mosteiro ideal os monges poderiam ter a certeza de encontrar:

«velas brilhantes sobre as Sagradas Escrituras brancas.»

A tradição de meditação sobre a *Bíblia*, temperada por uma indefinível alegria mística, ultrapassou quatro séculos e chegou até Teodulfo através de Beda e Gregório, o *Grande*, a partir do

Vivarium de Cassiodoro — ou talvez viesse ainda de mais longe, dos intelectuais da época de Santo Agostinho. Só uma coisa mudara: o livro latino transformara-se num mundo. Isolava-se majestosamente da confusão de línguas vernáculas. A tarefa mais urgente era compreender as Escrituras e explicar o seu conteúdo ao «povo amado de Cristo». Teodulfo sentia-se chocado por os seus colegas cristãos do Oriente parecerem não ter consciência dos perigos e das oportunidades desta situação. Todos os cristãos careciam das palavras claras da Lei, mas os Gregos, na sua despreocupação insolente, preferiam o caminho fácil: ofereciam «pequenas imagens» aos que dependiam deles.

«Vós, que afirmais ter preservado a pureza da fé com o uso das imagens, ide e defendei-vos delas com o vosso incenso. Nós procuraremos os mandamentos do nosso Senhor com maior cuidado, nos livros encadernados, nos códices da própria Lei de Deus.»

Por detrás do tom desdenhoso de Teodulfo adivinha-se um grande temor. Uma adoração cristã incorrecta poderia vir a eliminar essa fronteira entre o sagrado e o profano que tinha sido construída recentemente, e com tanto esforço, no Ocidente latino. O contraste nítido entre um mundo de objectos profanos e o pequeno conjunto de «coisas sagradas», em torno das quais o clero se juntava como grupo privilegiado de mediadores e intérpretes, era fundamental para os argumentos de Teodulfo. Estava na base da sua atitude de choque estudado em relação a Bizâncio, uma sociedade com coisas sagradas em demasia. Aquilo que um bizantino, na tradição de João de Damasco, teria visto como indício de que a misericórdia de Deus inundara a ordem por Ele criada com uma santidade generalizada, parecia a Teodulfo uma dissolução perigosa do sagrado no profano. Os cristãos bizantinos elevavam meras pinturas ao nível dos vibrantes túmulos dos santos. Também quando falavam dos seus governantes, os Bizantinos pareciam esquecer a diferença entre o humano e o divino. Os imperadores bizantinos afirmavam ser «colegas» de Cristo, seu «parceiro» de governo. Petições feitas por homens santos ao Imperador ousavam referir-se a «ouvidos divinos». Teodulfo considerava isto como típico de um cristianismo que não conseguira despojar-se do seu pesado passado pagão.

No Império de Carlos Magno, pelo contrário, o profano e o sagrado eram cuidadosamente separados, não se permitindo que

o passado não cristão fosse misturado com o presente cristão. Cada um tinha o seu lugar próprio. Cada um, como veremos, gozava de alguma liberdade merecida em relação ao outro. Condenados por Teodulfo a uma profanidade humilde, os artistas latinos não se preocupavam, ao contrário dos pintores de ícones, em registrar as feições exactas das figuras sagradas, em fixar na pintura a visão que fora determinada desde havia muito pela tradição ortodoxa. Tinham liberdade para mudar de opinião. Do mesmo modo, franceses, italianos ou espanhóis podiam evoluir livremente, ao mesmo tempo que se afastavam da língua latina, ainda considerada perfeita, mas já claramente morta. Também o passado pré-cristão poderia continuar a acompanhar o presente cristão, desde que se mantivesse claramente profano. Desde que se mantivessem equidistantes do sagrado elevado e verdadeiro da «Lei Cristã» e da sacralidade negativa e sinistra da prática pagã, as culturas ancestrais do Ocidente da Europa podiam continuar a existir como tradições culturais vernáculas dos cristãos «laicos». No nosso último capítulo trataremos precisamente desta evolução.

Capítulo 14

- Belting, H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor der Zeitalter der Kunst*, Munique, 1990.
- Brubaker, L., «Byzantine Art in the Ninth Century: Theory, Practice and Culture», em *Byzantine and Modern Greek Studies*, 13, 1989.
- Cameron, A., «The Language of Images: the Rise of Icons and Christian Representation», em Wood, D. (ed.), *The Church and the Arts. Studies in Church History*, 28, Oxford, 1992.
- Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge, 1990.
- Herrin, J., *The Formation of Christendom*, Princeton, 1987.
- Maguire, H., *Earth and Ocean. The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park, Pensilvânia, 1987.

Capítulo 15

- s.v. «Christentum der Bekehrungszeit», em Hoops, J. (ed.), *Real-lexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. IV, Berlim, 1981.
- Lebecq, S., *Marchands et Navigateurs du Haut Moyen-Âge*, Lille, 1983.
- Schaferdiek, H (ed.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Vol II. Die Kirche des fruhen Mittelalters*, Munique, 1978.
- Wallace-Hadrill, J. M., *The Frankish Church*, Oxford, 1983.

Capítulo 16

- Banniard, M., *Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Paris, 1992.
- Bullough, D., *The Age of Charlemagne*, Nova Iorque, 1965.
- Chelini, J., *L'Aube du Moyen Âge. Naissance de la Chrétienté occidentale. La vie religieuse des laics dans l'Europe caroligien (750-900)*, Paris, 1991.
- Lynch, J. H., *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton, 1986.
- McKitterick, R. (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1990.
- McKitterick, R. (ed.), *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, 1994.
- Wright, R., *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool, 1982.