UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ORDÁLIOS E DUELOS NOS ESCRITOS DE AGOBARDO DE LYON

Versão corrigida.

Marcelo Moreira Ferrasin

São Paulo

2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ORDÁLIOS E DUELOS NOS ESCRITOS DE AGOBARDO DE LYON

Marcelo Moreira Ferrasin

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História.

Versão corrigida.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva

São Paulo

2013

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Yádia Moreira Ferrasin e Waldir Ferrasin, por tudo.

Ao meu irmão Michel Moreira Ferrasin e aos meus familiares, por todo apoio.

À mulher da minha vida, Arielle Reginato Paschoarelli, pela compreensão e amor incondicionais.

Aos meus amigos, pelo companheirismo.

Aos meus colegas e amigos do Laboratório de Estudos Medievais (LEME), pela seriedade e excelência acadêmica. Vocês foram importantíssimos para o desenvolvimento da minha pesquisa.

Aos professores dos cursos, colóquios, encontros, que frequentei. É muito bom saber que tive a oportunidade de dialogar e tomar aulas com alguns dos melhores historiadores brasileiros e estrangeiros.

Ao meu orientador Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva, pela compreensão, paciência e valiosa orientação na pesquisa como nos caminhos da vida. Obrigado meu caro amigo.

Aos funcionários da biblioteca Florestan Fernandes (FFLCH) e da Secretaria de Pós-graduação em História, meus sinceros agradecimentos por toda a ajuda.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo suporte financeiro e institucional.

RESUMO

No século IX, Agobardo, arcebispo de Lyon, criticou os “juízos de Deus”, principalmente os duelos judiciários, pronunciando que eles eram contrários à doutrina cristã. Boa parte da historiografia moderna considerou a obra do arcebispo como avançada para o seu tempo, associando indevidamente as críticas do prelado aos diagnósticos historiográficos que concebiam os ordálios e duelos como supersticiosos, bárbaros etc; qualificações essas que não foram utilizadas pelo arcebispo em sua crítica aos “juízos de Deus”.

Em nossa dissertação, pretendemos, em um primeiro momento, demonstrar o lugar e a função dos ordálios e duelos no âmbito judiciário, a partir de exemplos da legislação franca. Defendemos que os “juízos de Deus” foram mecanismos utilizados de maneira excepcional e tinham a função de constituir uma decisão definitiva.

A partir daí, buscamos evidenciar que muitas das considerações historiográficas sobre os escritos de Agobardo de Lyon contra os ordálios e duelos não precisaram os fundamentos da crítica do arcebispo, generalizando-a como se ela fosse uma “guerra às superstições”.

Desse modo, nos concentramos na análise dos escritos do arcebispo, o *Adversus legem Gundobadi* e o *De Divinis Sententiis contra Iudicium Dei*, para destacar tanto os motivos de sua refutação aos ordálios e duelos, quanto a sua concepção de império e de sociedade cristã.

Palavras-chave: Ordálios. Duelos. Juízos de Deus. Agobardo de Lyon. Justiça. Carolíngios.

ABSTRACT

In the ninth century, Agobard, archbishop of Lyon, criticized the “judgments of God”, especially the judicial duels, pronouncing that they were contrary to the Christian doctrine. Most of the modern historiography considered the writings of the archbishop advanced for its time, associating unduly the prelate’s critics to the historiographical diagnostics that conceived the ordeals and duels as superstitious, barbaric etc; these qualifications that were not used by the archbishop in his criticism of “judgments of God”.

In our thesis, at first, we intend to show the position and the function of ordeals and duels on the judicial sphere, through examples of frank legislation. We argue that the “judgments of God” were procedures used in a exceptional manner and had the function of constituting a final decision.

From that point, we try to show that much of historiographical considerations on the writings of Agobard against the ordeals did not have perceive the grounds of Agobard’s criticism, generalizing it as if it were a “war against the superstitious”.

Thus, we focus on the analysis of the works of the archbishop, the *Adversus legem Gundobadi* and the *De Divinis Sententiis Contra Iudicium Dei*, to highlight the reasons for his rebuttal to ordeals and duels as well his conception of empire and Christian society.

Key-words: Ordeals. Duels. “Judgments of God”. Agobard of Lyon. Justice. Carolingians.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....7

1. ORDÁLIOS E DUELOS: HISTORIOGRAFIA E LEGISLAÇÃO FRANCA

1.1. Introdução.....10

1.2. Como os estudiosos explicaram os ordálios e os duelos judiciários.....12

1.3. As leis bárbaras

1.3.1. *Pactus Legis Salicae*.....27

1.3.2. *Lex Burgundionum*.....40

2. AGOBARDO DE LYON: HISTORIOGRAFIA E ESCRITOS EPISCOPAIS

2.1. Introdução.....51

2.2. Agobardo e a historiografia moderna.....54

2.3. Agobardo e seus escritos.....64

3. A ARGUMENTAÇÃO CONTRA OS JUÍZOS DE DEUS NO *ADVERSUS LEGEM GUNDOBADI* E NO *DE DIVINIS SENTENTIIS CONTRA IUDICIUM DEI*.....73

CONCLUSÃO.....100

BIBLIOGRAFIA.....102

INTRODUÇÃO

Quando Henry Charles Lea publicou seu trabalho sobre as superstições, em 1866[1], ele dedicou longos capítulos para descrever e explicar os ordálios e os duelos. Para o historiador, essas provas utilizadas na Idade Média, concebidas como "juízos de Deus", eram práticas grosseiras típicas de uma justiça arcaica, sendo assim um passo atrás na via da civilização[2]. Esse é apenas um exemplo do paradigma que foi por muito tempo compartilhado pela historiografia. Os "juízos de Deus" medievais eram assim frequentemente interpretados por meio de noções extemporâneas a eles, em especial pelos critérios jurídicos que fundamentavam o direito nos Estados Modernos.

A dificuldade dos estudiosos em avaliar as possíveis estratégias e princípios referentes a esses mecanismos probatórios foi aos poucos se dissipando, pois pesquisas mais recentes tentaram apreender as concepções que os próprios contemporâneos tinham dessas práticas. Atualmente, a historiografia discute muito mais os processos de administração, de controle e de atuação dos "juízos de Deus", enfocando que essas práticas não tiveram lugar para todo e qualquer caso. Os usos dos ordálios e duelos teriam sido bem delimitados para casos em que a dúvida era evidente e um entrave para a resolução do conflito. O emprego dos "juízos de Deus", invarialvelmente, levava a disputa a uma cessação, por meio da condenação do culpado a pagar uma composição (ou a cumprir outro tipo de pena), ou mediante um compromisso engendrado pelas partes. Assim, a visão dos ordálios e duelos como práticas "irracionais", na qual o termo "irracional" é tomado como sinônimo de insensato evidencia a incompreensão e o anacronismo de historiadores que analisaram os "juízos de Deus" à luz dos sistemas jurídicos modernos.

---

[1] LEA, Henry Charles. **Superstition and Force**. Philadelphia: Collins Printer, 1866.
[2] Ibidem, p. 175-193.

Entre 817-20, Agobardo, arcebispo de Lyon, escreveu duas obras contrárias aos duelos e aos ordálios vigentes no império carolíngio. O foco de sua crítica era a lei burgúndia que prescrevia o duelo judiciário e impedia uma determinada espécie de depoimentos testemunhais. Fundamentados nas referências bíblicas, canônicas e patrísticas, os escritos do prelado visavam criticar os procedimentos probatórios contrários à doutrina e à unidade cristã. Avaliadas por boa parte da historiografia, como obras avançadas para o seu tempo, os escritos episcopais foram associados a qualificações oriundas das críticas historiográficas modernas; fundamentos que Agobardo jamais utilizou nessas obras: como a crítica aos ordálios por serem irracionais, supersticiosos, de origem bárbara. É neste sentido, que reside a **problemática do nosso trabalho.**

Durante a nossa análise dos "juízos de Deus" nos escritos de Agobardo, buscaremos destacar que o prelado censurava os duelos e outros ordálios, direcionando suas críticas a Luis, o Piedoso, já que somente este imperador seria capaz de realizar uma mudança legislativa. Vale ressaltar que era a autoridade real a responsável pelo controle e manutenção das práticas judiciárias; condição existente desde os merovíngios. Entretanto, os carolíngios ampliaram os ordálios e duelos por meio de sua legislação imperial. Visaremos precisar os fundamentos das concepções de Agobardo, tendo em mente o contexto judiciário carolíngio, de forma a dissociar dos escritos do bispo, as qualificações dos "juízos de Deus" oriundas não de suas obras e sim das incompreensões dos historiadores modernos. Esse é o principal **objetivo do trabalho.**

Para isso, utilizaremos **como documentação**, principalmente: a edição mais recente dos escritos do arcebispo, em especial as obras *Adversus legem Gundobadi* e *De Divinis Sententiis contra Iudicium Dei*; as disposições dos ordálios e duelos nas *leges*

barbarorum, fundamentalmente a lei sálica e a lei búrgundia; as disposições legislativas da época carolíngia, sobretudo as capitulares carolíngias.

O **plano da obra** será o seguinte: no capítulo 1, buscamos apresentar o debate historiográfico sobre os ordálios e duelos, como também destacar o lugar e o papel desses procedimentos nos principais textos normativos da época merovíngia. No capítulo 2, visamos examinar as considerações historiográficas que interpretaram as críticas do arcebispo de Lyon, e discutir algumas questões referentes às edições modernas dos manuscritos de Agobardo. No capítulo 3, enfocamos os escritos do arcebipo contra os "juízos de Deus", com o intuito de singularizar a sua fundamentação.

CAPÍTULO 1
ORDÁLIOS E DUELOS: HISTORIOGRAFIA E LEGISLAÇÃO FRANCA

1.1. Introdução

Neste capítulo, pretendemos analisar os principais textos legislativos da Alta Idade Média que trazem os ordálios e os duelos medievais[3], destacando o lugar e a função dessas provas no procedimento judiciário franco. O intuito da análise será demonstrar que determinadas *leges barbarorum* apresentaram esses procedimentos, também chamados de "juízos de Deus", como meios probatórios em casos considerados graves, ou na falta ou insucesso de outras provas judiciais (atos escritos, testemunhas, juramentos purgatórios). Assim, nossa hipótese central é a de que os ordálios e os duelos aparecem na legislação franca como um último recurso. Longe de ser utilizados de maneira generalizada e aleatória, os "juízos de Deus" foram instrumentos excepcionais no mundo franco.

Para este estudo, iremos nos basear fundamentalmente nos excertos das leis que disciplinaram os ordálios e os duelos. Quanto às *leges*, daremos preferência ao estudo da "lei franca" e da "lei burgúndia", porque estas tiveram longevidade na Alta Idade

[3] Muitos historiadores consideram o duelo judiciário como um ordálio bilateral, já que o teste residia em um combate realizado por duas partes (pelos próprios litigantes ou por seus representantes), no qual Deus revelava quem tinha o bom direito naquele que vencia o duelo. Também, a consideração dos duelos e ordálios em uma mesma categoria se deve ao fato de que eles foram proibidos no mesmo período (no IV Concílio de Latrão, de 1215, a Igreja proíbe ao mesmo tempo a participação de eclesiásticos nos ordálios e nos duelos). Entretanto, como nos informa boa parte da historiografia recente, é preciso realizar uma distinção entre eles. Em geral, os ordálios foram oficiados por eclesiásticos, sendo os instrumentos da prova benzidos, a missa celebrada e preces recitadas. Muitos desses procedimentos solenes são conhecidos pela documentação das *ordines*. MGH. *Formulae merovingici et karolini aevi.* Ed. Zeumer. Legum, V, Hannover, 1886, p. 604-638. Já o caso dos duelos é diferente. Como afirma Dominique Barthélemy, após 800, não há mais sacralização dos duelos. Outrossim, se a Igreja os tolerou entre os laicos, foi sempre fora de seu controle oficial e de sua aprovação. A Igreja não engendrou prescrições para o emprego dessas provas, contrariamente aos ordálios. Ver BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médiévales. In: **Revue historique**, 1988. Voltaremos a essa discussão conceitual mais adiante.

Média e foram referências de textos normativos que preceituaram os "juízos de Deus". A lei franca, o *Pactus Legis Salicae*, dispôs sobre o ordálio da água fervente, enquanto a lei burgúndia - a "lei de Gundobado" - trouxe casos de duelos judiciários. Interessa-nos conhecer o desenvolvimento desses procedimentos em tais leis porque, além da influência desses códigos, o arcebispo Agobardo de Lyon, no século IX, se posicionou contrário aos "juízos de Deus" expostos neles (objeto de nossa dissertação).

Igualmente, recorreremos à historiografia, pois, nos últimos quarenta anos, diversos estudiosos se esforçaram para desconstruir uma imagem bastante persistente sobre os ordálios, imagem que se revela um mito historiográfico. As assunções de que os ordálios e os duelos foram práticas generalizadas e irracionais contribuíram em muito para a projeção negativa que os modernos criaram, não apenas dos procedimentos judiciários das sociedades medievais como também da própria Idade Média. Novas pesquisas buscaram ultrapassar essa difundida concepção. De um lado, pesquisadores, como por exemplo, Rebecca Colman, examinaram as provas judiciárias da Alta Idade Média, associando os termos "racional" e "irracional" a processos "cognitivos" e "afetivos", respectivamente; sendo que esses processos seriam sempre complementares[4]. Por outro lado, historiadores rejeitaram discutir a questão conceitualmente, levando em conta que os ordálios e os duelos foram utilizados em um momento particular do processo judiciário, com a função de dissuadir as partes e resolver um litígio. Assim, essas provas possuíam uma lógica, um princípio, que certamente não era o da "irracionalidade" e da generalização. Alguns estudiosos definiram essas provas como "racionais", no sentido de que elas foram pensadas, administradas, reelaboradas por homens que lidavam com a justiça, para ser os últimos

[4] COLMAN, Rebecca. V. Reason and unreason in early medieval Law. **Journal of Interdisciplinary History**, v. 4, n. 4, 1974.

recursos, quando não havia mais maneiras de se provar pela evidência, pelas provas que chamamos de cognitivas, realizadas diretamente por uma verificação humana.

1.2. Como os estudiosos explicaram os ordálios e os duelos judiciários

Há muito tempo, os ordálios e os duelos chamam a atenção dos estudiosos modernos[5]. A invocação de uma divindade, para revelar a parte que possui o bom direito em uma disputa foi frequentemente concebida como expressão de sociedades marcadas por uma mentalidade primitiva ou pré-lógica. A crença de que a vontade divina é conhecida por um sinal, no corpo da parte que se submete ao teste, parecia corroborar a noção de que ordálios e duelos eram características de comunidades essencialmente inclinadas à violência e ao sobrenatural. Dessa forma, essas práticas pertenceriam a uma etapa bem acuada do desenvolvimento dos sistemas jurídicos, sendo vistas como provas irracionais.

Muitos historiadores entendiam que a evolução humana era marcada por uma marcha de constante progresso. Por esse motivo, os sistemas jurídicos evoluiriam sempre em uma única direção, de procedimentos "irracionais" para "racionais". Essa abordagem evolucionista considerou os ordálios como provas "irracionais", caracterizadas pela superstição e pela força dos costumes[6].

---

[5] Para as obras mais antigas, temos aquelas que Charles Weber indicou em 1823, como: MAJER. **Histoire des ordalies, et surtout des duels judiciaires**, 1795; ROGGE, M. **L'Ordre judiciaire des germains**, Halle, 1820; JARICK, J. **Commentatio de judiciis Dei sive de ordaliis medii aevi**, Bratislava, 1820. WEBER, Charles. Essai sur les Ordalies ou Jugements de Dieu, considérés principalement chez les Germains. In: BLONDEAU; DEMANTE; CORROY; WARNKOENIG. Thémis ou Bibliothèque du Jurisconsulte. Histoire du Droit. Tomo 5. Paris: Au Bureau de la Rédaction, 1823, p. 47.

[6] Essa abordagem foi compartilhada, em especial nos trabalhos mais antigos, como: PATTETA, F. **Le ordalie**. Turim: Fratelli Bocca Editori, 1890; LEITMAIER, C. **Die kirche und die gottesurteille: eine rechthistorische studie.** Viena: Herlod, 1953.

Um dos historiadores que professou esse entendimento foi Henry Charles Lea[7]. Ele recorreu aos testemunhos históricos oriundos de sociedades que se valeram do uso dos ordálios, como a Grécia antiga, Israel antigo, Índia, Japão, África, para comparar os ordálios dessas sociedades com os observados nas medievais[8]. Dessa comparação, o historiador apresentou a hipótese de que quase todos os povos, em algum estágio de sua evolução, recorreram aos "juízos de Deus" [9]. E mais, sustentou que a utilização dos ordálios representou a abnegação da razão em proveito de práticas grosseiras[10].

A interpretação de Lea é um claro exemplo da historiografia de cunho evolucionista, que associava a prática dos ordálios a um estágio primitivo, pelo qual teriam passado determinadas sociedades em matéria de provas judiciais. Assim, o recurso aos ordálios para administrar a justiça constituiria um marco para periodizar a história das provas em juízo.

Nesse sentido, os "juízos de Deus" foram vistos como uma das expressões de uma ordem jurídica precária, correspondente a um estado moral governado pelo instinto e pelo direito de vinganças privadas. Foi assim que, no século XIX, importantes historiadores franceses como François Guizot[11], Ernest-Desiré Glasson e Gabriel Monod[12] retrataram a justiça dos povos "germânicos" que tinham ocupado o território do Império Romano. E-D. Glasson sublinhou que os

> "costumes dos germânicos eram absolutamente insuficientes para um povo civilizado (...); tinham um procedimento grosseiro e formalista; meios de prova absolutamente ridículos; enfim o direito de vingança e as guerras privadas. Eis o que os germânicos trouxeram com eles ao Império Romano (...). As realizações da civilização romana em grande

[7] LEA, Henry Charles. **Superstition and Force**. Philadelphia: Collins Printer, 1866.
[8] Ibidem, p. 175-193.
[9] Ibidem, p. 175.
[10] Ibidem, p. 176.
[11] GUIZOT, François. **Cours de histoire moderne, Histoire de la civilization en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1789**, Paris: Didier, 1828.
[12] MONOD, Gabriel. Les aventures de Sichaire. In: **Revue historique**, 31, 1886, p. 259-290.

> parte desapareceram; durante diversos séculos o estado social foi aquele de um povo em vias de formação (...) [13]".

Essa visão acabou se perpetuando. Ferdinand Lot, em obra muito influente, de 1927, alegou que o procedimento judiciário bárbaro, fundado nos juramentos purgatórios e nos ordálios, foi dos mais primitivos, sendo o recurso ao duelo a verdadeira negação da justiça[14].

Esse paradigma de uma justiça fundamentalmente violenta e primitiva, representada pelos exemplos da vingança privada e dos meios de prova baseados no julgamento divino, foi muitas vezes tomado para demonstrar a falta de uma verdadeira ordem jurídica na Alta Idade Média. Assim, seria preciso esperar até os séculos XII e XIII para conhecermos uma significativa evolução das instituições jurídicas, cujos fundamentos podem ser elencados em três: 1) as instituições judiciárias começam a ter certa forma de organização: instituições municipais, eclesiásticas, reais; 2) as regras de procedimento evoluem na forma da prova por interrogatório, na passagem de um procedimento acusatório para um procedimento inquisitório e na aparição extraordinária caracterizada pelo segredo e pela tortura; 3) nascimento do direito: edições e comentadores do século XIII e difusão e influência do direito erudito[15]. Essa pespectiva expõe o problema das transformações da sociedade nos séculos XI-XIII. Como assegurou Bruno Lemesle, as noções desse paradigma são normalmente expressas em termos muito simples. O medievalista diz que uma sociedade considerada arcaica não se transforma em uma sociedade, na qual o Estado impõe ou sobrepõe suas estruturas,

---

[13] GLASSON. Ernest-Desiré. **Histoire du droit e des institutions de la France**. Tomo II, Époque franque, Paris: F. Pichon, 1888, p. 84-85.

[14] LOT, Ferdinand. **O fim do mundo antigo e o princípio da idade média**. Lisboa, Edições 70, 1985 (1927), p. 349.

[15] MOEGLIN, Jean-Marie. Le "droit de vengeance" chez les historiens du droit. In: BARTHÉLEMY, Dominique; BOUGARD, François; LE JAN, Régine (dir.). **La vengeance, 400-1200**. Rome: École française de Rome, 2006, p. 111.

como se não houvesse uma sociedade previamente constituída[16]. Não se passa simplesmente de uma sociedade em que os crimes são considerados ofensas aos particulares a uma sociedade na qual o Estado nascente concebe os crimes como ofensas dirigidas ao interesse público[17]. O que Bruno Lemesle pretende com essas considerações é contestar a ideia de que somente uma "centralização" dos poderes, ocorrida a partir da Idade Média central, possibilitaria que a autoridade passasse a impor o respeito e a eficácia de suas decisões. Esse paradigma da centralização supõe que as sociedades apenas são capazes de resolver seus conflitos satisfatoriamente por meio do aparelho estatal e de instituições estáticas.

Tal noção pode ser exemplificada pela reflexão de John Gilissen, quando afirma que nos séculos XII e XIII houve uma verdadeira revolução jurídica. O jurista alegou que as principais transformações do período podem ser compreendidas através da transformação de um sistema de direito feudal, arcaico, irracional, para um sistema desenvolvido, evoluído, racional, equitativo. O autor sintetiza que "duma maneira geral, o arbítrio dá lugar a justiça" [18].

Até pouco tempo atrás, os historiadores reiteravam as ponderações de seus predecessores, considerando o uso dos "juízos de Deus" como um dos costumes mais bárbaros da Idade Média, como uma aberração do ordenamento jurídico medieval[19].

Igualmente, grande parte da historiografia considerou os ordálios e os duelos como constitutivos de uma fase anterior à "racionalização" do direito. Esses métodos

---

[16] LEMESLE, Bruno. **Conflits et justice au Moyen Âge:** Normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI et XII siècles. Paris: PUF, 2008, p. 12

[17] Ibidem, p. 12.

[18] GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995 (1979), p. 205.

[19] Gerd Tellenbach destacou que os "ordálios e a crença neles são um capítulo obscuro na história de todas as religiões". TELLENBACH, Gerd. **The Church in the western europe from the tenth to the early twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (1988), p. 95. Jacques Le Goff afirmou que "a prova por excelência da verdade pelo milagre era o julgamento estabelecido pelo próprio Deus. Uma bela fórmula legitimava um dos mais bárbaros costumes da Idade Média: 'Deus está do lado do direito' ''. LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Tradução: José Rivair de Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2005 (1964), p. 330.

apontariam para a busca da verdade, em um litígio, por meio da vontade de Deus (como nos ordálios medievais cristãos), ou mediante recorrência a várias divindades (como nos ordálios dos povos politeístas), em detrimento dos procedimentos fundados na verificação e na evidência realizadas pela razão humana, como as provas testemunhais, provas por escrito.

Os ordálios e duelos, denominados "juízos de Deus", não somente por ampla parte da historiografia como pelas próprias fontes, pelo menos no caso dos ordálios medievais (os *judicium Dei*), receberam a caracterização de "absurdos" [20], "bárbaros", "irracionais", em grande medida porque estudiosos os pensaram em termos do direito moderno e de todo o seu correspondente maquinário judicial, cujos ordenamentos jurídicos nunca trouxeram nada parecido. Do mesmo modo, muito da incompreensão moderna foi tributária do fato de que os "juízos de Deus" pertenceram a sociedades que compartilharam valores muito diferentes dos nossos.

Apesar de ser bastante difundida, essa visão sobre os "juízos de Deus" não foi unânime entre estudiosos mais antigos. Fustel de Coulanges, em fins do século XIX, evitou classificar os ordálios como irracionais ou absurdos. Ele se posicionou sobre a matéria, buscando respeitar o que acreditava ser o método objetivo em história. Em 1888, sublinhou que:

> "Não devemos apreciar todo este procedimento em nome da moral, nós não temos que procurar conforme nossa razão moderna se ele era racional nem se ele dava garantias do bom direito. O historiador deve procurar o caráter verdadeiro dos fatos antigos e as ideias relacionadas a eles; ele pode constatar que todo este procedimento se encontrava de acordo com as crenças e com os hábitos dos homens" [21].

Apesar disso, o olhar pejorativo aos ordálios e aos duelos dominou a paisagem historiográfica, até pelo menos meio século atrás. A partir de então, importantes

---

[20] FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 335.
[21] COULANGES, Fustel de. **Institutiones de l'ancienne France**: La monarchie franque, Paris: Librairie Hachette, 1888, p. 459.

pesquisas vieram a lume com o objetivo de enfatizar o lugar, a função e as causas da manutenção dos "juízos de Deus", e esse esforço é notável nos trabalhos dos medievalistas. Ao invés de estudar os ordálios e os duelos medievais a partir de uma abordagem "evolucionista", historiadores recentes, bastante influenciados pela antropologia jurídica, destacaram os "juízos de Deus" em sua diversidade e em sua íntima relação com as outras provas judiciais (juramentos, testemunhas, atos escritos) [22].

Essas novas abordagens foram consoantes a uma sensível mudança nos estudos sobre a justiça e os modos de resolução de conflitos medievais. Dominique Barthélemy bem disse que a "concepção evolucionista" tinha agradado essencialmente aos autores europeus[23] crentes em uma ideologia do progresso e da razão. Principalmente antes da primeira Grande Guerra, e mesmo até a década de 1960 (então ainda marcada pelo colonialismo), a confiança na era do progresso encampada pelas nações "civilizadas" recebia grande guarida dos cientistas sociais europeus. Após os eventos citados, os pesquisadores passaram a se preocupar mais com a "visão do outro" [24] e a se questionar sobre seus próprios valores e atitudes.

Charles Radding expôs como pontos negativos da "interpretação evolucionista", os seguintes: 1) a abordagem evolucionista fornecia argumentos imperialistas e racistas; 2) essa perspectiva estava enfraquecida, já que os ocidentais passaram a ser menos confiantes no progresso de sua era, pelos exemplos das guerras e atrocidades na Europa do século XX[25].

---

[22] BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médiévales. **Revue historique**, v. 280, p. 3-25, 1988; BARTLETT, Robert. **Trial by fire and water.** The medieval judicial ordeal. Oxford: Clarendon, 1986; BROWN, Peter. Society and the supernatural: a medieval change. **Daedalus**, v. 104, 1975; RADDING, Charles. Superstition to science: nature, fortune and the passing of the medieval ordeal. **The American Historical Review**, v. 84, n. 4, 1979; COLMAN, Rebecca. V. Reason and unreason in early medieval Law. **Journal of Interdisciplinary History**, v. 4, n. 4, p. 591, spring 1974, p. 577.
[23] Ibidem, p. 1020.
[24] Ibidem, p. 1021.
[25] RADDING, Charles. Superstition to science: nature, fortune and the passing of the medieval ordeal. **The American Historical Review**, v. 84, n. 4, 1979, p. 947.

Os estudos da antropologia jurídica foram importantes para uma mudança na forma de se compreender os conflitos. Pesquisadores destacaram o papel dos grupos de parentesco e vizinhança nas mediações, negociações e transações, visando resolver os conflitos. Como afirmaram Wendy Davies e Paul Fouracre, em obra coletiva,

> "Antropólogos do direito nos apresentaram um amplo espectro de exemplos etnográficos que nos mostram sociedades com estados fracos, ou sem estados, nas quais pessoas em litígio chegam a um termo, ou mesmo obrigam os perdedores, por meio de procedimentos que podem ser simples e que podem misturar normas legais abstratas e moralidade cotidiana; nós achamos que não usamos tais procedimentos nos tribunais ocidentais (embora os usemos em nossas vidas cotidianas, o tempo todo), embora façam sentido para nós" [26].

Dessa forma, a utilização, por exemplo, de ordálios e juramentos não seria vista como o emprego de práticas irracionais, impregnadas de superstição e violência. Os "juízos de Deus" seriam uma das formas de se buscar a recomposição da ordem social, contribuindo para estruturar a sociedade e lhe dar coesão[27].

A violência inerente a algumas práticas ordálicas foi causa de muito estranhamento dos historiadores modernos em relação a esses procedimentos. Abordagens vindas da antropologia buscaram retratar a violência nas sociedades medievais, não como uma consequência da "ausência" do Estado, da ausência de paz mas sim como um meio que, em grande medida, auxilia a estruturar a ordem social[28].

---

[26] DAVIES, Wendy; FOURACRE, Paul (Ed.). **The settlement of disputes in early medieval Europe.** Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p.

[27] Bruno Lemesle descreve muito bem não só as contribuições como também os possíveis excessos oriundos de uma leitura antropológica dos conflitos. O historiador afirma que é criticável o uso de conceitos concebidos para analisar as sociedades sem Estado, estendidos para entender sociedades mais complexas, dotadas de uma herança religiosa e jurídica. Na questão do Estado, por uma reavaliação positiva das sociedades sem Estado, pensou-se o Estado nascente como uma força exterior, intrusa, perturbadora das relações sociais. A exemplo das sociedades colonizadas da época moderna, a sociedade do ocidente medieval teria sentido essa imposição de um Estado exterior. A tendência em se privilegiar estruturas de funcionamento conduziria a antropologia a engendrar noções atemporais e carentes de historicidade. Bruno Lesmele, apesar de verificar a pertinência dessas críticas, atenta para o problema de se colocar todos os historiadores influenciados pela antropologia jurídica no "mesmo saco e pressupor uma unidade conceitual que, na realidade, não os une muito". LEMESLE, Bruno, o*p. cit.*, p. 7-8.

[28] Para reforçar a ideia de que não há uma correlação intrínseca entre uma sociedade fraca, sem Estado, e o uso do ordálio, Bruno Lemesle exemplifica da seguinte maneira: "a sociedade islandesa, que não foi

Compreende-se que certas formas de violência foram aceitas socialmente, seja a violência por atos, palavras, imagens etc. Ordálios e duelos, assim como tantos outros códigos de comportamento, participaram das formas de violência legítima, que de maneira alguma constituíram um corpo estranho na regulamentação das comunidades. Certos meios que consideramos violentos serviram para refrear outras formas de violência, consideradas ilícitas, como os crimes de homicídio, roubo, adultério etc. A violência expressa por um ordálio da água fervente, assim como descrito na lei dos francos, ou pelo duelo, conforme concebido pela lei burgúndia, visava, sobretudo, decretar um sistema de composições, para que o culpado ou sua família pudesse ressarcir a vítima, ou a família desta, do dano causado. A intenção desses mecanismos era pôr fim ao litígio e evitar o início de um ciclo de vinganças privadas, que podia se desencadear a partir do delito. Se a vingança foi aceita em certas condições, os textos legislativos tentaram ao menos controlar essas práticas. A noção de um predomínio da violência gratuita e desenfreada nas sociedades medievais deve-se a uma leitura equivocada, cujas projeções modernas e contemporâneas falaram mais alto. Como sublinhou Joseph Morsel, a violência não é um dado específico das sociedades medievais: "a história da violência e da maneira como ela se produz é sempre um aspecto central da história de uma sociedade, independentemente de todo julgamento de valor que podemos ter sobre o seu uso" [29].

Rebecca Colman sublinhou que "racionalidade" e "irracionalidade" são juízos de valor inadequados para a compreensão do funcionamento dos ordálios e mesmo dos sistemas judiciários como um todo, e, segundo a historiadora, os termos "racional" e "irracional" apenas fariam sentido se tomados de outra maneira. Ela chamou atenção

---

dotada de um aparelho judiciário, usa pouco o ordálio e prefere provar os fatos pelo testemunho de vizinhos". Ibidem, p. 180.

[29] MORSEL, Joseph. Violence. In: GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.) **Dictionnaire du Moyen Age**. Paris: PUF, 2001, p. 1457.

para o fato de que as provas testemunhais e as provas por escrito, assim como as provas administradas por ordálios e juramentos, também vigoraram nos reinos bárbaros. Assim, Rebecca Colman identificou os ordálios e os juramentos com processos afetivos (provas "irracionais"), e as provas por evidência, testemunhas e atos escritos, com processos cognitivos ("racionais"). Qualificados dessa maneira, os procedimentos "afetivos" seriam complementares às provas "cognitivas" [30]. Esses dois campos trabalharam juntos nos processos de resolução de conflitos da Alta Idade Média. Além do mais, todos os sistemas judiciários apresentam, em diferentes níveis, elementos "afetivos" e "cognitivos". A autora alegou que, pelo menos na "lei dos francos sálicos" (reinado de Clóvis, c. 510), os ordálios são mencionados seis vezes menos do que as provas testemunhais[31]. Também, como verificado nessa lei, o emprego do ordálio é frequentemente associado aos casos em que as provas por escrito, testemunhas ou juramentos são ineficazes ou inexistem[32]. Uma das consequências dessa análise é verificar que o ordálio, pelo menos no caso da lei sálica, constitui um último recurso para se provar em juízo. Dessa forma, seu uso não teria sido feito ao acaso e de modo indiscriminado[33].

A historiadora comparou o caráter de um "juízo de Deus" ao do veredicto do júri em casos complexos[34]. Nesse sentido, ela coloca a questão: será que os juramentos em juízo, o valor dos depoimentos das testemunhas e o júri popular, em nossos dias, representam métodos infalíveis e necessariamente "racionais"? Para R. Colman, a resposta é não, pois o elemento "irracional" faz parte de todos os ordenamentos jurídicos, inclusive do moderno.

---

[30] COLMAN, Rebecca V. Reason and unreason in early medieval Law. **Journal of Interdisciplinary History**, v. 4, n. 4, 1974, p. 572.
[31] Ibidem, p. 577.
[32] Ibidem, p. 577.
[33] Ibidem, p. 578.
[34] Ibidem, p. 591.

Destarte, Rebecca Colman advertiu que devemos nos preocupar em não cometer dois enganos: entender as provas judiciais de maneira independente e separadas entre si, por uma antítese "racional" / "irracional", sem verificar que os elementos são complementares e constituintes de um mesmo sistema jurídico; tomar os procedimentos pela "evidência" e "argumentação" como meios intrinsecamente "racionais" [35].

Se a autora contribuiu para demonstrar a diversidade dos procedimentos de prova, complementares nos sistemas jurídicos da Alta Idade Média, por sua vez acabou reiterando certa divisão entre as provas, substituindo os conceitos de racional e irracional pela ideia de provas cognitivas e afetivas. Apesar de ter tentado matizar essas noções, dizendo que provas por evidência não podem ser vistas como totalmente racionais, ela reiterou a dicotomia. Definir os ordálios e duelos como provas afetivas e as provas testemunhais e escritas como cognitivas não resolve o problema. Os atos escritos e as provas testemunhais eram prestados acompanhados de juramentos que reforçavam a boa-fé de quem tinha o ônus da prova. A lei burgúndia mostra explicitamente que as "provas cognitivas" somente se validavam por juramentos. Parece que os juramentos eram um "antigo costume" ("*consuetudo antiqua*") dos burgúndios, assim como nos revela o título LX do código burgúndio[36]. Após a conversão dos burgúndios ao cristianismo, esse meio de prova tornou-se um juramento em nome de Deus[37]. A doação, o testamento e a transferência de bens podiam ser provados por documentos escritos e por testemunhas que jurassem a realização desses atos. Mesmo se substituíssemos o conteúdo do que entendemos por racional e irracional, assim como fez Rebecca Colman, dificilmente conseguiríamos conceituar precisamente os campos

[35] Ibidem, p. 578.
[36] DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 559.
[37] Ian Wood reputa que os juramentos purgatórios, presentes na lei burgúndia, foram esboçados pelo direito romano vulgar. O historiador desenvolve uma reflexão que visa demonstrar as influências romanas e eclesiásticas que não somente os juramentos, como também os ordálios e os duelos judiciários sofreram. WOOD. Ian. Disputes in late fifth and sixth – century Gaul: some problems. In: DAVIES, Wendy; FOURACRE, Paul (Ed.). **The settlement of disputes in early medieval Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 17-18.

do que é “cognitivo” ou “afetivo”: a interpenetração desses campos é enorme nos procedimentos judiciários que analisaremos.

Peter Brown, em um artigo bastante influente, rejeitou discutir conceitualmente as noções de racionalidade e irracionalidade, preferindo destacar a função dos juízos de Deus nas sociedades da Alta Idade Média. Para o autor, importava refletir sobre a causa que conduziu os homens a manterem a cerimônia dos ordálios como uma solução satisfatória para resolver suas dificuldades[38]. O historiador disse que a racionalidade dos ordálios (isto é “racionalidade” entendida como o sentido dessas provas), reside no fato de que esses procedimentos significaram um instrumento de consenso, uma maneira de se alcançar um mínimo de paz e concórdia, em sociedades caracterizadas por fortes garantias entre seus membros[39]. Para Peter Brown, os ordálios foram um “espetáculo”, um milagre controlado, em que o ritual declaratório foi manipulado por aqueles que detinham o poder de administrar os mecanismos judiciários[40]. O aspecto mais importante dessa função seria o tempo que se levava no emprego de um ordálio, por exemplo, aqueles da água fervente ou do ferro em brasa, até a decisão final que culparia ou absolveria o suspeito. A demora e os processos solenes desses procedimentos facilitariam transações e compromissos entre as partes[41].

Considerada uma tese “funcionalista” por grande parte da historiografia, a análise de Peter Brown recebeu vigorosas críticas. Uma das mais incisivas foi feita pelo historiador Charles Radding, para quem não é possível realizar uma exata correlação entre o uso dos ordálios e o controle e a manipulação de grupos, bem como entre um suposto desaparecimento desses “juízos de Deus” e o desmembramento dos grupos. O autor matizou a tese de que houve uma pressão e manipulação de grupos para o

---

[38] BROWN, Peter. Society and the supernatural: a medieval change. **Daedalus.** Vol. 104, n. 2, 1975, p. 137.
[39] Ibidem, p. 137.
[40] Ibidem, p. 137.
[41] Ibidem, p. 137-138.

consenso em torno dos ordálios, dizendo que alguns dos mais populares "juízos de Deus", como o duelo judiciário, o ordálio da cruz e os juramentos purgatórios, não deram muita margem para a manipulação de grupos[42].

Charles Radding apontou os dois principais defeitos do "método funcionalista", sendo um deles o de compreender as sociedades analisadas como organismos sociais coesos, nas quais todos os indivíduos tinham o mesmo interesse. Para o caso dos ordálios, seria muito difícil conceber as turbulentas sociedades da Alta Idade Média como completamente socializadas, em que indivíduos se sacrificavam, submetendo-se aos ordálios com o escopo do consenso social[43]. Outro defeito foi que os funcionalistas intentaram estudar mais o que as sociedades pretendiam e não o que elas eram propriamente[44].

O autor destacou ainda que os participantes dos ordálios, explicitamente, esperavam a presença do sobrenatural, aceitando o julgamento revelado pela cerimônia. Segundo o historiador, os funcionalistas acreditam que as pessoas agiram em um "absurdo sem sentido" (a prática dos ordálios), a fim de impressionar ou buscar um acordo com seus pares. Por conseguinte, a tese de Charles Radding é a de que o processo de declínio dos ordálios se deveu a uma mudança em torno das crenças e não ao desmembramento de grupos que administravam a justiça, como pensou Peter Brown[45].

Se este explicou a racionalidade dos ordálios pelo papel dos grupos na manipulação e controle dessas provas judiciais, Charles Radding sublinhou que a racionalidade dos ordálios se fundamentou em uma perspectiva "egocêntrica", no

---

[42] RADDING, C. Superstition to science: nature, fortune and the passing of the medieval ordeal. **The American Historical Review**, v. 84, n. 4, 1979, p. 948-951.
[43] Ibidem, p. 950.
[44] Ibidem, p. 950
[45] Ibidem, p. 969.

sentido de que tudo o que acontecia deveria ser explicado, deveria ter um significado[46]. A percepção de que forças sobrenaturais intervinham em ocorrências diárias importou na noção de que o mundo físico poderia ser manipulado por rituais e crenças[47]. Tal abordagem se apoia em uma explicação que privilegia a persistência de uma forma de "mentalidade".

Outros historiadores, como Robert Bartlett[48] e Dominique Bathelémy, tentaram se afastar das teses supracitadas, destacando que a compreensão dos ordálios e dos duelos judiciários deve levar em conta os discursos dos grupos que buscaram impor uma ideologia às sociedades da Alta Idade Média. Esses discursos evidenciariam as atuações do poder real e do poder clerical para controlar a prática dos "juízos de Deus" [49].

Mesmo pouco documentado nos textos merovíngios, os "juízos de Deus", dispostos na legislação bárbara (leis francas, burgúndia, lombarda), derivam dos procedimentos judiciários submetidos à autoridade do rei. A autoridade pública, expressa na lei lombarda pelo rei Rotário e por Liutprando, nas leis e preceitos francos por Clóvis e por seus descendentes, na lei burgúndia por Gundobado e por Sigismundo, regulamenta os ordálios e duelos, delimitando-os aos momentos derradeiros nos casos de insucesso de outras provas judiciárias. Mesmo os "textos narrativos" nos informam sobre o fenômeno (a relação entre o poder público e a regulação dos ordálios). Gregório de Tours, no fim do século VI, narra dois casos de duelo, ocorridos no reinado de Gontrão, quando da acusação de crimes contra o rei (lesa-majestade) [50]. Já Ermoldo, o

---

[46] Ibidem, p. 953.
[47] Ibidem, p. 956.
[48] BARTLETT, Robert. **Trial by fire and water.** The medieval judicial ordeal. Oxford: Clarendon, 1986.
[49] Barthélemy acredita que Peter Brown subestimou a tensão do cerimonial do ordálio. A tensão revela a competição entre as partes e facções. O historiador francês relembra que os eclesiásticos que contribuíram para o declínio dos ordálios, em fins do XI, início do XII, tinham o controle dessas provas desde o período carolíngio. LEMESLE, Bruno, *op. cit.*, p. 170.
[50] KRUSH, B. e LEVISON, W. (Ed.). Gregório de Tours. **Libri Historiarum**, Livro X, X. Ibid., Livro VII, 14. MGH. Scriptores rerum merovingicarum, I, Hanover, 1951.

Negro, escrevendo no século IX, se refere ao duelo como um antigo costume dos francos, utilizado em situações em que alguém atenta contra o rei ou contra aqueles que lhe são próximos[51].

Os exemplos que trazem evidências significativas do papel desses poderes na disposição e controle dos "juízos de Deus" também podem ser conhecidos pela documentação da época carolíngia. Dominique Barthélemy afirma que o ordálio da água fria foi reelaborado pelo alto clero[52], o ordálio da cruz foi criado por um Concílio de meados do VIII[53], e muitos outros testes tiveram a participação de eclesiásticos na elaboração e no emprego das provas. Igualmente, sabemos que uma série de capitulares, editadas em grande intensidade nos governos de Carlos Magno e Luís, o Piedoso, tratou dos ordálios e duelos com o objetivo primordial de afastar os falsos testemunhos praticados nos processos em que havia disputa[54]. Mais do que mecanismos dos "grandes" para atingir o consenso em sociedades, cujos poderes centrais eram ineficazes

---

[51] FARAL, E. (Ed.). Ermold Le Noir. **Poème en l'honneur de Louis le Pieux.** Paris, 1932.

[52] Dominique Bathélemy afirma que a análise das *ordines* feita por C. Von Schwerin demonstra que o *ordo* da água fria foi o mais coerente, homogêneo, o único procedimento presente constantemente na coleção de fórmulas para uso quando da aplicação do ordálio. Para o historiador, não restam dúvidas de que esse foi o ordálio mais cristianizado, o procedimento de preferência da hierarquia eclesiástica. Embora humilhante, não era uma prova cruel. Também revelava um resultado imediato e tinha um fundamento bem de acordo com a referência bíblica. O ordálio da água fria foi utilizado principalmente para casos de roubo. As *ordines* litúrgicas se encontram em ZEUMER (Ed.). MGH. *Formulae merovingici et karolini aevi*. Legum, V, Hannover, 1886, p. 604-638. BARTHÉLEMY, Dominique. Présence de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IX-XIII siècle). In: **L'aveu. Antiquité et Moyen Age**. Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984). Rome: École Française de Rome, 1986, p. 196.

[53] Seu surgimento remonta ao Concílio de Verberie de 756 e à capitular de Verberie, esta editada por Pepino, o Breve, em 757. A prova tinha como função purgar as acusações, de laicos e eclesiásticos, por meio de um duelo, em que acusado e acusador permaneciam com os braços esticados em forma de cruz, sendo que o primeiro que deixasse seus braços caírem era o culpado. *Decretum Vermeriense*. MGH. Cap. Reg. Fr. I, n. 16, c. 17.

[54] No que concerne à preocupação em afastar os falsos juramentos pelo ordálio da cruz: capitular de Herstall (779). MGH. Cap. Reg. Fr., I, 20, c. 10 e c. 11; a capitular "*legi ribuariae additum*" (803). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 41; capitular *divisio regnorum* (806). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 45, c. 14; a capitular "*pippini italiae Regis*" (800-810). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 100, c. 4; o estatuto aos saxões, elaborado por Carlos Magno (810-11). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 70, c. 5. Capitulares carolíngias que prescreveram o duelo judiciário (combate): a capitular "*karoli de latronibus*" (804-813) previu o duelo para o caso de roubo. MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 82, c. 3; a capitular "*legi ribuariae additum*" (803) incorporou o duelo para o crime de roubo e para a contestação de bens doados. MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 41; a capitular "*pippini italiae Regis*" (800-810) dispôs o duelo para a suspeita de perjúrio. MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 100; o estatuto aos saxões, elaborado por Carlos Magno (810-11) continha a opção do combate em uma acusação ao dono de animal que causou danos. MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 70, c. 5; Capitular "*capitula legi addita*" (816). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 134, c. 1; capitular "*item capitula legi addita*" (816). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 135, c. 1.

para impor as decisões judiciais, como acreditou Peter Brown, ou expressão de uma generalizada "mentalidade", que esperava a qualquer custo a decisão oriunda de uma justiça imanente, os ordálios e duelos foram instrumentos das autoridades reais e eclesiásticas para conduzir os conflitos e engendrar um resultado, um termo às disputas. Como pontuou Dominique Barthélemy, "Robert Bartlett (...) estabelece que o grande crescimento dos ordálios medievais data dos Carolíngios, preocupados com uma justiça eficaz e cristã" [55]. É por essa via que acreditamos que os "juízos de Deus" merecem maior atenção.

Nesse sentido, estudaremos mais à frente as disposições normativas, principalmente as *leges*, e as posições do arcebispo Agobardo de Lyon sobre os "juízos de Deus". O fato de os ordálios e de os duelos se apresentarem na documentação como os últimos recursos probatórios se deve em grande medida à atuação e à intenção das autoridades real e eclesiásica. Esse enfoque nos auxiliará a discutir as posições de Agobardo (nos capítulos seguintes da dissertação), já que este bispo se colocou contra os procedimentos controlados essencialmente pelos reis e pela Igreja.

As frequentes prescrições das leis, capitulares e mesmo concílios, atribuem aos ordálios e duelos uma importante função no modo de hierarquizar a sociedade. Tais decisões visavam, além de legitimar a ordem social e delimitar melhor as posições sociais, inserir os debates e as tensões na esfera do sagrado. A crença de que Deus interfere nas prestações probatórias é consoante à concepção de que Ele é onisciente e faz sentir sua justiça aqui na Terra, recompensando os justos e punindo os injustos. Robert Jacob bem descreve as consequências trazidas pela "invenção" da transcedência absoluta de Deus, expressa no livro de Jó[56].

---

[55] BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médievales. **Revue historique**, 1988.
[56] JACOB, Robert. Le jugement de Dieu e la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne. In: **Histoire de la justice**, n. 4, 1991, p. 2.

Já Dominique Barthélemy mostra que as prestações probatórias podiam comportar maledições, que os juramentos podiam purificar o acusado da mentira e que os "juízos de Deus", além do resultado, traziam o testemunho probante[57]. Portanto, como nos diz o historiador francês, essas provas não merecem ser descreditadas pelos estudiosos como "procedimentos irracionais"; foram provas religiosas, cuja recorrência não era feita sem discernimento. O momento do seu declínio, após o século XII, nos assinala uma etapa de "dessacralização do mundo" e não um processo de substituição das "provas irracionais" por um sistema de provas infalíveis[58].

A incidência dos "juízos de Deus" nos documentos altomedievais evidencia tanto o princípio de utilizar esses procedimentos em última instância, quanto o trabalho das autoridades em discipliná-los. Esses elementos são repletos de consequências para as relações interlaçadas do que chamamos de "jurídico" e de "religioso" e podem ser bem identificadas nos "textos normativos".

1.3. As leis bárbaras

1.3.1. *Pactus Legis Salicae*

A versão da "lei franca", conhecida, em seus 65/100 primeiros títulos, como *Pactus Legis Salicae*, traz indicações sobre como deveriam ser reguladas as disputas levadas ao tribunal condal e ao tribunal real[59]. Provavelmente promulgada no final do reinado de Clóvis (c. 510), a compilação, de sessenta e cinco artigos foi ampliada por adições feitas pelos descendentes de Clóvis, os reis Childeberto I, Clotário I e

[57] BARTHÉLEMY, Dominique. Preuve. In: GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.). **Dictionnaire du moyen âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 1139.
[58] Ibidem, p. 1140.
[59] O tribunal reunido em assembleia, presidido na maioria das vezes por um conde, era o "mallus" público. Era a "jurisdição ordinária". Havia também causas que eram julgadas no tribunal do palácio, na presença real. Ver GUILLOT, Olivier; RIGAUDIÈRE, Albert; SASSIER, Yves. **Pouvoirs et institutions dans la France mediévale:** des origines à l'époque féodale. Tomo I. 3ª edição. Paris: Armand Collin, 1999, p. 82-83.

Chilperico I. Perfazendo cem títulos, o *Pactus* detalha causas das mais diversas (homicídio, roubo, lesão corporal, depredação, casamento, dote, propriedade, sucessão etc), como os procedimentos a serem seguidos pelas partes em disputa e por aqueles que deveriam dizer a lei no tribunal, os "rachimburgos" [60].

O que nos interessa mais detidamente é saber como essa lei disciplinou os meios probatórios, especialmente os ordálios. Embora os artigos específicos sobre as provas judiciárias apareçam somente a partir do título quarenta e oito (convocação das testemunhas, penalização dos falsos testemunhos, formas de evitar os ordálios etc), temos nos títulos anteriores algumas disposições do uso dos ordálios para crimes particulares[61].

A primeira ocorrência para o uso do ordálio aparece no título XIV, "Da cilada e da pilhagem", para casos de roubo. No segundo artigo desse título, é disposto que,

> "se um romano rouba um bárbaro sálico e isto não é provado, ele (*romano*) pode se livrar com 25 cojuradores, metade dos quais escolheu. Se não puder encontrar cojuradores ele deve ir ao ordálio da água fervente ou deve ser observado como no caso precedente" (*pagamento de sessenta e dois soldos e meio mais a devolução dos objetos tomados ou seu valor mais um pagamento pelo tempo em que seu uso foi perdido*) (grifos nossos) [62].

É possível observar que o *Pactus* preceituava soluções não apenas aos casos envolvendo os francos. Há por toda essa lei, diversos dispositivos que regem disputas

---

[60] Os rachimburgos eram homens livres, escolhidos pelo conde, cuja função era dizer a lei aplicável para cada caso e emitir o julgamento correspondente. Após isso, o conde aclamava esse julgamento, pela via de uma assembleia, e promulgava-o.

[61] Acreditamos que é possível verificar um padrão ou mesmo uma lógica na disposição das prestações probatórias elencadas tanto no *Pactus Legis Salicae* como em outros códigos bárbaros (lei burgúndia, lei lombarda etc). Entretanto, vale destacar que os códigos da Alta Idade Média não trouxeram um detalhado sistema de provas. Como diz Dominique Barthélemy, produzir um ato escrito ou um testemunho poderia ser uma ação bastante custosa e perigosa. Além disso, o uso do ordálio e do duelo geralmente ocorria em casos considerados graves. BARTHÉLEMY, Dominique. Preuve. In: GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.). **Dictionnaire du moyen âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 1139.

[62] *"Si uero Romanus barbarum Salicum expoliauerit et certa (probatio) non fuerit, per XXV se iuratores exsoluat, medius tamen electus; si iuratores non potuerit inuenire, mallobergo mosido, aut ad inium ambulet aut causa superius conpraehensa conuenit obseruare"*. *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 64-65.

entre francos e romanos[63]. Vale dizer que na lei sálica, as diferenças entre os romanos e os francos não devem ser vistas como inerentes a características étnicas. Como disse Marcelo Cândido da Silva,

> "a principal fonte de autoridade de Clóvis e de seus sucessores imediatos não era guerreira ou étnica; ela não provinha do triunfo dos francos sobre os galo-romanos, mas de uma relação estreita com as práticas judiciárias do Império Tardio, que fazia deles governantes de todos os habitantes do reino, independentemente da origem dos mesmos" [64].

No título XIV supracitado, um romano acusado de roubo poderia apresentar cojuradores com o intuito de se absolver[65]. Os juramentos purgatórios significavam uma declaração de que o acusado não tinha praticado o roubo. Como o suspeito desse crime era um homem livre, a ele era concedido o direito de reunir cojuradores. Os homens livres eram cercados de pessoas próximas, unidos por laços de solidariedade: quando uma pessoa jurava por outra, ela declarava a boa-fé do acusado. Esse tipo de prova é bastante presente tanto na lei sálica quanto em outros códigos "bárbaros". As hagiografias escritas na Alta Idade Média também apresentam inúmeros relatos de juramentos purgatórios [66]. Não trataremos dos casos nas hagiografias, porque eles não trazem exemplos de juramentos purgatórios, que se não bem sucedidos, redundavam no

---

[63] Cf. exemplos nos títulos XXXII, IV; XLI, VIII; XLII, IV. *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, 1962.

[64] CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Paz e violência no Pactus Legis Salicae. In: OLIVEIRA, J. C. M. de; SELVATICI, Monica. **Textos e representações da antiguidade:** Transmissão e Interpretações. Maringá: Editora da UEM, 2012, p. 111. As diferentes penas pecuniárias entre um delito cometido contra um franco e contra um romano receberam diversas explicações. A mais satisfatória é aquela segundo a qual um franco deveria ser indenizado com um valor maior que um romano, porque uma parte da multa deveria ser paga à família daquele, como correspondente ao valor da *faida*. Já os romanos não tinham como costume a prática dos atos vindicativos. Assim, o valor a ser pago pelo culpado, por um crime contra um romano, deveria ser menor, pois era desnecessário o pagamento de uma quantia relativa à vingança. Cf. CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Paz e violência no Pactus Legis Salicae. In: OLIVEIRA, J. C. M. de; SELVATICI, Monica. **Textos e representações da antiguidade:** Transmissão e Interpretações. Maringá: Editora da UEM, 2012, p. 110-111.

[65] O número de cojuradores dependia da gravidade do delito e do tipo de pessoa incriminada. No Pactus, há recorrência de prestações probatórias de doze, vinte ou até mesmo de vinte e cinco cojuradores.

[66] Cf. exemplos na *Vita Eligii* de Santo Ouen. MGH, SRM, IV, p. 663-741; *De gloria confessorum* de Gregório de Tours. MGH, SRM, I, II, p. 284-370.

emprego dos ordálios; ao contrário do preceituado nas *leges.* O que nos importa é entender a relação entre os juramentos purgatórios e os ordálios em âmbito judiciário.

Em uma primeira impressão, podemos pensar que o juramento purgatório era por excelência a primeira prova a ser oferecida ao acusado; entretanto, em um grande número de casos era possível produzir provas anteriores aos juramentos. Quando a lei dispõe que, se o ato "não é provado" ou "não há prova certa", o acusado pode fornecer cojuradores, ela revela que antes da produção dos juramentos, há a possibilidade de os juízes decidirem com base em outras provas. A "*probatio certa*" que aparece no *Pactus*, como prova anterior aos juramentos, poderia muito bem, como afirmou Fustel de Coulanges, residir nas provas escritas ou por testemunhas[67]. No caso de roubo, se não houvesse uma "prova certa" para provar o delito, poder-se-ia recorrer aos juramentos[68].

O título XLIX do *Pactus* sublinha a convocação de testemunhas para que elas possam dizer o que conhecem ou viram. Segue o dispositivo:

> "Aquele que precisa de testemunhas e as tem para oferecer, e estas testemunhas não querem ir ao tribunal, deve com testemunhas convocá-las para o tribunal de modo que elas possam declarar aquelas coisas que conhecem sob juramento" [69].

Na verdade, os títulos que se referem à prova testemunhal demonstram o dever de trazer as testemunhas para o esclarecimento das disputas. Portanto, é bem provável que a prova testemunhal fosse uma espécie dessas "provas certas". Igualmente, feita a denúncia do acusador (procedimento acusatório) [70] e trazido o acusado ao tribunal, os

---

[67] COULANGES, Fustel, *op. cit.*, p. 454.

[68] A noção de "prova certa" provavelmente é oriunda da lei visigótica. Cf. SCOTT, S. P. (Ed.) *Forum Iudicum.* Livro II, Título I, XXI; Livro III, Título II, V; Livro VII, Título II, I.

[69] Título XLIX, 1: "*Si quis testes necesse habuerit ut donet, et fortasse testes nolunt ad placitum, uenire, ille, qui eos necessarios habet ad satisfacere, manire illos cum testibus debet ad placitum, ut ea, quae nouerint, iurat dicant*". *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 188.

[70] O processo se desencadeia por uma acusação feita contra uma pessoa sobre fatos que, mesmo nos parecendo em parte objeções de natureza civil, se referem a um dano causado, tendo sempre uma natureza delituosa ou criminal. GUILLOT, Olivier; RIGAUDIÈRE, Albert; SASSIER, Yves. **Pouvoirs et**

juízes poderiam julgá-lo por outros meios, como pela confissão, por um fato de notoriedade pública etc. Essas formas de descoberta da "verdade" também podem ser consideradas "provas certas", e é na falta dessas provas que se recorria aos juramentos, a serem realizados de forma solene sobre relíquias ou sobre a Bíblia.

No título XIV citado acima, não sendo possível trazer cojuradores, o acusado do roubo ainda tinha um recurso, que era ser submetido a um ordálio, e a prova da água fervente[71] era disposta como uma maneira de eliminar a dúvida envolvida no litígio: sucumbir ao teste da água fervente significava perder a causa. O recurso ao "juízo de Deus" era o último recurso quando as "provas certas" e os juramentos não eram produzidos. Entretanto, havia a possibilidade de pagar uma composição para evitar o ordálio: na situação de um romano acusado de roubo, na falta de cojuradores, ele poderia ir ao ordálio ou pagar sessenta e dois soldos e meio para pôr fim ao litígio[72].

No título XVI, "Do incêndio", temos diversos casos de incêndio em casas, campos de pasto ou de cultivo. No artigo quinto desse título, notamos novamente o recurso da água fervente para provar se o romano acusado tinha cometido ou não o delito. O dispositivo afirma que:

> "se um romano inflige uma coisa dessas em outro romano e a prova não é certa, ele pode se livrar com 20 cojuradores, metade dos quais escolheu. Se não puder encontrar cojuradores, então ele deve ir ao ordálio da água fervente. Se for julgado culpado, ele deve pagar 1200 denários (30 soldos)" [73].

---

institutions dans la France mediévale: des origines à l'époque féodale. Tomo I. 3ª edição. Paris: Armand Collin, 1999, p. 83.

[71] Nesse tipo de prova, o acusado imergia o braço inteiro, ou uma parte dele, em um caldeirão com água quente para retirar um objeto nele lançado. Então, o braço do acusado era enfaixado, sendo a faixa retirada, normalmente, após três dias. Se a mão ou braço estivessem intactos, provava-se a inocência, senão o acusado era proclamado culpado. Conferir a descrição em Pedro Cantor, *Verbum abbreviatum*, 78. MIGNE (Ed.) Patrologia Latina, CCV, 239.

[72] Cf. nota 62.

[73] *"Si Romanus hoc Romanus admiserit et certa probatio non fuerit, per XX se iuratores exsoluat, medius tamen electus; si iuratores inuenire non potuerit, tunc ad inium ambulet, hoc dicunt mallobergo leodeba, sunt denarii MCC, faciunt solidos XXX culpabilis iudicetur"*. *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 74.

Nessa matéria, o procedimento probatório segue o mesmo padrão daquele previsto para o roubo cometido por um romano. No excerto, não há uma definição do que é a "prova certa". Os juízes tinham conhecimento de situações que provavam a culpabilidade, sem a necessidade de juramentos e ordálios; porém, no caso de impossibilidade da "*probatio certa*", o recurso aos juramentos purgatórios era vislumbrado. Se os juramentos não fossem produzidos, a solução consistia no ordálio da água fervente.

Na maioria dos casos, os francos livres podiam oferecer as "provas certas" e os juramentos purgatórios. Ao homem livre, de bom nascimento ou de boa reputação, era permitido se livrar de uma acusação por meio de cojuradores.

Todavia, como podemos observar no *Pactus*, houve casos em que o acusado era sentenciado ao ordálio da água fervente sem ter tido a possibilidade de apresentar cojuradores. Parece que, se o acusado fosse muito suspeito ou tivesse cometido ofensas graves, o ordálio da água fervente seria imposto a ele. A lei afirma que, se a pessoa fosse sentenciada à prova pela água fervente e se fosse acordado[74], seria possível que o acusado redimisse sua mão do ordálio, pagando um valor pecuniário. Também, a ele se admitiriam os juramentos purgatórios. O título LIII expõe as formas de redimir a mão do ordálio, sendo que:

> 1. "Se um homem for sentenciado ao ordálio da água fervente, e é acordado que o sentenciado pode redimir sua mão e oferecer cojuradores, então ele pode redimir sua mão por 120 denários (3 soldos), se foi uma causa em que seria responsável a pagar 600 denários (15 soldos) na composição"[75].

[74] Não sabemos se o acordo era celebrado entre as partes ou entre as partes e os juízes.

[75] "*Si quis ad inium admallatus fuerit, et forsitan conuenit, ut ille, qui admallatus est, manum suam redemat et iuratores donet, si talis causa est, unde legitime DC denarios qui faciunt XV reddere debeat, si adprobatus fuerit, CXX denariis hoc est solidis III ultime manum suam redemat*". *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 200-201.

O valor para evitar esse ordálio aumentava de acordo com o montante da causa. Por exemplo, em uma causa discutida em quinze soldos, a quantia para se livrar do ordálio era de três soldos. Se o valor da composição residisse em sessenta e dois soldos e meio, o montante para evitar o ordálio seria de quinze soldos. Essa disposição poderia chegar ao máximo de trinta soldos para a redenção da mão, no caso em que o acusado, se culpado, seria responsável a pagar o valor do *wergeld* ("o preço de cada homem").

No que se refere aos escravos, a acusação normalmente redundava em penas corporais, como chicotadas, castração e até pena de morte. Por razão de sua baixa reputação, o escravo não podia convocar testemunhas ou juradores para auxiliá-lo na causa. Seu senhor não aparece, no *Pactus*, como um jurador em potencial[76]; ele poderia apenas garantir a composição, responsabilizando-se pela quantia prevista em lei, no caso de declaração da culpabilidade de seu escravo, declaração essa conhecida geralmente pela confissão feita pelo acusado quando da tortura. Os doze artigos do título XL, "Do escravo acusado de roubo", mostram muito bem os diferentes valores da composição, dependendo do tipo de roubo, dos procedimentos para o senhor levar o escravo para o tribunal, dos roubos praticados por escravos e homens livres em conluio etc[77].

O recurso aos ordálios para provar crimes praticados por escravos não aparecem nos primeiros sessenta e cinco títulos do *Pactus*. São os éditos e preceitos, adicionados pelos descendentes de Clóvis, que contêm de forma mais demarcada esses testes, diferenciando os delitos praticados por escravos daqueles cometidos por homens livres.

---

[76] Diferentemente da lei ripuária, segundo a qual o senhor poderia jurar pela inocência de seu escravo. Ver LESEUR, Paul. **Des conséquences du délit de l'esclave**: dans les leges barbarorum et dans les capitulaires. Paris: Larose et Forcel, 1889, p. 69.

[77] *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 145.

O pacto para a manutenção da paz (*Pactus pro tenore pacis*), decretado por Childeberto I e Clotário I, promulgado por volta de 524, em seu título LXXXII sustenta que:

> 1. "Se um escravo for acusado de roubo, que seja demandado ao seu senhor apresentá-lo ao tribunal em 20 dias, e se a questão for duvidosa que ele (*o escravo*) seja enviado ao ordálio por sortes. Mas se a demora em apresentá-lo tem escusas legítimas, que outro tribunal seja realizado em 20 dias e que o acusador do caso ofereça três (*testemunhas*) similares a ele e três outras selecionadas que irão oferecer juramento perante o tribunal, que tudo tem sido feito como a lei Sálica prescreve. E se o senhor não apresentar o escravo, ele deve fazer a composição conforme a lei pela qual o escravo foi acusado e pôr um fim ao caso de seu escravo" [78] (grifos nossos).
> 2. "Se o escravo roubou menos do que um *triens* e escolheu a sorte errada (*mala sorte*), o senhor do escravo deve pagar três soldos e o escravo deve receber 300 chicotadas" [79].

Se esse dispositivo esteve em consonância com os artigos do título XL, uma acusação de roubo continuou a levar o escravo para a tortura. Entretanto, um novo elemento aparece no artigo dessa capitular: se a causa fosse duvidosa, o escravo deveria ser submetido ao ordálio por sortes[80]. A dúvida permitia o apelo a uma intervenção divina para revelar a verdade. A constatação da dúvida no exame dos juízes representa

---

[78] *"Si servus in furtum fuerit inculpatus, requiratur domino, ut ad XX noctes ipsum in mallum praesentet et, si dubietas est, ad sortem ponatur. Quod si placitum sunnis detricauerit, ad alias XX noctes ita fiat, et prosectur causae de suos consimiles tres et de electos alios tres dabit, qui sacramenta firment pro placita, quod lex Salica habet, fuisse conpletum. Et si dominus seruum non praesentauerit, legem, unde inculpatur, conponat et de servo cessionem faciat*". *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 251.

[79] *"Si seruus minus tremisse inuolauerit et mala sorte priserit, dominus serui III solidos soluat et seruus ille CCC ictus accipiat flagellorum*". *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 251.

[80] Katherine Fisher Drew afirma, a respeito dos ordálios por sortes: "Nos parece que passar pelo ordálio por sortes foi mais difícil do que passar pelo ordálio da água, desde que a possibilidade de escolher corretamente em uma escolha aleatória não foi muito grande. Porém é claro que se se espera a intervenção divina, então um escravo esperava provar ser inocente; ao mesmo tempo, ele não tinha sofrido a dor apavorante de mergulhar sua mão num caldeirão de água fervente e não tinha prejudicado a propriedade do seu senhor". DREW, K. F. **The laws of the Salian Franks.** Traduzido e com introdução de Katherine Fischer Drew. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, p. 35.

uma forma de prejulgamento da causa, situação que demonstra uma hierarquia na escolha dos meios probatórios utilizados nos tribunais francos do século VI[81].

Assim, se o roubo praticado pelo escravo podia ser provado pelas sortes, no caso do homem livre o ordálio indicado era o da água fervente. O título LXXXI, "Do homem cuja mão é queimada no ordálio" (o homem provado culpado pelo ordálio), pronuncia:

> "Se um homem livre é acusado de roubo e após ter ido ao ordálio queima sua mão, que faça a composição pelo roubo do qual foi acusado" [82].

Tal dispositivo reafirma que os ordálios foram meios aptos a provar acusações feitas a homens de diferentes estatutos sociais. Mas, se não conhecemos pelo *Pactus* o juramento purgatório de um senhor ao seu escravo, os juramentos purgatórios parecem ser procedimentos sempre à disposição do homem livre, destinados a afirmar ou negar um fato, antes da submissão ao ordálio.

Nessa mesma capitular, o oferecimento dos juramentos purgatórios, feito pelos homens livres, vem prescrito no título LXXIX "Se um homem livre for acusado de roubo":

> "Se um livre for acusado de roubo e negar, que a verdade seja provada por 12 cojuradores (*iuratores*), metade dos quais escolhidos pelo acusado de roubo; e que faça a composição pelo roubo se ele tem meios. E se ele não tem meios, que seja apresentado aos seus parentes em três cortes e se eles não o redimirem, ele deverá pagar com sua vida" [83].

Também, o ordálio da água fervente foi disposto para o caso em que o "*antrustione*" ("funcionário real", aquele que fazia parte do séquito real) não fosse

---

[81] Lea comenta o ordálio por sortes, sem defini-lo precisamente. Ele cita um caso da lei dos frísios, que não nos parece poder ser generalizado. LEA, Henry Charles. **Superstition and Force.** Philadelphia: Collins Printer, 1866.

[82] "*Si homo ingenuus in furtum inculpatur et ad ineum provocatus manum incenderit, quantum inculpatus fuerit, furtum conponat*". *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 251.

[83] "*Si quis ingenuam personam pro furto ligauerit et negator extiterit, XII iuratores medius electus dare debet, quod furtum, quod obiecit, uerum sit; et latro redemendi se facultatem habeat. Et si facultas deest, tribos mallis parentibus offeratur et, si non redemitur, uita careat*". *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 250.

capaz de se absolver pelo juramento, em uma disputa do valor do *wergeld*. O título LXXIII, no artigo seis, traz a situação em que o "*antrustione*", que não encontrou cojuradores, rejeitou ir ao tribunal ou não quis ser submetido ao ordálio. Sendo assim, o acusador deveria realizar diversos procedimentos formais, como convocações e notificações, com o apoio de testemunhas, para que o acusado comparecesse ao tribunal. Em última instância, o acusado deveria ser julgado no tribunal real, e, se não desejasse ir ao tribunal real, o rei deveria colocá-lo fora de sua proteção, com uma pena de banimento[84]. Os bens desse funcionário real passavam a responder pela sua dívida ou delito, e qualquer pessoa que o alimentasse ou lhe fornecesse hospitalidade seria responsável por pagar quinze soldos, até que o acusado pagasse toda a composição devida[85].

Desse modo, nota-se que as provas pelo ordálio são direcionadas tanto aos escravos, quanto aos homens livres (francos, romanos, "*antrustiones*"). Pelo fato de os escravos não poderem produzir provas por juramentos purgatórios, os ordálios podem ter sido mais recorrentes a eles[86]; por outro lado, os homens livres, além de mais bem reputados, podiam convocar testemunhas e "cojuradores" para provar sua inocência ou para defesa de um direito que consideravam legítimo. A lei franca demonstra que, enquanto os juramentos dependiam exclusivamente da posição social do acusado, os ordálios não, sendo estes os subsidiários das "provas certas" e principalmente dos juramentos. Na falta deles, a maneira de se dissipar a incerteza invariavelmente consistia no recurso ao ordálio da água fervente.

---

[84] *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 242.
[85] Ibidem, p. 242.
[86] Título LXXXVII. "Envolvendo prova judicial para diferentes tipos de escravo": "Se escravos da igreja, do fisco, ou de quem quer que seja são acusados de qualquer crime, os deixe irem ao ordálio por sortes (*ad sortem veniat*), ou os deixe apelarem (*promoveatur*) ao povo, ou deixe seu valor (preço – *pletius*) ser garantido (*reformetur*) pelos seus senhores. Se ela é provada, eles devem ser sujeitos à punição". *Pactus Legis Salicae*. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 251.

O ordenamento dos ordálios representou uma das etapas do procedimento judiciário franco, consoante ao intuito de os reis francos definirem e controlarem as práticas judiciárias como um todo. Também, podemos observar esse intuito na disposição das penas pecuniárias, exposta na lei, visando compensar a vítima, ou sua família, dos danos causados pelos infratores e revelando a forte marca da autoridade real. Nota-se que o objetivo central do *Pactus* foi limitar a faida (a prática das vinganças privadas). Como bem mostrou Marcelo Cândido da Silva, a

> "hierarquia das penas pecuniárias ajuda a completar o quadro de influência da Realeza no Pactus Legis Salicae: o rei não apenas estabelecia a instância, as etapas e os instrumentos do procedimento judiciário, mas punia de modo mais severo aqueles que atacassem os representantes de sua autoridade" [87].

Essa atuação consiste no que o autor chamou de garantia do controle dos instrumentos de pacificação[88].

O *Pactus* traz mecanismos que visavam compelir as partes a discutir os conflitos em domínio judiciário. O pagamento da composição de maneira extrajudicial, ou seja, sem a presença dos juízes, foi considerado crime, e o não comparecimento ao tribunal condal ou real, quando convocado, também levava a uma condenação em que deveria pagar com uma composição (somente não era punido em caso de doença ou ocupação em um serviço de natureza real). A instigação para que uma parte colocasse a mão no caldeirão de água fervente, sem a autorização real, resultava em crime de quinze soldos, como se vê na capitular promulgada por Chilperico:

---

[87] CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Paz e violência no Pactus Legis Salicae. In: OLIVEIRA, J. C. M. de; SELVATICI, Monica. **Textos e representações da antiguidade:** Transmissão e Interpretações. Maringá: Editora da UEM, 2012, p. 110.

[88] Ibidem, p. 106.

> CXX. "Aquele que desafia outro homem ao ordálio da água fervente (*ad calidam*), sem a permissão do rei, deve ser responsável a pagar quinze soldos" (grifo nosso) [89].

Essas prescrições que delimitavam a discussão das matérias, em âmbito judiciário, eram parte da tentativa dos reis francos de substituir uma justiça, fundada nas vinganças entre as famílias, por uma tarifa de composições fixada na lei. Essa lei deveria ser aplicada pelos agentes reais em um tribunal público (no *mallus*). Por esse motivo, Olivier Guillot bem sublinhou que a lei sálica foi uma lei de paz, com o escopo de pacificar o povo franco através de uma justiça pública[90].

Os procedimentos judiciários presentes nas disposições dessa lei, e aqui ressaltamos os ordálios, significaram muito mais do que a transcrição dos usos orais do povo franco. O princípio dessa lei foi provavelmente tributário do contexto de inícios do século VI. Sobre o tema, Olivier Guillot deixou uma pergunta bastante pertinente: "como não supor que a fonte dessa mudança tão profunda imposta pelos francos, não tenha tido a influência conjugada de Clóvis e do episcopado da Gália, um e outro, em 511, no mais forte de seus prestígios" [91].

Marcelo Cândido discutiu que muitos historiadores, em diferentes níveis, utilizaram a dicotomia "público" "privado" no intuito de comprovar a tese de que os povos bárbaros teriam sido incapazes de compreender a noção de *Respublica*, cara aos romanos. Essa abordagem teria impacto direto na consideração de que as sociedades da Alta Idade Média teriam tomado de assalto o Império Romano e privatizado a vida social. De acordo com o historiador, essa dicotomia não é operacional para a análise do nosso período e, para fundamentar sua exposição, o autor nos fornece alguns exemplos oriundos dos textos normativos. Para ele, os ordálios constituíram tanto um modo

---

[89] "*Si quis alterum ad calidam prouocaerit euisionem dominicam, DC denarios faciunt solidos XV culpabilis iudicetur*". Pactus Legis Salicae. Eckhardt, K. A. (Ed.). MGH. Legum I. Leges Nationum Germanicarum. Tomus IV, Pars I, Hanover, p. 264.

[90] GUILLOT, Olivier, *op. cit.*, p. 68.

[91] Ibidem, p. 68.

privilegiado de revelar o oculto das ações criminais como também uma forma de fortalecer a autoridade pública. Essa "publicização" do ordálio, do "juízo de Deus", se justificava porque o ordálio, ou melhor, seu resultado, deveria ser exposto aos olhos de todos. Marcelo Cândido afirma que

> "o recurso ao iudicium Dei supunha também uma ampliação extraordinária do alcance da justiça, sem que por outro lado, o foro interno dos sujeitos fosse reforçado: ele é, ao contrário, a principal vítima dessa justiça que rivaliza com a onipotência de Deus. Todas as verdades ocultas, a dos sujeitos e a do próprio Deus, deviam ser imperativamente reveladas aos juízes. A verdade do acusado e a da soberania divina se encontravam curiosamente em um mesmo plano, como mistérios que a autoridade judiciária tentava penetrar recorrendo a um procedimento excepcional" (...). "os ordálios dependiam, para serem eficazes, de seu caráter público, da mesma forma que a penitência pública e as composições pecuniárias. A revelação do julgamento de Deus se fazia diante de numerosas testemunhas, especialmentes os juízes, responsáveis de fato por interpretar e revelar o segredo de Deus e proclamar Seu veredicto" [92].

Dessa forma, a partir do exemplo do ordálio da água fervente, podemos verificar que os "juízos de Deus" possuíam uma lógica própria, no âmbito das resoluções de conflito do mundo franco. Da mesma maneira, o ordálio foi uma dentre as diversas provas que podiam ser utilizadas para resolver as disputas ou mesmo para se impulsionar as partes a uma negociação. Os "juízos de Deus" não foram um mecanismo probatório aleatório, não merecem o diagnóstico de provas "irracionais", porque essa classificação é tributária de categorias modernas.

As prescrições da lei sálica sobre os ordálios trazem as orientações que informam muito sobre a prática desses procedimentos probatórios. Não é nosso intuito reconstituir um contexto social, ou mesmo reconstruir a "história como ela se passou", mediante a reflexão sobre os códigos bárbaros e suas normas. Como afirmou Olivier Guillot, nos debates judiciários os juízes frequentemente escolhiam o modo de prova a

---

[92] CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. "Público" e "privado" nos textos jurídicos francos. In: **Varia Historia**, vol. 26, n. 43, Belo Horizonte, 2010, p. 42.

ser prescrito, tendo em conta uma dada ideia de culpabilidade ou não do acusado[93]. As autoridades reais visaram disciplinar os procedimentos a serem usados tanto na jurisdição ordinária pública, quanto na jurisdição real. Entretanto as autoridades não criaram sistemas processuais irrefutáveis para regulamentar as disputas de francos, burgúndios, lombardos etc. Como destacou Laurent Jégou, a concepção de norma que os homens da Alta Idade Média tinham não se reduz à formulação de leis escritas. As concepções modernas sobre o direito, baseadas na autoridade da lei, na obrigação e na sanção, não devem pautar a compreensão do judiciário da Alta Idade Média. Para o nosso período, é preciso destacar que houve um processo internormativo, do qual participaram ativamente modos informais bem como as regras morais e costumeiras[94].

Apesar desse universo judiciário complexo, que regulamenta as sociedades da Alta Idade Média, é possível precisar que o objetivo fundamental dos "juízos de Deus" foi o de desvendar os casos graves e duvidosos, em busca da cessação do conflito. Os textos normativos não nos trazem o retrato fiel das práticas judiciárias do mundo franco, porém nos apresentam muito dos impasses e os mecanismos concebidos como capazes de resolvê-los. Veremos agora, como o código burgúndio lidou com a dúvida, nos casos judiciários, e qual foi o lugar do duelo, concebido como um "juízo de Deus", nesse processo.

1.3.2. *Lex Burgundionum (Lex Gundobada)*

A escrita da lei burgúndia foi iniciada durante o reinado de Gundobado (474-516). Provavelmente, essa compilação legislativa foi editada após 483 (ano da

[93] GUILLOT, *op. cit.*, p. 85.
[94] JÉGOU, Laurent. **L'évêque, juge de paix:** l'autorité épiscopale et les règlements de conflits (VIII-IX siècle). Turnhout: Brepols, 2011 , p. 55-56.

publicação da lei visigoda pelo rei Eurico), e, como sublinha Katherine Fisher Drew, a lei visigoda deve ter servido de modelo para a promulgação da lei burgúndia[95].

Uma primeira parte da lei, do título 2 ao 44, parece ter sido compilada entre 483-501. Já a segunda parte do código, do artigo 42-88, parece ter sido disposta entre 501-517. Muitos dos artigos dessa segunda parte trazem essa datação. Pode-se dizer que a legislação, de 501-516, data do governo de Gundobado, enquanto as normas de 517 são oriundas do reino de Sigismundo (filho e sucessor de Gundobado). Do título 88 ao 105, há uma variedade de regras que foram adicionadas posteriormente (as *additamenta*), e tal conjunto visava complementar as leis antigas. Já a seção de leis editada pelo rei Godomar (523-532), chamada de *Constitutiones Extravagantes*, residiu em adições que buscavam definir melhor as leis antigas.

Como um código de leis, a lei burgúndia tratou de diversos casos judiciários, decorrentes das relações entre os burgúndios, como os das relações entre estes e os romanos habitantes do Vale do Ródano. Também, assim como os visigodos, os burgúndios criaram uma legislação para os romanos: a *lex romana burgundionum*. Entretanto, parece que ela não teve longevidade, pois não conhecemos indícios de seu uso após 534, ano da conquista da Borgonha pelos francos. É possível que ela tenha sido substituída pelo breviário de Alarico trazido pelos francos. Já a lei dos burgúndios sobreviveu por um longo período, ao menos até o período carolíngio. Os treze manuscritos encontrados da lei burgúndia datam do século IX, havendo igualmente relatos e comentários sobre essa lei nas obras de arcebispos como Agobardo de Lyon e Hincmar de Reims.

A lei burgúndia, a lei romana burgúndia e a lei de Alarico não visaram substituir o antigo direito romano na Borgonha. Como afirma Olivier Guillot, a lei romana ainda

---

[95] DREW, K. F. **The Burgundian Code.** Tradução e introdução. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1976, p. 6.

era a única solução para as questões envolvendo a Igreja e para os casos de natureza contratual[96], portanto ela deve ter prevalecido por bastante tempo no reino burgúndio. A necessidade de os reis burgúndios criarem uma legislação, em uma velha província romana, se justificava porque novas situações e relações tinham sido criadas desde o recrutamento dos burgúndios como federados (*foederati*) do império, no século V. A necessidade de organizar o reino foi uma das razões para que os reis burgúndios, fundamentalmente Gundobado, Sigismundo e Godomar, editassem leis escritas, modificando assim o direito que tinha até então sido transmitido via oralidade.

Como nota Katherine Fisher Drew, a lei de Gundobado representou uma tendência a reduzir o peso do costume, baseado na sanção moral, em proveito do respeito ao decreto real, fundado na autoridade do rei[97]. A lei burgúndia precisou as regras de direito[98], que deveriam ser aplicadas pelos responsáveis em administrar a justiça, notadamente os juízes, burgúndios ou romanos.

Assim, a partir da lei burgúndia, podemos investigar alguns dos vestígios que informaram as práticas judiciárias, em especial os procedimentos probatórios utilizados pelos juízes. Na tentativa de limitar a reflexão aos objetivos deste trabalho, tentaremos responder a algumas questões que julgamos essenciais para a compreensão dos chamados "juízos de Deus": como a lei de Gundobado disciplina os diferentes métodos de prova, em especial o duelo judiciário? Esse procedimento pode ser considerado um "juízo de Deus"? Como ele foi disposto e qual foi a sua função na justiça burgúndia e franca?

---

[96] GUILLOT, Olivier; RIGAUDIÈRE, Albert; SASSIER, Yves. **Pouvoirs et institutions dans la France mediévale:** des origines à l'époque féodale. Tomo I. 3ª edição. Paris: Armand Collin, 1999, p. 82.

[97] DREW, K. F. **The Burgundian Code.** Tradução e introdução. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1976, p. 10.

[98] Sobre a lei burgúndia: "Ela consiste em regras de direito ao invés de opiniões jurídicas ou casos servindo de precedentes". Ibidem, p. 10.

A proposição do duelo judiciário na lei burgúndia funciona como uma espécie de desafio[99]. Quando um homem livre é acusado de cometer um crime e é suspeito, ele tem a possibilidade de demonstrar sua inocência por meio de uma série de juramentos (VIII, I) [100]. Primeiramente, a lei lhe concede a faculdade de jurar com sua mulher, filhos e doze parentes. Caso ele não tenha mulher ou filhos, ele deve jurar com doze parentes e seus pais. Se ele não tiver pais, que jure apenas com doze parentes ou pessoas próximas (VIII, I) [101].

Entretanto, a possibilidade de se livrar de uma acusação mediante os juramentos purgatórios pode ser refutada. A lei burgúndia prescreve que a autoridade responsável por ouvir esses juramentos pode denegar essa situação, declarando a impossibilidade desse tipo de prova. Neste caso, assim como dispõe a lei, a questão é direcionada para uma decisão divina, ou seja, para um "juízo de Deus" na forma do combate judiciário. O título oitavo, no artigo segundo da lei burgúndia descreve o procedimento da seguinte forma:

> VIII. 2. "Se aquele que deve prestar o juramento deseja fazê-lo de mãos levantadas (*por si mesmo*), e se as pessoas ordenadas para ouvir o juramento – os três delegados pelo juiz para ouvir o juramento - antes que eles entrem na igreja, declararem que eles não desejam receber o juramento, eles (*os juízes*) devem levar a disputa ao julgamento de Deus" [102] (grifos nossos).

A partir desse primeiro apontamento legislativo sobre os juramentos e os duelos judiciários, são possíveis algumas considerações. No primeiro artigo do título oito, a lei

---

[99] Caso o duelo judiciário seja disposto, é o próprio acusador que deve participar do combate. Assim, o ônus da prova tem um caráter bilateral.

[100] DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 536-537.

[101] Ibidem, p. 537.

[102] "*Quod si ei sacramentum de manu is, cui iurandum es, tollere voluerit, antequam eccleasiam ingrediatur, ille qui sacramentum audire iussi sunt – quos a iudicibus ternos semper ad sacramentum audiendum praecipimus delegari - contestentur se nolle sacramenta percipere; et non permittatur is, qui iuraturur erat, post hanc vocem sacramenta praestare: sed ad nos illico dirigantur, Dei iudicio comittendi*". DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 537.

delimita quais são as pessoas que podem jurar com seus garantidores, e a permissão destina-se aos homens livres acusados de crime. Além do mais, a acusação é aquela feita contra o homem livre suspeito (VIII, I. "*si ingenuus per suspectionem...*"). Na impossibilidade de o acusado reunir os cojuradores, ou mesmo se os responsáveis em ouvir os juramentos negarem o ato, é o próprio suspeito, homem livre que deve se defender num possível combate judiciário ("no juízo de Deus").

A característica da suspeição em um crime era condição preponderante para que o homem livre passasse pelos procedimentos supracitados. Em outras questões (i.e., doações, testamentos, vendas), os primeiros recursos probatórios eram as provas testemunhais e os atos escritos (XLIII, LX, XCIX) [103]. Neles, os juramentos purgatórios somente tinham lugar no insucesso ou ausência dessas provas.

O duelo judiciário era um último recurso para os livres suspeitos provarem que tinham o bom direito na disputa. Diferentemente do ordálio do *Pactus Legis Salicae*, que prescrevia os testes físicos, em alguns casos para os homens livres e, em outros, para os escravos, a lei burgúndia reservava o "juízo de Deus", na forma do combate, somente aos homens livres. Ao escravo (*servus*), como ao semilivre (*originarius*), invariavelmente se aplicava a tortura com vistas a uma confissão. Além disso, o senhor do escravo ou do semi-livre não era compelido a prestar juramento por eles[104]. Os duelos prescritos pela lei burgúndia eram intrinsicamente dependentes do insucesso dos juramentos purgatórios daqueles que juravam pelos livres.

Assim como os duelos, os juramentos purgatórios também podem ser considerados "juízos de Deus" [105]. Essas provas geralmente eram prestadas na presença

---

[103] DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 550, 559, 572.
[104] Ibidem, p. 536.
[105] Para uma reflexão sobre os juramentos purgatórios, em uma perspectiva que leva em conta os pressupostos da história do direito e da antropologia jurídica, cf. a obra coletiva **La preuve.** Recueils de

de objetos sagrados, no intuito de reforçar a ideia de que as palavras solenes proferidas pelo acusado ou por seus cojuradores configuravam-se em uma declaração de verdade direcionada a Deus. Realizar um falso testemunho era considerado muito grave, pois era o mesmo que mentir a Deus. O mandamento cristão que proíbe o falso juramento está na base desse alargado meio de prova utilizado na Alta Idade Média. O historiador Ian Wood lembra que os juramentos realizados pelos romanos foram diferentes daqueles expostos no código burgúndio, porque aqueles não eram prestados com cojuradores[106]. Porém, este autor sugere que os juramentos purgatórios presentes na lei burgúndia podem ter sido esboçados primeiramente pelo direito romano vulgar. Se essa hipótese não pode ser totalmente provada, ela nos parece bastante verossímil dado o alto grau de "romanização" da lei dos burgúndios[107].

No título XLV, o duelo judiciário é novamente previsto como forma de combater a prática do perjúrio. Essa disposição traz um preâmbulo criticando duramente a corrupção realizada por aqueles que praticam os falsos juramentos[108]. A mensagem da lei é destinada a todos que não hesitam em cometer esse crime. O título XLV da lei burgúndia, datado de 502 (decreto de 28 de maio de 502), Lyon, foi promulgado posteriormente ao conjunto de artigos 2-44. Isso significa que a autoridade real reforça o que já era uma das suas maiores preocupações: evitar os falsos testemunhos.

Nesse título, assim como no artigo VIII, temos também o recurso ao combate para pôr fim ao litígio emperrado pelos juramentos do acusado. Além disso, temos novas informações neste texto, se comparado àquele do título VIII: no XLV, a lei dispõe que o duelo deve ocorrer entre o acusador e uma das testemunhas do acusado,

---

la Société Jean Bodin, XVI-XVIII, Bruxelles, 1963-1965; VERDIER, R. **Le serment.** I - Signes et fonctions, II - Théories et devenir. Actes du coloque de Nanterre, Paris, C.N.R.S., 1991.

[106] WOOD. Ian. Disputes in late fifth and sixth – century Gaul: some problems. In: DAVIES, Wendy; FOURACRE, Paul (ed.). **The settlement of disputes in early medieval Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 17.

[107] Ibidem, p. 16.

[108] DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 551.

procedimento que deve ter lugar quando o acusador se recusa a ouvir o juramento das testemunhas do acusado. Esse artigo, além de dizer quem deve lutar, nos diz em que ocasião o duelo deve acontecer. O caráter do combate como um "juízo de Deus" é bem nítido, já que a lei prescreve que as partes devem lutar, "Deus sendo o juiz". Vejamos:

> "se a parte a quem o juramento for oferecido não deseja recebê-lo, dizendo que a veracidade de seu adversário somente pode ser conhecida pelo recurso às armas, e se a segunda parte (*o acusado*) não cede (*confessar*), que o direito ao combate não seja recusado, com a previsão de que uma das testemunhas que iria prestar juramento deva lutar, Deus sendo o juiz do conflito [109] (grifos nossos).

Se no título VIII temos as sanções relativas ao não comparecimento das partes para a prestação dos juramentos[110], no título XLV lemos sobre as consequências do duelo judiciário: se a testemunha, representante do acusado, perdesse o combate, provava-se que Deus estava ao lado do reclamante. Com isso, acreditava-se que todos aqueles que tinham jurado pelo acusado tinham mentido. Essa grave ofensa resultava em uma pena de trezentos soldos, quantia que deveria ser paga por todos os cojuradores do acusado. Entretanto, se o acusador, que devia ele mesmo lutar, sucumbisse no duelo, ele ou seus próximos deveriam ser compelidos a pagar uma soma de nove vezes o valor do objeto disputado. A lei lança a hipótese de o acusador ser morto em combate. Dessa forma, a reparação deveria ser debitada da propriedade do homem morto[111].

---

[109] *"si pars eius, cui oblatum fuerit iusiurandum, noluerit sacramenta suscipere, sed adversarium suum veritatis fiducia armis dixerit posse convenci, et pars diversa non cesserit, pugnant licentia non negetur. Ita ut unus ex iisdem testibus, qui ad danda convenerant sacramenta, Deo iudicante confligati"*. DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 551.

[110] DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 537.

[111] "if the witness of him who offered oath was overcome in that combat, let all the witness who promissed that they would take be compelled to pay a fine of three hundred solidi without any grant of delay. But if he who refused to receive the oath (the accuser) shall have been killed, let the victorious party be repaid ninefold the sum (debt) involved taken from the property (i.e., from the property of the dead man) as damages, so that as a result, one may delight in truth rather than falsehood". DREW, K. F. **The Burgundian Code.** Tradução e introdução. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1976, p. 52. Lat: *"si quis veritatem rei inunctanter scire se dixerit, et obtulerit sacramenta, pugnare non dubitet. Quodsis testis partis eius, quae iuraturos, trecenos solidos multae nomine, absque ulla iuduciarum prestatione, cogantur exsolvere. Verum si ille qui rennuerit sacramentum, fuerit interemptus, quicquid debebat, de facultatibus eius novigildi solution pars victoris reddatur indemnpnis, ut veritate potius quan*

Nos dois títulos - VIII e XLV -, o duelo tomava o lugar dos juramentos; por outro lado, a diferença mais clara entre eles é que, no título XLV, a refutação dos juramentos podia ser expressa pelo próprio acusador, enquanto que, no título VIII, a denegação dos juramentos era feita pelos funcionários reais. Como nos parece que os dois títulos foram promulgados no período de 483-502, pelo rei Gundobado, acreditamos que o título XLV complementa o artigo VIII. Além disso, o primeiro delimita as sanções aplicáveis aos combatentes e aos cojuradores.

A busca por uma sistematização do recurso aos duelos demonstra que essas práticas, embora violentas (havia risco de morte para os combatentes), não foram pensadas para ser utilizadas de maneira aleatória. A permissão que a lei confere para o acusador desafiar o acusado a um duelo judiciário revela uma série de procedimentos que deviam ser respeitados.

As causas na lei burgúndia, incluindo o recurso ao duelo judiciário, deveriam ser julgadas publicamente pelos juízes burgúndios ou romanos, com base na observação das regras expostas na lei, e eles não deveriam receber nenhuma recompensa ou emolumento por isso, sob pena de responder por corrupção (prefácio, III e VI) [112]. Se provado esse crime, os juízes eram sentenciados com a pena de morte. Se um juiz se negasse, por três vezes, a receber o apelo de uma parte, ele deveria pagar uma composição de doze soldos (prefácio, XII) [113]. Por outro lado, se uma parte buscasse a vitória em uma causa, sem ter recorrido ao juiz, ela teria que pagar uma multa. Também, em caso de roubo, se as partes realizassem um acordo, com vistas a uma composição e sem o conhecimento dos juízes, aquela que tivesse proposto o acordo

---

periuriis delectentur". DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 551.

[112] Ibidem, p. 526-527.

[113] Ibidem, p. 527.

deveria pagar a quantia da composição que seria prevista ao ladrão (LXXI, I) [114]. Se alguém se colocasse como um terceiro em um caso, visando substituir o juiz, seria condenado a pagar uma multa de doze soldos (LXXI, II) [115].

Esse quadro vislumbrado pela lei burgúndia não deixa dúvidas de que o duelo judiciário era um recurso derradeiro quando faltavam outras provas e um mecanismo delimitado ao âmbito judiciário. A autoridade real visava controlá-lo e utilizá-lo como um meio de prova bastante dissuasivo. Muitos historiadores acreditaram que os duelos seriam uma espécie de vingança privada reduzida que alguns povos bárbaros, entre eles os burgúndios, praticavam[116]. Porém, essa consideração não se sustenta porque os duelos judiciários não tinha a mesma natureza das vinganças privadas (a *faida*). Assim como outros procedimentos probatórios e composições pecuniárias, os duelos tentaram evitar essas vinganças interfamiliais. O "juízo de Deus" não era uma vingança de sangue reduzida, mas sim a crença em uma intervenção divina que revelava o culpado naquele que sucumbisse ao combate. A derrota em um duelo traria ao derrotado uma sentença, com sanções específicas a ele ou à sua família.

Fustel Coulanges, ao analisar os duelos judiciários da lei burgúndia e de outras leis bárbaras dos séculos VI, VII, VIII [117], ressalta a especificidade desse procedimento probatório. Diz esse historiador

> "1. Que o duelo não era uma guerra privada, que ele não se parecia em nada com uma luta entre duas famílias, ou entre dois indivíduos que se perseguem segundo suas vontades; 2. Que (o duelo) era um ato judiciário ordenado pelo juiz, isto é, pelo rei, e realizado em sua presença; 3. Que (o duelo) não era considerado como um simples combate, mas como um teste; uma ideia religiosa se ligava a ele; que Deus intervinha nele diretamente, que era Deus que dava a vitória a

[114] Ibidem, p. 561.
[115] Ibidem, p. 561.
[116] Para um exemplo típico dessa abordagem, cf. SAPLAYROLLES, A. **Recherches sur le duel judiciaire et la doutrine eclesiastique.** Paris: Abert Fontemoing ed., 1902, p. 11-20.
[117] Diversas outras leis disciplinaram o combate judiciário como prova. *Lex Ribuaria.* Fr. Beyerle e R. Buchner (ed.). MGH. Leges, III, 2, Hanover, 1954; *Lex Alamannorum.* K. Lehmann (ed.) MGH. Leges., V. I, Hanover, 1888; *Lex Baiwariorom.* E. Von. Schmind (ed.). MGH. Leges, V. II, Hanover, 1926; *Leges Langobardorum*. PERTZ, G. H. (ed.). Título CXVIII. MGH. Legum III, Hanover, 1868.

> um ou outro, que Deus era muito justo para dar a vitória ao culpado, que, portanto se manifestava de qual lado pertencia o bom direito. É por esta razão que os juízes, auxiliando o combate, não tinham escrúpulo algum em dar ganho de causa ao vencedor e a punir o perdedor. Assim como o teste da água fervente, como o juramento, o combate com seus ritos era o julgamento de Deus" [118].

Ainda mais, Fustel destaca o caráter essencialmente judiciário dos duelos. Ele afirma que, assim como os duelos prescritos pela lei ripuária (c. 633), os combates judiciários da lei burgúndia deveriam ser praticados no tribunal real[119]. Essa demarcação da competência judiciária reforça a função dos duelos, com o objetivo de decretar uma sentença definitiva. O duelo não dava muita interpretação para dúvidas sobre quem era o vencedor da causa; desse modo, a consideração de que ele seja um recurso que visa a constituição de uma sentença irrefutável, proferida no tribunal real, para desvendar os casos graves, possibilita aos estudiosos uma melhor compreensão dos "juízos de Deus".

A tentativa de a autoridade real tornar o duelo um procedimento bastante persuasivo também esclarece a função dessa prova. Já citamos o risco que as partes tinham de morrer bem como as pesadas multas aplicadas aos condenados por falso juramento. Essa punição de todos aqueles que prestaram juramento à parte derrotada, aparece mais uma vez no código burgúndio, no título LXXX. O artigo segundo diz o seguinte:

> "Se aqueles que prestaram testemunhos para alguma parte recorrem ao combate, para decidir a causa, e, pelo juízo de Deus, o falso testemunho é conhecido, que todas as testemunhas da parte derrotada, cujos testemunhos foram desaprovados, sejam compelidas a pagar uma quantia de trezentos soldos. Nós acreditamos que o crime de muitos não pode ser expiado pela morte de um. Nós estabelecemos que aqueles que não foram punidos (*no combate*), devem sofrer uma

[118] COULANGES, *op. cit.*, p. 458.
[119] Ibidem, p. 458.

> perda para que posteriormente ninguém ouse mentir de acordo com sua natureza depravada” [120] (*grifo nosso*).

No título citado, há também uma regra, punindo quem dá conselhos para que um falso acusador participe do combate. No caso de o acusador ser derrotado no duelo, tanto o conselheiro da calúnia quanto o acusador devem pagar uma pesada multa de trezentos soldos[121].

As provas anteriores ao duelo bem como as possíveis sanções decorrentes dele podem ter sido determinantes para que esse mecanismo fosse evitado.

A utlização dos ordálios e dos duelos para punir os falsos juramentos e outros crimes graves, demonstra que os preceitos normativos do mundo franco não são o resultado de uma mera transcrição dos costumes dos povos germânicos; eles foram parte do esforço dos poderes reais para melhor impor suas decisões a seus governados. Desse modo, os “juízos de Deus” foram os últimos recursos para que a autoridade judiciária pudesse dar uma resposta definitiva a uma disputa, e com isso legitimar sua própria decisão.

---

[120] *“Iubemos ergo, ut testibus, qui pro quacumque parte retullerit, si ad conflictum causae descenderit, et divino iudicio falsus ibidem relator pugnans occubuerit, trecenos solidus multae nomine omnes testes partis ipsius, a qua parte testis superatus est, cogantur exsolvere ne multorum male referentium crimen credatur potuisse unius exitus expiare. Ut quos non punit necessitas, dampna feriant ad vindctam: quo facilius in posterum ne quis audeat propria pravitate mentiri*”. DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 567.

[121] DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 567.

CAPÍTULO 2

AGOBARDO DE LYON: HISTORIOGRAFIA E ESCRITOS EPISCOPAIS

2.1. Introdução

No capítulo anterior, procuramos destacar as características e os fundamentos dos ordálios e dos duelos judiciários. A discussão baseou-se nos exemplos encontrados em alguns textos normativos (*leges barbarorum*) e nos estudos historiográficos.

Na síntese do debate, marcamos alguns elementos comuns aos ordálios e aos duelos medievais, sendo um deles a excepcionalidade desses meios probatórios. A aplicação dos ordálios e dos duelos constituiu um último recurso para se provar em juízo, em geral após a recusa ou fracasso das provas por escrito, por testemunhas[122] e por juramentos purgatórios. Além disso, os "juízos de Deus" foram utilizados para resolver algumas causas consideradas indecifráveis e certas disputas em razão da matéria[123].

O outro ponto levantado foi a refutação historiográfica da qualificação de irracionalidade para os ordálios e para os meios de prova das sociedades da Alta Idade

---

[122] Na lei dos francos sálicos ("*Pactus Legis Salicae*"), as provas por escrito e por testemunhas são concebidas como "*probatio certa*". Por exemplo, no caso de acusação por venda de um liberto, se este não voltar a sua terra natal, não havendo "prova certa", (*que aqui seria a prova testemunhal*), é aberta a possibilidade de o acusado oferecer cojuradores. "*Si quis hominem ingenuum vendiderit, et postea in patria reversus non fuerit et probatio certa non fuerit, sicut pro occiso iuratores donet* (...)" no Título XXXIX, IV, do *Pactus Legis Salicae*, em ECKHARDT, K. A. (Ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo IV, Parte I, Hanover, 1962. Ver também, na falta de "prova certa", o recurso aos juramentos purgatórios no Título XLII.

[123] Por exemplo, a capitular de 803, aditiva às leis do império, previu que, se alguém tivesse sua liberdade contestada e, temendo cair no estado de servidão, matasse alguém de sua parentela por quem temia cair nesse estado, no caso de negação da autoria da morte, o acusado deveria ser examinado por nove relhas de arado em brasa. BORETIUS, A. (Ed.) MGH. *Capitularia Regum Francorum*, 39, c. 5 (*Capitulare Legibus Additum*); A lei dos turíngios ("*Lex Thuringorum*"), escrita no início do século IX, sob influência de Carlos Magno, dispôs um caso de suspeita de envenenamento praticado pela mulher contra o marido, sendo as provas suscetíveis para livrar a acusada, o duelo ou o exame das nove relhas de arado em brasa. "*Si mulier maritum veneficio dicatur occidisse vel dolo malo ad occidendum prodidisse, proximus mulieris campo eam innocentem efficiat aut, si campionem non habuerit, ipsa ad VIII vomeres ignitos examinanda mittatur*". VON SCHWERIN, C. F. (Ed.) MGH. Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum. Hanover, 1918, p. 65.

Média como um todo. Compartilhando das contribuições de historiadores que renovaram a pesquisa sobre os ordálios e os duelos, principalmente a partir dos anos 1970, enfatizamos que a dicotomia racional/ irracional consiste em uma construção intelectual tributária de uma imagem bastante negativa que se fez da Idade Média e, em especial, dos reinos "bárbaros".

Essa abordagem considerou o declínio dos "juízos de Deus" como um passo decisivo para a utilização de provas "racionais", transformação esta que seria um real avanço para as sociedades herdeiras da tradição jurídica romano-bárbara. Muitos pesquisadores realizaram essa tipificação, imbuídos de uma perspectiva "evolucionista" e com os olhos voltados ao maquinário judicial dos modernos[124]. Por esse enfoque, os ordálios e os duelos representariam um atributo exemplar para a caracterização das sociedades "bárbaras" como aquelas tomadas pela violência endêmica e pelo predomínio do sobrenatural.

Os trabalhos de historiadores como Rebecca Colman[125], Peter Brown[126], Dominique Barthélemy[127], Olivier Guillot[128], dentre outros, aclararam a problemática, mostrando-nos as estratégias e a lógica das disposições que normatizaram os conflitos. Leis bárbaras, capitulares, cânones conciliares, formulários prescreveram as normas a serem seguidas nos tribunais[129], pelas partes e por todos os envolvidos em procedimentos judiciários, demonstrando que os ordálios e os duelos tinham uma

---

[124] Por exemplo, LEA, Henry Charles. **Superstition and force**. Philadelphia: Collins Printer, 1866. Para uma maior discussão, conferir nosso capítulo 1.

[125] COLMAN, Rebecca. Reason and unreason in early medieval Law. **Journal of Interdisciplinary History**, v. 4, n. 4, 1974.

[126] BROWN, Peter. Society and the supernatural: a medieval change. **Daedalus**, v. 104, 1975.

[127] BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies mediévales. **Revue historique**, 1988.

[128] GUILLOT, Olivier. Le duel judiciaire: du champ legal au champ de la pratique en France. In: **La giustizia nell'alto medievo** (secoli IX-XI). 11-17 abril 1996. Tomo II. Spoleto: CISAM, 1997.

[129] Havia duas jurisdições. O tribunal reunido em assembleia e presidido pelo conde era o "*mallus*" público, a "jurisdição ordinária". Já o tribunal estabelecido pelo rei era a "jurisdição real". Ver GUILLOT, Olivier; RIGAUDIÈRE, Albert; SASSIER, Yves. **Pouvoirs et institutions dans la France mediévale**: des origines à l'époque féodale. Tomo I. 3ª edição. Paris: Armand Collin, 1999, p. 82-83.

"racionalidade prática", "ativa" [130], em respeito a costumes e valores que vigoraram em sociedades muito diferentes das nossas[131].

Esse panorama fornece uma valiosa contribuição para o tema de nossa pesquisa, que são os escritos do arcebispo Agobardo de Lyon sobre os ordálios e os duelos. Na primeira parte deste capítulo, realizaremos o exame de algumas considerações historiográficas sobre os escritos do arcebispo contra os "juízos de Deus", o *Adversus legem Gundobadi* ("Contra a lei de Gundobado") e o *De Divinis sententiis contra iudicium Dei* ("Das sentenças divinas contra o juízo de Deus") [132], mostrando como determinados diagnósticos historiográficos associaram a crítica de Agobardo a supostas características de "irracionalidade", "superstição", "paganismo" e "barbárie" dos "juízos de Deus", atributos estes que não encontramos na obra do arcebispo.

Na segunda parte, iremos nos concentrar em considerações mais gerais sobre os escritos de Agobardo, destacando as questões sobre as edições, a transmissão e a datação dos manuscritos do *Adversus legem Gundobadi* e do *De Divinis Sententiis Contra Iudicium Dei*; também, nesta seção buscaremos introduzir a concepção que o arcebispo tinha da unidade cristã, fundamentação presente não apenas em suas obras sobre os "juízos de Deus", mas em todos os seus escritos.

---

[130] BARTHÉLEMY, Dominique, *op. cit.*, p. 6. K. F. Drew, no mesmo sentido, acredita que a aplicação dos ordálios como um último e dramático recurso pressupôs uma análise probatória prévia, que é, de fato, um prejulgamento feito pelos tribunais. DREW, Katherine Fisher. **The laws of the salian franks**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, p. 35.

[131] "Nossa própria arrogância dificulta a compreensão dos procedimentos da Alta Idade Média (...). Não é difícil apoiar a tese de que a lei da Alta Idade Média, longe de enfatizar o 'primitivo ou irracional ou místico', foi estruturada em determinados princípios. A análise estática crua revelará mais ênfase sobre o 'racional' que sobre o 'irracional'". COLMAN, Rebecca, *op. cit.*, p. 577.

[132] ACKER, L. V. (ed.) *Adversus legem gundobadi*. Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, p. 19-28. Idem. *De divinis sententiis contra iudicium Dei.* Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, 31-49.

2.2. Agobardo e a historiografia moderna

Entre os medievalistas, é bem conhecida a tomada de posição de Agobardo contra as provas chamadas de "juízos de Deus", principalmente contra aquela do duelo judiciário. Não pretendemos negar essa constatação, entretanto, boa parte da historiografia compartilhou das conclusões do prelado, utilizando-se de uma fundamentação bem diferente da dele.

As considerações de Agobardo contra os ordálios e duelos são frequentemente saudadas como "muito à frente", "muito avançadas" [133] para o seu tempo. Muito do que foi escrito pelo arcebispo é considerado dessa maneira, não somente o que diz respeito à matéria dos "juízos de Deus", como também suas obras contra os "*tempestarii*" [134], sobre "o culto de imagens" [135] etc. Muitos historiadores conceberam Agobardo como a voz do bom senso e da razão no século IX[136]. Assim, valeram-se da obra do bispo contra os "juízos de Deus" para justificar suas próprias críticas, dando a entender que o arcebispo tinha se posicionado contrariamente aos "juízos de Deus" com base na ideia de que esses procedimentos eram superstições de origem bárbara e práticas irracionais.

---

[133] LEA, *op. cit.*, p. 267; BRESSOLLES, Adrien. **Doctrine et action politique d'Agobard**: Saint Agobard, evêque de Lyon 760-840. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1949, p. 94.

[134] ACKER, L. V. (ed.) *De grandine et tonitruis.* Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981. Nessa obra, Agobardo critica a crença de que o granizo e as trovoadas poderiam ser causados por homens chamados "*tempestarii*". O prelado assegura que o único capaz de realizar esses fenômenos é o Deus único e todo-poderoso. Nada no mundo ocorria sem a obediência à vontade de Deus.

[135] ACKER, L. V. (ed.) *Liber de picturis et imaginibus.* Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981. Agobardo rejeita a veneração e a adoração das imagens. Para o arcebispo, elas não são santas em si mesmas, desse modo refuta a iconoclastia, relativizando o culto dos santos. Há, nessa época, certo parentesco com a obra de Claude de Turim, já que este também denuncia o culto de imagens. Entretanto, Claude de Turim atua de forma mais radical, destruindo imagens de sua diocese e rejeitando as relíquias e as peregrinações para Roma. RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 200-201.

[136] CABANNIS, J. L. Agobard of Lyons. **Speculum**, 26, 1951, p. 50-76.

Desse modo, a historiografia abusou do anacronismo, projetando em Agobardo categorias que são fruto da própria incompreensão moderna. Citamos alguns exemplos.

Vejamos alguns exemplos. Em 1869, Paul Chevallard, em obra sobre Agobardo de Lyon, comenta sobre os "juízos de Deus" da seguinte maneira:

> "As práticas supersticiosas, por muito tempo utilizadas sob o nome de testes ou de julgamentos de Deus, são muito conhecidas para que tenhamos necessidade de nos atentar a descrevê-las. Temos ainda menos necessidade de insistir sobre a reprovação que elas merecem. (...) A razão e a fé de Agobardo se indignavam de ver esses tristes efeitos da credulidade ignorante e ele não negligencia em nada do que um pontífice tão sábio quanto piedoso podia fazer para os destruir"[137].

O autor caracterizou assim os duelos judiciários prescritos na lei burgúndia:

> "Havia lá (*na lei burgúndia*) um costume bárbaro que os povos do norte tinham trazido com eles como uma tradição imemorial de seus ancestrais e que, tendo atravessado já cinco séculos de cristianismo, parecia ter tomado para sempre possessão da consciência pública. (...). Santo Agobardo tinha, portanto sob seus olhos o espetáculo quotidiano de um monstruoso abuso sancionado pela lei e pelos costumes, revestido mesmo de um verdadeiro caráter religioso, pois, pouco a pouco, se tinha acreditado na opinião de que, nesta prova pela espada, Deus sempre dava a vitória àquele que tinha o bom direito" (*grifo nosso*) [138].

Além disso, Chevallard trata dos "juízos de Deus" como enormidades bárbaras de uma longa época de confusão e ignorância[139]. A constatação da condenação de Agobardo aos duelos tem sua razão de ser, já que o arcebispo foi o autor de duas obras em que criticou a crença de que os "juízos de Deus" funcionavam. Porém, Chevallard censura essas provas em grande medida por considerá-las superstições populares. Como exposto no trecho acima, o autor nos transmite a impressão de que Agobardo tinha criticado os duelos judiciários por entendê-los como superstições. O título do capítulo no qual Chevallard analisou as obras de Agobardo contra os ordálios e os duelos - "*Os*

---

[137] CHEVALLARD, P. **Saint Agobard, archevêque de Lyon**: sa vie et ses écrits, Lyon: P. N. Josserand Libraire-Éditeur, 1869, p. 57.

[138] Ibidem, p. 58.

[139] Ibidem, p. 72.

escritos de Santo Agobardo contra as superstições de seu tempo" [140] - exemplifica bem essa noção.

Henry Charles Lea também enfatiza que os ordálios e os duelos, assim como diversas outras práticas, representaram superstições. Sua obra dedicada ao tema traz essa preocupação logo no título "*Superstição e força*" [141]. Lea acredita que Agobardo foi uma mente muito avançada para seu tempo (o século IX) [142]. O historiador norte-americano ainda credita aos ordálios uma influência secreta em muitas outras superstições que iriam lhe suceder, como a feitiçaria e a bruxaria dos séculos XVI e XVII[143].

Por volta de meados do século XX, Adrien Bressolles, em sua obra sobre Agobardo, igualmente relaciona a crítica do arcebispo aos "juízos de Deus" aos combates às superstições[144]. O capítulo IV do trabalho se intitula "*A guerra contra as superstições*", e retrata o arcebispo como alguém que teve "horror a tudo que era quimérico e falso", fato que inspirou Agobardo "a numerosas campanhas contra as superstições" [145]. Para o autor, Agobardo foi "muito avançado para seu tempo" [146], pois "invocava princípios estranhos às legislações germânicas" [147].

L. Van Acker, o editor mais recente das obras de Agobardo, também o descreve como um precursor, embora tome a precaução de não associar os "juízos de Deus" às superstições do século IX. Discorrendo sobre as duas obras de Agobardo sobre os "juízos de Deus", Acker afirma que:

---

[140] Ibidem, p. 57-86.
[141] LEA, *op. cit.* O historiador dedica o capítulo 2 para o estudo do duelo ("The Wager Of Battle" – "A Aposta Do Duelo") e o capítulo 3 para analisar os ordálios ("The Ordeal" – "O Ordálio").
[142] Ibidem, p. 267.
[143] Ibidem, p. 269.
[144] BRESSOLLES, Adrien, *op. cit.*
[145] Ibidem, p. 89.

[146] Ibidem, p. 94.
[147] Ibidem, p. 94.

> "estas duas peças tiveram a atenção dos historiadores em razão da tomada de posição, claramente avançada em seu tempo, de seu autor contra o emprego dos 'juízos de Deus', que até então não tinham sido quase nunca discutidos. As críticas formuladas por Agobardo testemunham uma maturidade de julgamento e de coragem intelectual que contrasta com as ideias subjacentes às decisões dos concílios e com a opinião geralmente difundida na época" [148].

Como veremos adiante, Agobardo em nenhum momento criticou os "juízos de Deus" com base no argumento de que eles representavam superstições ou de que tinham origem na legislação bárbara. Para o prelado, os duelos e os ordálios eram contrários à doutrina cristã, pois não tinham sido autorizados pelo relato bíblico nem pelos Pais da Igreja. Diferentemente da crítica dirigida aos "juízos de Deus", Agobardo condena as práticas e crenças professadas pelos judeus, aqui sim como se elas fossem superstições e erros. Nesta obra podemos perceber o que Agobardo considerou como prática supersticiosa. Michel Rubellin diz que a obra[149]:

> "De *judaicis superstitionibus et erroribus* foi escrita em companhia de Bernard arcebispo de Viena e de Faof arcebispo de Chalon. Este texto não se contenta em citar a Escritura ou os Pais da Igreja: a precisão com a qual ele relata, para escandalizar, o que os judeus por vezes dizem de Cristo, e aquilo que ele descreve, para criticar e tornar ridículas, algumas de suas crenças e práticas, mostram bem que Agobardo tinha acesso, sem dúvida por meio das discussões, a certos textos utilizados pelos judeus nessa época. (...) Reiterando sua incredulidade a propósito das medidas tomadas por Luis o Piedoso em favor dos judeus, Agobardo convida seu correspondente para interditar a seu rebanho todas as relações com os judeus, inclusive as refeições. Ele também o exorta para reunir para esta causa os bispos de seu círculo"[150].

---

[148] ACKER, L. V. (ed.) Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, p. XXXIX-XL.

[149] ACKER, L. V. (ed.) *De juidaicis supertitionibus et erroribus.* Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, p. 199-221. Sobre o tema, cf. BLUMENKRANZ, B. **Juifs et chrétiens dans le monde occidental** (430-1096). Paris: Mouton, 1960; LANGENWALTER, Anna Beth. **Agobard of Lyon:** an exploration of carolingian jewish-christian relations. Ph thesis. University of Toronto, 2009.

[150] RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 198.

As opiniões dos críticos das provas pelo "juízo de Deus" e as críticas feitas por Agobardo aproximam-se em um ponto: a repulsa a esses meios probatórios. Todavia, o fundamento historiográfico repousa geralmente na concepção de que os ordálios e os duelos foram práticas supersticiosas, que detinham o caráter irracional do direito bárbaro. Muitos historiadores viram nos ordálios uma das permanências mais duradouras do paganismo[151], vinculando-os a uma prática popular ancorada na consciência coletiva[152].

Já os fundamentos da crítica do arcebispo de Lyon são de outro teor. Para Agobardo, os "juízos de Deus" eram contrários à doutrina cristã, pois não tinham sido autorizados pelas Escrituras, nem pelos cânones conciliares, nem pelos Pais da Igreja[153]. No caso dos duelos, eles eram invenções humanas, que atacavam ao mesmo tempo a paz, a justiça e união da sociedade cristã[154]. Segundo o bispo, o alicerce para alcançar a unidade dos cristãos no império seria realizar uma unificação legislativa, no intuito de eliminar os procedimentos judiciários prejudiciais[155]. Discutiremos a fundamentação do prelado com maior profundidade no próximo capítulo; em texto dedicado especificamente à análise dos escritos episcopais contra os "juízos de Deus", o *Adversus legem Gundobadi* e o *De Divinis contra Iudicium Dei.*

É por esse prisma que pensamos ser adequado rediscutir as obras de Agobardo. Podemos sublinhar que Agobardo não advertiu o imperador Luis, o Piedoso, contra os "juízos de Deus" porque estes, na visão do prelado, teriam origem na barbárie e no paganismo. As qualificações dos ordálios e duelos como "bárbaros" e "pagãos" não

---

[151] Como aponta GRIPARRI, Marie-Nöel. Le jugement de Dieu ou la mise en jeu du pouvoir. **Revue Historique**, 564, 1987, p. 281.
[152] Ibidem, p. 289.
[153] *Adversus legem Gundobadi*, p. 26.
[154] Ibidem, p. 21-22.
[155] Ibidem, p. 28.

estão presentes nos escritos do arcebispo[156]. Agobardo utiliza o termo *"barbarus"*, no *Adversus*, para se referir às diversas "*gentes*" unidas pela mesma lei divina[157]. As qualificações acima foram cunhadas por historiadores que escreveram seus trabalhos cerca de um milênio após o período em que Agobardo redigiu os seus[158].

Aqui, percebe-se a distância entre as argumentações da historiografia e a fundamentação de Agobardo a respeito do mesmo objeto. Também, os escritos do prelado ignoraram a questão das prováveis origens dos "juízos de Deus", discussão que se tornou uma preocupação primordial da historiografia moderna [159]. O que Agobardo ressalta é que esses juízos, assim como disposto na lei dos burgúndios, não deviam ser dignos de crença. Os ordálios e os duelos não eram legítimos. A utilização de um procedimento como a água fervente, o ferro em brasa ou o combate para provar o bom direito era uma subversão total da ordem estabelecida por Deus[160]. Para o bispo, os "juízos de Deus" revelavam-se de outras maneiras, como veremos no exame do texto.

Outro postulado da historiografia é o de que a obra de Agobardo e mesmo os escritos de Hincmar, arcebispo de Reims, na geração posterior, compõem um prólogo aos trabalhos de teólogos que criticaram, três séculos mais tarde, os "juízos de Deus". A posição de Hincmar, na qual defende o uso dos ordálios, é bastante específica, não devendo ser considerada como prefiguração ou abordagem a ser combatida pelos críticos do século XII. Citamos o caso narrado pelo arcebispo. Em 860, Hincmar de Reims escreveu uma obra composta por respostas às questões formuladas pelos bispos

---

[156] BARTHÉLEMY, Dominique, *op. cit.*, p. 24.
[157] ACKER, L. V. (ed.) *Adversus legem gundobadi*. Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, p. 20.
[158] Como fez CHEVALLARD, P. **Saint Agobard, archevêque de Lyon**: sa vie et ses écrits, Lyon: P. N. Josserand Libraire-Éditeur, 1869, p. 58.
[159] Alguns autores atribuíram a natureza dessas provas ao elemento germânico, outros ao desenvolvimento do direito romano vulgar. No mais, como salientou Barthélemy, importa muito mais compreendermos qual foi o sentido, a função dessas provas do que debruçarmos sobre suas origens. BARTHÉLEMY, Dominique, *op. cit.*, p. 6. Para o debate sobre a obsessão dos historiadores pelas origens dos fenômenos, conferir BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 56-60.
[160] *Adversus Legem Gundobadi*, p. 23.

da Lotaríngia, para o controverso caso do divórcio de Lotário II. O rei, inconformado com a rainha por ela não conseguir lhe dar um filho, a acusou de adultério (857). Para provar sua inocência, Teuteberga foi submetida ao ordálio da água fervente - na pessoa de seu representante - e foi absolvida. Lotário não aceitou o procedimento laico e se casou com sua concubina Waldrada. O arcebispo de Reims defendendo a rainha, não só aprova os ordálios no ordenamento jurídico, como os recomenda aos casos de difícil solução. Hincmar assevera que os ordálios da água fervente são admissíveis, pois têm fundamento na junção do julgamento da água com o do fogo. Com base nas Escrituras, o prelado sublinha que Deus manifesta seu julgamento por meio da água e do fogo, como nos exemplos do dilúvio e da destruição de Sodoma. Assim, a condição de legitimidade do ordálios estava demonstrada. Os "juízos de Deus", prescritos pela lei secular, estavam em consonância com a lei divina. Além disso, Hincmar alega que refutar esses juízos de Deus equivaleria a uma tentativa de colocar em questão a onipotência divina[161].

Por outro lado, no século XII, o movimento de crítica, liderado por Pedro Cantor[162], acompanhado de Ivo de Chartres e Huguccio, responde a condições de seu tempo e não a condições da era carolíngia. Os motivos para essa ofensiva contra os "juízos de Deus" foram acompanhados de causas próprias ao século XII: alguns autores destacam causas intelectuais[163], outros uma causa pastoral, outros o fortalecimento do "espírito comercial" [164] ou um novo papel ao poder de julgar[165].

Em lugar de se vincular a uma causa isolada para explicar as críticas do século XII, John Baldwin destaca um conjunto de fatores que influenciaram a ofensiva contra

---

[161] MIGNE, J. P. (Ed.) *De divortio Lotharii et Teutbergae*. Opera omnia. Patrologia Latina CXV, 1852. Cf. DEVISSE, Jean. **Hincmar archevêque de Reims, 845-882.** Genebra: Droz, 1977; LOUPOT. **Hincmar, archevêque de Reims:** sa vie, ses oeuvres, son influence. Reims: Imprimerie P. Dubois, 1869.
[162] MIGNE, J. P. (Ed.). Pedro Cantor. *Verbum Abbreviatum*, Patrologia Latina, CCV, col. 230.
[163] RADDING, *op. cit.*
[164] LEA, *op. cit.*
[165] GRIPARRI, *op. cit.*

os ordálios e duelos. Segundo esse historiador, o contexto desse período engloba diversas transformações, como a instituição do interrogatório na lei franca e eclesiástica, o surgimento do tribunal do júri na lei inglesa e o aparecimento de uma legislação mercantil[166]. Para o autor, esses elementos influenciaram o movimento intelectual, que desencadeou na proibição dos ordálios e duelos no Concílio de Latrão de 1215[167].

Sabe-se também que, desde o século XI, os duelos vinham sofrendo um aumento significativo[168], e a presença de eclesiásticos nas disputas também se intensificava, fato que desagradou uma boa parte do clero, uma vez que a Igreja não tinha autorizado ou regulamentado os duelos. Como diz Bruno Lemesle, não há concílios, nem canonistas, nem *ordines* litúrgicas, que prescreveram os duelos[169]. Entretanto, na prática, os homens da Igreja se utilizaram desses procedimentos, atribuindo a eles de certa forma uma aprovação tácita[170].

Esse fator também teve influência no gradual processo de crítica aos duelos e ordálios, que conduziu à proibição da participação do clero no ofício dos "juízos de Deus" [171]. John Baldwin formulou a hipótese de que Pedro Cantor, teólogo em Paris, e Huguccio, canonista de Bolonha, foram influências decisivas para o papa Inocêncio III

---

[166] No mesmo sentido, cf. BARTHÉLEMY, Dominique. Preuve in: GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.). **Dictionnaire du moyen âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. p. 1140.

[167] BALDWIN, John. The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeals. **Speculum**, v. 36, 4, 1961, pp. 614.

[168] GUILLOT, Olivier. Le duel judiciaire: du champ legal au champ de la pratique en France. In: **La giustizia nell'alto medievo (secoli IX-XI)**. 11-17 abril 1996. Tomo II. Spoleto: CISAM, 1997.

[169] LEMESLE, Bruno. **La pratique du duel judiciaire au XI siècle, à partir de quelques notices de l'abbaye Saint-Aubin d'Angers.** In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 31 congrès, Angers, 2000, p. 158.

[170] A Igreja se submetia ao duelo judiciário quando a questão era reivindicar suas propriedades perante os tribunais seculares, nos quais esse modo de prova estava em vigor. "Então, o bispo ou o mosteiro eram representados por um *advocatus* ou por um arrendatário que tomava o fato e a causa em favor do estabelecimento eclesiástico. Há mais. O duelo judiciário era praticado nas jurisdições seculares dependentes das igrejas e dos conventos. Mas aqui residia o costume, não era o direito canônico que se aplicava. Ele (o duelo) foi sempre refutado pelo direito canônico e não foi jamais admitido nas jurisdições eclesiásticas propriamente ditas". ESMEIN, Adhémar Jean. **Les ordalies dans l'Église gallicane au IX siècle, Hincmar de Reims et ses contemporains.** In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercise 1897-1898 et le programme des conférences pour l'exercise 1898-1899, 1897, p. 2.

[171] Ver a análise de BALDWIN, *op. cit.*

decretar o cânone 18, do IV Concílio de Latrão de 1215. Para Baldwin, esses intelectuais enfatizaram firmemente o mal que era o ofício e a prática de eclesiásticos nesses procedimentos, bem como o derramamento de sangue que ocorria quando os duelos eram empregados[172].

Assim, percebe-se o descompasso entre os contextos e entre as críticas feitas sobre os "juízos de Deus" (séculos IX e XII). Uma parte da historiografia comete anacronismo quando enfatiza as críticas de Agobardo em referência àquelas do século XII, já que estas foram expostas com base em uma lógica de pensamento e em uma sociedade muito diferente da dos carolíngios[173]. Observa-se que os estudos sobre "juízos de Deus" são bastante tributários das concepções de direito nas sociedades modernas e das críticas dos eclesiásticos do XII. Dominique Barthélemy expõe essa herança:

> "Os doutores da renascença dos séculos XII e XIII traçaram entre a época dos ordálios e a deles, portanto também a nossa, um muro de incompreensão: vejamos os diagnósticos de irracionalidade, de arcaísmo, etc. Suficiente para poder alimentar também, seja dito brevemente, certa arrogância europeia do início do século XX face aos ordálios dos colonizados (e uma repressão mal concebida)" [174].

Trazendo essa herança consigo, a abordagem historiográfica predominante, por exemplo, ignorou em boa parte, os fundamentos do bispo de Lyon para combater "os juízos de Deus".

É necessário repensar a obra de Agobardo à luz da sociedade carolíngia; as especificidades dos escritos de Agobardo de Lyon residem em uma tradição conjugada

---

[172] Ibidem, p. 635-636.
[173] RUBELLIN, *op. cit.*, p. 103-104.
[174] BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies mediévales. **Revue historique**, 1988, p. 23-24.

pelo seu círculo intelectual, preconizado pelos seus antecessores na sede de Lyon[175], pela sua defesa irrestrita de uma unidade da cidade de Deus[176], pelo exemplo da crítica que o arcebispo Avitus de Viena lançou aos duelos, como veremos mais adiante.

No que concerne à forma de escrita de Agobardo, Langenwalter bem mostrou que

> "ele não escreveu muito em forma de pura teologia, ao contrário, a maioria de seus trabalhos vieram como respostas para questões que ele viu, e que ele acreditava que precisava de correção. Do julgamento do ordálio à presença e práticas dos judeus às antífonas erradas, Agobardo frequentemente lidou com assuntos concretos que o perturbavam. Esta preocupação com os eventos e com as práticas atuais indica que, embora Agobardo não pareça pastoral por causa de seu privilégio eclesiástico e do silêncio em tópicos como o batismo, ele foi pastoral de muitas formas. Sua preocupação principal foi a grande preocupação carolíngia de assegurar a salvação por meio da crença adequada – crença mostrada pela prática" [177].

Para Agobardo, a unidade era o fundamento para assegurar a manutenção e a salvação do império carolíngio. Como esse império era cristão, dever-se-ia visar uma unidade comparável àquela ordenada na cidade de Deus, e a luta contra os "juízos de Deus", em especial contra os duelos, mostrou-se um instrumento para tal finalidade. O requerimento de Agobardo ao imperador Luis, o Piedoso, constante da obra *Adversus legem Gundobadi*, pedindo a transferência dos poucos submetidos à lei burgúndia[178] para a lei dos francos, visava facilitar o recurso à prova testemunhal em todo o império e, por conseguinte, o desuso dos duelos judiciários. Agobardo acreditava que extirpar os

---

[175] "Os tempos merovíngios teriam sido para Lyon uma época de intensa atividade cultural, com um scriptorium muito produtivo, do qual a atividade não se desacelerou". Cf. LAURANSON, Rosaz, C. **L'enseignement du droit à Lyon au Moyen Âge.** In: FULCHIRON, H. (ed.) La faculté de droit de Lyon 130 ans de histoire. Éditions Lyonnases d'art et d'histoire, 2006, p. 16-20. A análise de Lauranson é bastante tributária da obra de MCKITTERICK, Rosamond. The scriptoria of Merovingian Gaul: a survey of the evidence. In: **Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms**, Sixth-Ninth Centuries. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 1994.

[176] Agobardo foi bastante influenciado pelo pensamento de Santo Agostinho, principalmente no que concerne à noção de unidade cristã associada àquelas de paz e justiça.

[177] LANGENWALTER, *op. cit.*, p. 97.

[178] Agobardo discorrendo sobre a lei de Gundobado, afirma "*cuius legis homines sunt perpauci*". *Adversus Legem Gundobadi*, p. 22.

males oriundos da lei burgúndia, lei promulgada durante o reinado de um herético - como Agobardo qualifica Gundobado[179] -, significaria um grande benefício à concórdia e à unidade dos francos[180].

Portanto, Agobardo esforçou-se para aperfeiçoar os mecanismos probatórios, impostos e mantidos por uma autoridade pública desejosa de enquadrar toda a sociedade cristã. O projeto dos "grandes" que administravam o vasto *"Regnum Francorum"* [181] buscava a unidade, porém ela nunca foi alcançada. O segundo quarto do século IX inaugurou uma série de revoltas lideradas pelos filhos contra o pai e imperador Luis, o Piedoso, desfazendo por completo o pacto jurado por ocasião da "*Ordinatio Imperii*", de 817[182]. Além do mais, as revoltas foram contemporâneas de outros problemas, como a segunda grande onda de invasões que sofreu o império. Esses fatores contribuíram muito para a sua fragmentação política; todavia, mesmo com todas essas crises, Agobardo permaneceu no combate pela unidade do império, como demonstram não somente seus escritos contra os "juízos de Deus", mas todas as suas obras.

2.3. Agobardo e seus escritos

De 799 a 813, a diocese de Lyon foi administrada pelo influente arcebispo Leidrade. Em consonância com as preocupações de Carlos Magno sobre os quadros

---

[179] Ibidem, p. 22.
[180] Ibidem, p. 28.
[181] Cronista de Carlos Magno, Eginhardo comenta assim a extensão dos territórios francos: "Ele (Carlos Magno) aumentou tanto o Reino Franco, que já era grande quando ele o recebeu das mãos de seu pai, mais do que dobrou o território original adicionado a ele. (...) Em suma, ele conquistou e tornou tributárias todas as tribos bárbaras e selvagens que habitavam a Germânia entre o Reno e o Vistula, o oceano e o Danúbio, todas que falavam a mesma língua, mas diferiam bastante umas das outras nos costumes e nas vestimentas". THORPE, Lewis (ed.) **Einhard and Notker the stammerer. Two Lives of Charlemagne.** Penguin: US, 1969.
[182] MGH. *Capitularia Regum Francorum*, I, p. 270 ss.

morais e intelectuais do império[183], esse prelado conservou e reforçou uma vigorosa tradição literária na província, especialmente nos estudos das Escrituras e da liturgia[184].

Para isso, Leidrade reuniu um grupo de clérigos em sua maioria estrangeiros, assim como ele próprio, que era de origem bávara: a seu lado, encontravam-se clérigos oriundos tanto do norte, quanto do sul do império carolíngio. Michel Rubellin bem descreve essa paisagem relativa aos clérigos aliados a Leidrade:

> "Através deles, nesses anos de *renovatio*, é como um Império em redução, com seus diferentes componentes étnicos transcendidos pelo mesmo ideal reformador e unitário, que se encontra reunido em Lyon para fazer dessa cidade um modelo às portas de um Midi que os carolíngios mal conhecem e de que desconfiam. Contexto bem excepcional que certamente marcou todos aqueles que foram seus protagonistas, em um primeiro nível Agobardo" [185].

Inicialmente, Agobardo (769-840), em uma data que não é precisada pelos documentos de que dispomos, teve a função de *chorepiscopus*, na qual uma de suas responsabilidades era a de organizar o canto litúrgico (a introdução e a imposição do canto era uma das práticas que Carlos Magno queria disseminar em todo o império). Além do mais, o *chorepiscopus* tinha outras três atribuições: "funções pastorais em certas regiões da vasta diocese de Lyon, a direção de duas capelas urbanas – Saint Just, Saint-Paul – as mais importantes após aquela da catedral, e a função de aconselhar o bispo" [186]. Agobardo se tornou o maior colaborador do arcebispo Leidrade, situação em

---

[183] Por exemplo, Carlos Magno promulgou uma capitular sobre a educação (*De litteris colendis*), em 786, em que ressalta a importância dos estudos para um maior entendimento das escrituras. Segue um excerto: "(...) E todos nós sabemos bem que, embora os erros das palavras sejam perigosos, muito mais perigosos são os erros de pensamento. Por isso exortamo-vos, não apenas a não desprezar o estudo das letras, mas também a estudar diligentemente com a intenção mais humilde, agradável a Deus, a fim de que possais mais fácil e correctamente penetrar os mistérios das diversas Escrituras. (...) Portanto, se desejais conservar a nossa graça, não deixeis de enviar cópias desta carta a todos os vossos sufragâneos e aos bispos vossos colegas, assim como a todos os mosteiros". MGH. Legum. Tomo I, Hanover, 1835, p. 52-53. Traduzido e compilado em ESPINOSA, Fernanda. **Antologia de textos históricos medievais**. Lisboa: Sá da Costa, 1972, p. 151.

[184] CHEVALLARD, *op. cit.*, p. XX.

[185] RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 188.

[186] Ibidem, p. 189.

que “pôde adquirir uma experiência preciosa que o preparou perfeitamente para assumir sua sucessão no momento a vir” [187].

Desse modo, Agobardo foi auxiliar, discípulo e sucessor de Leidrade. Dois anos após este se retirar do cargo[188], o novo imperador Luis, o Piedoso, e os prelados da Gália escolheram Agobardo para o arcebispado de Lyon. Uma parte do clero se opôs à decisão, já que Agobardo tinha sido designado arcebispo enquanto Leidrade ainda estava vivo, o que de certa maneira modificava a tradição sucessória até então. Porém, essa contrariedade não impediu a investidura do eclesiástico no cargo.

Cabannis explica esse processo:

> “Em 814 ou 815, o Bispo Leidrade, em piedosa insistência para o Bispo Bernard de Viena, decidiu deixar de lado as dignidades e a pompa do mundo e se retirar para o monastério de St. Medard em Soissons. Agobardo foi designado para sucedê-lo na sede de Lyon. O Imperador Luis aceitou o acordo, assim como fez um número de prelados próximos. Mas muitos bispos saíram em protesto, direcionando a maior parte de suas indignações à Bernard, que parecia ter sido o instigador chefe do procedimento inteiro. Um concílio foi feito em Arles em que grandes insatisfações foram expressas, a maior contenda sendo o fato de que um sucessor não deveria ser designado para o lugar de um bispo ainda vivo. Este foi um velho problema que tinha preocupado a igreja desde a época de Constantino e que continuaria a ser um incômodo até mesmo depois do século nono. No caso de Agobardo o problema parece não ter alcançado um decisão legal definitiva; havia problemas no estado Carolíngio no início do reinado de Luis de maior urgência do que um detalhe da lei canônica. Contudo, como notado mais acima, Agobardo foi investido com o anel e o pálio como sucessor de Leidrade em agosto de 816”[189].

Michel Rubellin também considera esse argumento canônico como uma dificuldade para que Agobardo sucedesse Leidrade, porém tenta ir mais longe, lançando duas hipóteses que visam explicar as razões profundas da hostilidade de uma parte do clero dirigida à promoção de Agobardo. São elas:

---

[187] Ibidem, p. 189.
[188] Leidrade, doente e cansado, sai do episcopado e se retira ao monastério de Saint-Médard de Soissons. Ibidem, p. 190.
[189] CABANNIS, *op. cit.*, 51.

> "1. Nesse início do reinado de Luis o Piedoso, primeiramente foram os bispos, provavelmente francos ou em todo caso do norte do Loire, inquietos em ver o novo imperador impor aos postos importantes os homens que o tinham acompanhado da Aquitânia e mais geralmente das regiões meridionais do Império. Se Agobardo não fez parte desse pequeno grupo de conselheiros, não se deve esquecer de que ele tinha uma relação com Bento de Aniane, e se pode pensar que o apoio deste último foi determinante para impor sua promoção no Concílio de Aix-la-Chapelle, em que se sabe que ele desempenhou um papel de primeiro plano; 2. Mas havia também provavelmente fortes reservas da parte, ao menos, dos clérigos de Lyon, que suportavam mal, aparentemente, a envergadura intelectual de Agobardo. É o que se pode deduzir de uma nota que ele fez no início da carta que endereça em 818-819 a Luis o Piedoso e na qual ele se dedica a refutar o erro do adocionismo de Félix de Urgel. Ele denuncia na verdade o rumor que determinados frades fizeram correr (é preciso compreender que foram clérigos de Lyon) segundo o qual não seria o zelo pela fé que os guiariam nessa refutação, mas sim os ciúmes. Ele acrescenta 'caridosamente' que eles pensam assim mais pela simplicidade de espírito do que por maldade, e que isso mostra quanto é necessário que se ensine a eles a verdadeira doutrina. Mesmo se este incidente se produz dois anos após a elevação de Agobardo à sede de Lyon, não há dúvida de que isso revela um estado de tensão instalado há um certo tempo" [190].

Desse modo um pouco conturbado, Agobardo tornou-se arcebispo, e, daí em diante, sua atividade, como representante da Igreja de Lyon, foi exercida ao mesmo tempo em que produziu a maior parte de seus escritos. Não se sabe ao certo se sua obra *De Grandine et Tonitruis* data de antes da morte de Carlos Magno (814), após a ascensão de Agobardo ao arcebispado (pós-agosto de 816), ou entre o período de 815-817[191]. No entanto, todos seus outros trabalhos parecem ter sido compostos após o ano de 816, quando Agobardo já era arcebispo.

Agobardo se posicionou sobre grandes questões de seu tempo. Criticou o adocionismo preconizado por Félix, bispo de Urgel[192], opondo-se ao que considerava

---

[190] RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 190-191.
[191] Ver a discussão em ACKER, L.V. *Introduction, op. cit.*, p. XXXVIII-XXXIX.
[192] ACKER, L. V. (ed.) *Adversum Dogma Felicis*. Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981.

abusos realizados pela crença nas imagens dos santos[193]. Escreveu cartas relativas às revoltas dos filhos de Luis, o Piedoso. A defesa da causa de Lotário e de seus irmãos fez de Agobardo o principal articulador na deposição de Luis, o Piedoso (834), deposição essa que foi decidida na Assembleia de Conpiègne, de que participaram Wala, abade de Corbie, Hilduíno, abade de Saint-Denis, Bernardo, bispo de Viena, e Jessé, bispo de Amiens. O imperador, após cumprir penitência pública em Soissons, voltou ao trono e forçou Agobardo ao exílio na Itália.

Embora saibamos que uma parte da historiografia[194] tenha visto em Agobardo o exemplo de coragem e de bom senso, pelo fato de o arcebispo ter denunciado algumas das práticas que ele considerava prejudiciais em sua época, historiadores do "Antigo Regime" (séculos XVII e XVIII), como mostrou Adrien Bressolles, condenaram-no veementemente por sua participação na deposição de Luis, o Piedoso[195]. Como afirmou Rubellin:

> "Não era bom nos tempos de monarquia absoluta se interessar por um personagem que teve um importante papel na deposição de Luis, o Piedoso, e cujos escritos viriam a ser colocados no 'Index' pela igreja romana por causa de opiniões julgadas pouco ortodoxas a propósito das imagens" [196].

Baluze, segundo editor das obras de Agobardo, publicadas na Patrologia Latina, em 1666, expôs sua posição assim: "minha persuasão é que Agobardo foi um grande homem, mas por um único erro, dos mais detestáveis, ele prejudicou todas as suas belas ações e eminentes virtudes" [197]. Na maioria das vezes, esses julgamentos desfavoráveis

---

[193] ACKER, L. V. (ed.) *Liber de picturis et imaginibus.* Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981.
[194] BRESSOLLES, *op. cit.*; CABANNIS, *op. cit.*; BOSHOF, *op. cit.*
[195] "é a época de uma renascença das ciências históricas, renascença do caráter claramente nacional e monárquico. Se se verificam os arquivos, sobretudo aqueles da coroa, começa-se a compor Histórias da França que são na realidade histórias dinásticas e ao mesmo tempo se procura a doutrina da realeza francesa em sua forma perfeita, absoluta, irresponsável, de direito divino", BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 12.
[196] RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 181-182.
[197] CHEVALLARD, *op. cit.*, p. 11.

não foram incompatíveis com os louvores ao arcebispo: o padre Longueval, em sua *História da Igreja galicana*[198], de 1733, apesar da severidade com que trata a conduta política de Agobardo, concebe nele grande piedade e erudição, atributos responsáveis por seus ilustres monumentos.

Chevallard, abade de Lyon em 1869, pretendia colocar Agobardo no que ele considera um justo lugar na memória histórica, lançando luzes sobre os "traços marcantes que compõem a figura de um nobre, sábio e santo pontífice" [199]. A obra apologética do abade de Lyon a Agobardo é organizada como

> "um esquema moral e político deste triste reino, do qual a duração coincide exatamente com aquela do episcopado de Agobardo, e tanto o medíocre imperador nos aparece como instrumento de uma lamentável ruína, tão mais vemos o firme e clarividente arcebispo se empenhar para salvar a obra carolíngia" [200].

As breves notas acima expõem alguns dos julgamentos que compõem a paisagem historiográfica sobre Agobardo e seus escritos. As duras críticas a ele dirigidas por parte da historiografia do "Antigo Regime", amenizadas pelas obras pós-revolução, devem-se muito às mudanças no mundo e na própria ciência histórica. Já as críticas episcopais aos "juízos de Deus" não são mais consideradas, pelos historiadores mais recentes, como evidência de uma concepção quase racionalista de Agobardo; como, por exemplo, fez Cabannis ao chamá-lo de "racionalista pragmático" [201].

Cientes dessas mudanças historiográficas, visamos analisar a obra de Agobardo a partir de seus próprios termos e concepções, buscando demonstrar o esforço que o arcebispo empreendeu para analisar os "juízos de Deus" e os outros dispositivos probatórios do mundo franco.

---

[198] LONGUEVAL, J. **Histoire de l'église galicanne**. Apud CHEVALLARD, op. cit., p. 13.
[199] CHEVALLARD, *op. cit.*, p. IX
[200] Ibidem, p. XXXI.
[201] CABANNIS, *op. cit.*, p. 51.

Escolhemos utilizar a edição das obras de Agobardo publicada por L. Van Acker, em 1981, no *Corpus Christianorum*[202], pois o autor fez uma cuidadosa análise de todos os escritos conhecidos do prelado, segundo uma crítica documental que levou em conta, entre outros aspectos, a questão da autenticidade, da classificação, da datação e da filiação dos manuscritos.

O *Adversus* e o *De Divinis*, duas obras não debatidas quanto à autenticidade e à autoria, pertencem ao conjunto de escritos descobertos pelo humanista Papire Masson, no início do século XVII, e compartilham da tradição P, da Biblioteca Nacional Francesa (fl. 2853), como mostrou Acker.

A edição de Masson (1605) [203] e a de Baluze, na Patrologia Latina (1666) [204], possuem algumas confusões que, segundo Acker, justificaram sua edição[205]. O autor sublinha que os textos do *De Divinis* compilados até então misturavam as sentenças bíblicas e os comentários de Agobardo em um mesmo texto. Acker afirma que as sentenças apresentam textos contínuos, enquanto que os comentários sempre se iniciam por letras maiúsculas. Assim, o autor da edição no *Corpus* realizou a separação entre as sentenças bíblicas e os comentários, o que não existia nos manuscritos até então publicados. Segundo Acker, os editores Masson e Baluze deixaram esses detalhes passarem despercebidos, fato que tornou os textos muito confusos[206].

Igualmente, a edição de Dümmler, apresentada em 1899, na seção das epístolas carolíngias dos MGH[207], embora traga a obra *Adversus*, não edita o *De Divinis*. Pelo menos no caso do *Adversus*, que será o foco principal de nossa análise neste capítulo, a

---

[202] ACKER, *op. cit.*
[203] MASSON, Papire. Sancti Agobardi episcopi Ecclesiae Lugdunensis opera quae octingentos anos in tenebris delituerant nunc e Papirii Massoni iurisconsulti biblioteca proferuntur. Accesserunt binae epistolae Leidradi non antea excussae, Paris, 1605, p. 408.
[204] BALUZE, Stephan. Sancti Agobardi archiepiscopi Lugdunensis opera, item epistolae et opuscula Leidradi et Amulonis archiepiscorum Lugdunensium I, Paris, 1666, pp. 329, II, 1665, 5-122.
[205] ACKER, *op. cit.*, p. VII.
[206] Ibidem, p. VII.
[207] DÜMMLER, Ernest. *Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae*. MGH. Epistolae V. Karolini aevi III, Berlim, 1899, p. 150-239.

edição de Dümmler e a de Acker são muito semelhantes. Nossa opção pela compilação de Acker debita-se ao fato de ela apresentar as duas obras, o *Adversus* e o *De Divinis*, e de, em geral, ser mais abrangente pela sua vigorosa crítica aos manuscritos e à historiografia que lidou com esses referidos trabalhos e com as outras obras de Agobardo[208].

Como não há um consenso sobre a datação dos escritos de Agobardo, não é possível fornecer uma data precisa para as obras; há apenas a possibilidade de aproximações no tempo.

Acker[209], Boshof[210] e Rubellin[211] asseguram que tanto o *Adversus* quanto *o De Divinis* foram produzidos entre 817-822. Esses autores acreditam que a carta a Luis, o Piedoso, o *Adversus*, escrita antes do *De Divinis*, parece inspirada fortemente na Assembleia de Aix-la-Chapelle de 817, em que foi promulgada a *Ordinatio Imperii*, o juramento para a ordenação do império entre os filhos do imperador e para a manutenção de uma unidade indivisível[212]. A data limite de 822 para esses escritos, deve-se à assunção de que Agobardo participa, nesse ano, da Assembleia de Attigny, direcionando seus escritos para outras questões[213].

---

[208] ACKER, *op. cit.*
[209] ACKER, *op. cit.*, p. 39.
[210] BOSHOF, E. **Erzbischof Agobard von Lyon, Leben und Werke**. Colônia: Bohlau Verlag, 1969, p. 41.
[211] RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 194-195.
[212] MGH. Capitulari Regum Francorum, I, p. 270 e ss. A *Ordinatio* é fruto do Concílio de Aix-la-Chapelle que tratou da sucessão imperial.
[213] Michel Rubellin comenta que, em 822, se fecha um período da história do reinado de Luis, o Piedoso: "outro evento que fecha este período da história do reino de Luis o Piedoso é a penitência à qual ele se submente em Attigny em 822, em expiação da morte de Bernard da Itália. Agobardo estava presente. Ele mesmo nos diz isso e precisa o papel que ele desempenhou nos seis primeiros capítulos que ele endereça em 823 a um destinatário desconhecido, mas da região meridional. Curiosamente, ele não fala da penitência imperial. Sua preocupação é além. Ele nos conta, que na assembleia dos grandes que se seguiu a cerimônia penitencial e foi presidida por Adalard, na qual este, após fazer um elogio vibrante de Luis o Piedoso, convidou os assistentes a conhecer as medidas que lhe pareciam necessárias para destruir o mal e estabelecer o bem. Agobardo, protestando em termos conhecidos de sua pequenez e timidez, tomou a palavra e, renovando as reclamações que ele já tinha feito, exigiu com vigor o fim das invasões e espoliações da qual se tornaram culpados os laicos em detrimento dos bens da Igreja (...). RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 195.

Já Dümmler e Guterman atribuem o ano de 817 à carta, exatamente por concebê-la como fruto do espírito da *Ordinatio*. Nenhuma documentação indica que Agobardo tenha participado diretamente da assembleia que promulgou a *Ordinatio*. Guillot é uma voz isolada, pois crê que o *Adversus* foi escrito antes da *Ordinatio* e antes das capitulares reformadoras do sistema probatório franco de 816[214]. O historiador atribui à obra a data de 816, e acredita que toda a crítica de Agobardo contra a lei burgúndia, essencialmente contra os limites da prova testemunhal, e os consequentes recursos aos duelos, somente poderia ter sido feita antes das reformas, já que estas alargaram o recurso dos testemunhos às duas partes do processo (em todo o império) [215]. Assim, o historiador pergunta: não seria esse alargamento, de certa forma o principal objetivo de Agobardo em seu pedido ao imperador?[216]

Não obstante esses posicionamentos quanto à datação dos escritos, o *Adversus*, e o *De Divinis*, de forma complementar, têm a mesma intenção do juramento prestado em julho de 817, em Aix-la-Chapelle. O que fundamenta o combate de Agobardo é a unidade do império cristão, da mesma maneira que a *Ordinatio*. Os dois documentos visam principalmente a manutenção de uma unidade imperial dos francos, assim como foi instituída por Deus, em respeito à Igreja e aos direitos dos reinos, e em benefício da paz e da justiça. Por isso mesmo, Bressolles, acertadamente, achou mais conveniente que a carta de Agobardo fosse chamada "*Para a unidade da lei no império e a extensão da prova testemunhal*", em vez de *Adversus legem Gundobadi* ("Contra a lei de Gundobado") [217].

---

[214] Capitulares de 816 em MGH. Capitularia Regum Francorum, I, 134 e 135.
[215] GUILLOT, O. Le duel judiciaire: du champ legal au champ de la pratique en France. In: **La giustizia nell'alto medievo** (secoli IX-XI). 11-17 abril 1996. Tomo II. Spoleto: CISAM, 1997, p. 743.
[216] Ibidem, p. 743.
[217] BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 90.

CAPÍTULO 3

A ARGUMENTAÇÃO CONTRA OS JUÍZOS DE DEUS NO *ADVERSUS LEGEM GUNDOBADI* E NO DE *DIVINIS SENTENTIIS CONTRA IUDICIUM DEI*

Para a análise da obra de Agobardo de Lyon sobre os "juízos de Deus", privilegiamos o texto *Adversus legem Gundobadi*. Além de ser um trabalho bastante comentado pela historiografia[218], ele nos fornece o essencial das críticas feitas à lei burgúndia e, consequentemente, aos "juízos de Deus". Além disso, a importância desse opúsculo revela-se por ter sido escrito a Luis, o Piedoso. É através do requerimento dirigido ao imperador[219], para que os governados pela lei burgúndia fossem transferidos para a lei dos francos, que percebemos em grande medida o ideal de unidade desejado e buscado, com vigor, pelo arcebispo.

Igualmente, a obra nos diz muito sobre o contexto político do império, em especial sobre os mecanismos judiciários vigentes nos reinados de Carlos Magno e de Luis, o Piedoso. Já o tratado de Agobardo, *De Divinis Sententiis*, escrito logo após o *Adversus*, receberá menor tratamento, pois ele é composto como uma justificação e complementação do texto anterior. No *De Divinis*, Agobardo apresenta as sentenças retiradas das Escrituras e seus respectivos comentários, os quais confirmam seu posicionamento anteriormente exposto no *Adversus*.

O *Adversus* é iniciado pelo pedido de Agobardo para que o imperador leia algumas de suas páginas, "em contemplação à imutável verdade de que é Jesus Cristo o

---

[218] Como fez Chevallard, *op. cit.*; Bressolles, *op. cit.*; Guterman, *op. cit.*; Boshof, *op. cit.*

[219] "(…) na lei burgúndia, como nas duas leis francas, o poder judiciário está nas mãos do rei, que o delega a seus funcionários. (...) a autoridade judiciária é inerente à autoridade pública. A fonte primeira da obra judiciária é a realeza". COULANGES, Fustel. La monarquie franque. In: **Histoire des institutions politiques de l'ancienne France**. Tomo III. Paris: Hachette, 1929 (1. ed. 1888), p. 320.

protetor zeloso do império" [220]. Agobardo afirma que apresentará apenas algumas palavras e prescrições[221]. Notar-se-á que todas as citações feitas ao longo da obra são oriundas das Escrituras, dos Pais da Igreja, de cânones conciliares ou de obras de membros do clero. Não há nenhuma referência a autores não cristãos[222].

O arcebispo explicita seu partidarismo ao ideal da unidade, o que fundamenta o seu texto. Tal unidade era o princípio do qual a Igreja tinha se utilizado para sua organização como sociedade espiritual e que se fazia necessária para a conservação do império cristão. Para Agobardo, este princípio é uma sentença apostólica, já que para todas as nações foi anunciada uma fé, uma esperança difundida pelo espírito santo, uma vontade, um desejo, uma oração, independentemente da diversidade de *gentibus*, condição, sexo, nobreza, honestidade, servidão[223]. É de Deus que deriva a "fraternidade celeste, a eterna concórdia e a indivisível unidade" [224]. "Onde não há o gentil e judeu, circuncisado e não circuncisado, bárbaro e scytha, aquitano e lombardo, burgúndio e

---

[220] *"in contemplationem summe et incommutabilis illius ueritatis, que est Christus Dominus noster, (...), quique amanter et uigilanter uestrum protegit et iuuat imperium". Adversus legem Gundobadi*, p. 19.

[221] Ibidem, p. 19.

[222] O fato de Agobardo citar somente fontes cristãs não é especificidade de suas obras contra os "juízos de Deus". Em suas outras obras, não cita nenhum autor da Antiguidade pagã. Michel Rubellin afirma que Agobardo atribui um significado essencial às Escrituras santas, "com uma repartição igual entre o Antigo (seiscentas e setenta e quatro alusões ou citações) e o Novo Testamento (seiscentas e setenta e duas alusões ou citações). Quanto aos pais da Igreja, o que constitui a segunda fonte de empréstimos, não há também grande surpresa. Agobardo cita uns vinte. Naturalmente, Agostinho está na frente, não somente pelo número de reminiscências ou citações (sessenta e seis em dezoito obras), mas também por sua repartição no conjunto dos textos (está presente em nove citações de vinte e cinco) do arcebispo de Lyon. Encontram-se a seguir, sem surpresa, Jerônimo, depois Gregório o Grande, etc. Os textos canônicos são pouco representados (uma pequena vintena de cânones oriundos de uma dezena de Concílios no geral gauleses); os autores da antiguidade pagã são ausentes". RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 204.

[223] *"Illi autem profecti predicauerunt ubique Domino cooperante, annuntiataque est ab eis omni creaturae, id est cunctis nationibus mundi, uma fides indita per Deum, uma spes difusa per Spirictum sanctum in cordibus credentium, uma caritas nata in omnibus, uma uoluntas, accensum unum desiderium, tradita uma oratio, ut omnes omnino ex diuerso sexu, nobiliate, honestate, diuersa seruitute, simul dicant uni Deo et Patri omnium". Adversus legem Gundobadi*, p. 19-20.

[224] *"O celestis fraternitas, o sempiterna concordia, o insecabilis unitas, ab uno auctore deriuata".* Ibidem, p. 20.

alamano, escravo (*servus*) e livre, mas todos em Cristo" [225], que sofreu na cruz por causa dessa unidade.

É interessante notar que Agobardo concebe a unidade cristã a partir de três frentes. Expõe um conjunto dogmático, que perpassa suas obras sobre os "juízos de Deus", e que está presente em diversos outros trabalhos seus. Segundo Michel Rubellin, Agobardo trabalha em três frentes para explicitar seu ideal unitário: 1. A afirmação da unidade da Trindade[226]; 2. A consideração de Jesus Cristo como mediador entre Deus e os homens, na formação da cidade de Deus[227]; 3. A unidade que transcende o momento histórico da salvação, reunindo os eleitos do Antigo Testamento com aqueles que se tornarão cristãos após a encarnação[228].

No *Adversus* e no *De Divinis*, o arcebispo explicita bem a ideia representada pela frente 2. Rubellin analisa deste modo a abordagem de Agobardo:

> "Agobardo sublinha que o Cristo, 'mediador entre Deus e os homens' reuniu os anjos e os homens bons que vivem aqui embaixo, formando uma única cidade de Deus, que constitui o *corpus Christi*, no qual todas as diferenças de condição ou de sexo desaparecem. Estamos sempre na dependência de um agostinianismo, com ainda uma

---

[225] *"ubi non est gentilis et Iudeus, circumcisio et preputium, barbarus et Scitha, Aquitanus et Langobardus, Burgundio et Alamannus, seruus et liber, sed omnia, et in omnibus Christus"*. Ibidem, p. 20.

[226] Essa abordagem está bastante presente nas obras *De fidei veritate* e no *Adversus dogma Felicis*. Rubellin sublinha que Agobardo insiste em uma associação entre a Trindade e a Unidade cristã, em seu sermão exposto no *De fidei veritate*. A preocupação do arcebispo é centrada no que ele julga ser o correto entendimento do componente unitário da Trindade, com o objetivo de afastar os argumentos do monoteísmo judaico. Também, nessa obra, Agobardo desenvolve uma argumentação sobre a Trindade e a Unidade, passando pelos temas da encarnação, redenção, ataques do demônio e os métodos para combatê-lo. RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 196-208.

[227] Concepção bem discutida em obras como o *De fidei veritate, Adversus Legem Gundobadi, De Divinis Sententiis contra iudicium Dei.*

[228] Essa noção é debatida na obra que Agobardo escreve contra algumas das ideias de Fredegise. O tratado é o *Contra objectiones Fredegise*. Dentre as diversas ideias de Fredegise que Agobardo refutava uma delas era a de que Fredegise, abade de Saint-Martin de Tours, acreditava que "os santos patriarcas, profetas, reis e sacerdotes do Antigo Testamento não podiam ser tidos por cristãos porque não tinham conhecido Cristo. (...) ele afirmou (Agobardo) que não somente os santos, patriarcas, profetas, etc, do Antigo Testamento, mas também santos homens pagãos tinham sido ungidos com uma unção invisível pela qual eles se tornaram, como todos os predestinados à vida eterna, membros do Cristo e um único corpo". RUBELLIN, Michel. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 207-208.

> insistência evidente sobre a noção de unidade, mesmo se, quando ele evoca os inimigos que o ameaçam, Agobardo não leva em conta a parte dessa unidade (igual desta cidade), que caminha aqui embaixo" [229].

A partir de menções emprestadas em grande parte das sagradas Escrituras, o prelado destaca sua repulsa às divisões entre os cristãos, sejam elas de qualquer natureza. Se no reino de Deus não haveria divisões entre os membros do corpo de Cristo, como seriam possíveis divisões que separam os homens segundo a diversidade de leis que vigora no império? Agobardo concebe a pluralidade de leis como um grande dano à obra de Deus, como se pode observar:

> "Que vossa piedade julgue se o trabalho de Deus, que desejou fazer de todos os Cristãos um só corpo, não é impedido pela diversidade de leis que é tal que não apenas aparece em cada região, em cada cidade, mas frequentemente no seio de uma mesma casa. Quantas vezes acontece que cinco homens andam ou sentam-se juntos e que nenhum possui a mesma lei do outro em todas as questões externas e transitórias, quando internamente e em assuntos eternos eles são ligados somente pela lei de Cristo. E mais, isso ocorre mesmo quando eles são todos verdadeiramente cristãos, amam a verdade da fé, preenchidos de uma confiança recíproca, como irmãos ternamente unidos, e não desconfiam do testemunho do outro nas conversações mútuas, e se um deles tem alguma discussão que o faça ter que comparecer ao julgamento, ele não pode invocar como testemunha algum de seus amigos e companheiros com os quais ele se encontra, porque o testemunho não é admitido a uma pessoa sujeita à lei de Gundobado. E quantos outros inconvenientes eu poderia levantar" [230].

---

[229] Ibidem, p. 207.

[230] "May your piety judge whether the work of God, who wished to make of all Christians only one body, is not prevented by the diversity of laws which is such that not only does it show itself in every country, in every city, but often in the bosom of the same home. How many times does it happen that five men walk together and that not one has the same law as another of his brothers in all external and transitory matters, while internally and in eternal matters they are bound together only by the law of Jesus Christ". GUTERMAN, Simeon. **The principle of personality of law in the germanic kingdoms of western europe from the fifth to the eleventh century**. New York: Peter Lang, 1990, p. 241-242. Lat: "*cupio per pietatem uestram nosse, si non huic tante diuine operationis unitati aliquid obsistat tanta diuersitas legum, quanta non solum in singulis regionibus aut ciutatibus, sed etiam in multis domibus habetur. Nam plerumque contingit, ut simul eant aut sedeant quinque homines, et nullus eorum commune legem cum altero habeat exterius in rebus transitoriis, cum interius in rebus perhennibus una Christi lege teneatur. Et cum forte contingit, ut omnes sint ueraciter christiani, fidei ueritatem amantes, et inuicem sibi ut carissimi fratres credant, et nemo alterius testimonium spernat, cum se bonis locutionibus aedificant, si subito contigerit alicui ex ipsis disceptatio in iudiciis, nullum poterit habere testem de suis carissimis sociis, cum quibus simul gradiebatur, eo quod non recipiatur testimonium alicuius super Gundebadum, et cetera similia". Adversus legem Gubdobadi*, p. 21.

Agobardo alega que as questões exteriores, diferentemente das questões internas, são submetidas a apreciações de normas diversas, que dependem da lei que cada homem em juízo deve respeitar. Essa pluralidade de leis foi identificada, por muito tempo pelos historiadores do direito, com o princípio da "personalidade das leis", isto é, cada homem deveria ser julgado pela sua lei de origem (aquela de seus ancestrais), independentemente do território em que se encontrava. Se essa noção pode ser verificada quando muitos povos "bárbaros" tiveram parte de seus antigos costumes compilados em leis escritas, ela não deve ser concebida como absoluta. O conceito de "personalidade das leis" é bastante fluido. Na prática judiciária dos reinos bárbaros, esse princípio conviveu em maior ou menor intensidade com o princípio da "territorialidade das leis" [231].

Pela noção de "territorialidade das leis", cada homem deveria respeitar a lei do local em que nascia, independentemente do lugar onde se fixaria posteriormente. Como apontou Olivier Guillot, o pertencimento a sua "nação" fez com que muitos fossem submetidos às leis de seus territórios[232]: por exemplo, o nascimento na Borgonha faria com que essa pessoa fosse governada pela lei Gombeta; o nascimento na Aquitânia presumia que a pessoa deveria ser submetida à lei romana etc.

As transformações na legislação da Alta Idade Média – privilegiando um ou outro princípio - não ocorreram de maneira igual e em uma datação possível de ser precisada. Desse modo, talvez seja um erro estabelecer o conceito de sistemas de "personalidade" ou de "territorialidade" das leis, já que essas noções não representaram de forma irrestrita algum dos ordenamentos jurídicos altomedievais. Por exemplo, a tese

---

[231] Conferir sobre o tema: WORMALD, Patrick. **Legal culture in the early medieval west**. Law as text, image and experience. Londres: The Hambledon Press, 1999; BOUGARD, François. **La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIIIe au début du Xie siècle**. Roma: École Française de Rome (BEFAR 391), 1995 ; LA ROCCA, Cristina. La legge e la pratica. Potere et rapporti sociali nell'Italia del VIII secolo. BERTELLI, Carlo e BROGIOLO, Gian Pietro (Eds.). **Il futuro dei Langobardi. L'Italia e la construzione dell'Europa di Carlo Magno**. Milão: Skira, 200, vol. I, p. 45-69.

[232] GUILLOT, Olivier. RIGAUDIÈRE, Albert; SASSIER, Yves. **Pouvoirs et institutions dans la France mediévale**: des origines à l'époque féodale. Tomo I. 3ª edição. Paris: Armand Collin, 1999, p. 82.

de que os reinos bárbaros tinham como o princípio jurídico o sistema da "personalidade das leis" foi em grande medida fundamentada com base em documentos muito esparsos (como a crítica supracitada de Agobardo – século IX – e apenas um artigo da lei ripuária – século VII – que permitia ao litigante utilizar a sua "lei pessoal" [233]).

A própria lei burgúndia, em seu bojo, possuía certo caráter territorial, quando prescrevia o direito a ser aplicado para litígios entre romanos e burgúndios. Essa lei trazia diversos dispositivos que visavam resolver casos daqueles que viviam na Borgonha.

Da mesma forma, não é possível dizer que os habitantes da Borgonha eram sujeitos a um princípio da "personalidade das leis", pois nos assuntos em que as *leges barbarorum* não prescreviam uma disposição, a lei romana prevalecia. Igualmente, a solução dos assuntos eclesiásticos invariavelmente residia nos preceitos do direito romano. Como diz Olivier Guillot, foi somente em uma minoridade de casos que "leis pessoais" regeram os conflitos[234].

Apesar da crítica de Agobardo à pluralidade de leis, não é adequado associar o ordenamento jurídico do império carolíngio a um princípio da "personalidade das leis". Os reis carolíngios, como Carlos Magno e Luis, o Piedoso, governaram em grande medida por meio da legislação. Por exemplo, eles promulgaram sem cessar capitulares reais, destinadas a todos do império[235], as quais foram instrumentos de transmissão da mensagem real, sob as mais diversas formas: cartas, decisões de sínodos, concílios, discursos reais, listas para lembrar as tarefas aos oficiais, etc. Elas foram enviadas pelos

---

[233] *"Hoc autem constituimus, ut infra pago Ribuario tam Franci, Burgundiones, Alamanni seu de quacymque natione commoratus fuerit, in iudicio interpellatus sicut lex loci contenet, ubi natus fuerit, sic respondeat"*. BEYERLE, F. e BUCHNER, R. (Ed.) Lex Ripuaria. Título XXXV, III. MGH. Leges nationum germanicarum. III, II, Hanover, 1951, p. 87.

[234] GUILLOT, *op.cit.*, p. 82.

[235] Vale lembrar que havia capitulares "regionais", que refletiam as primeiras ações do governo franco para impor suas leis nos territórios conquistados. Cf. McKITTERICK, Rosamond. **Charlemagne:** The formation of a european identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

agentes reais, os *missi dominici*[236], aos habitantes do império, no intuito de reforçar a comunicação entre o rei e a comunidade de laicos e clérigos do reino.

De volta ao *Adversus*, Agobardo revela que a diversidade de leis ainda estava em vigor na Borgonha do século IX, o que para o prelado constituía um grave problema à unidade cristã. O arcebispo fala em pluralidade de leis, sem entrever se o sistema era puramente pessoal; de qualquer maneira, o arcebispo considera um inconveniente o fato de os cristãos possuírem leis diferentes, enquanto se submetem a uma única lei de Cristo[237].

Portanto, Agobardo ressalta a dificuldade criada pela impossibilidade de os cristãos, submetidos a leis diferentes, testemunharem uns pelos outros em juízo. Por esse motivo, um homem justo não podia declarar a injustiça de que sofria seu irmão[238], e, para o arcebispo, toda essa proibição decorria da lei burgúndia, chamada de lei de Gundobado, denominação assim atribuída por ser o rei de mesmo nome o responsável pela sua promulgação[239]. O mais importante a ressaltar é que a argumentação de Agobardo não visa apontar apenas os problemas na resolução de conflitos particulares. O prelado concebe esse inconveniente como um mal que aflige toda a unidade cristã, assim como atesta sua indagação:

> "Acredito, que de modo algum isso ocorra sem grande dano para a *unidade* cristã, união (*concorporationis*), que como demonstrada é sentença apostólica" [240] (grifo nosso).

---

[236] Os *missi dominici* foram "representantes do rei, enviados em viagens de inspeção nas circunscrições chamadas '*missatica*' na parte central do império. Todo enviado do rei como um embaixador, poderia ser qualificado como '*missus*'". BÜHRER-THIERRY, Geneviève. **L'Europe carolingienne (714-888)**, Armand Collin, 2010, p. 186.

[237] *Adversus legem Gundobadi*, p. 22.

[238] Ibidem, p. 21.

[239] Gundobado, que reinou de 474-516, foi responsável pela compilação das leis para os burgúndios e para os romanos. A lei para os burgúndios foi conhecida por diversos nomes, como *Lex Burgundionum*, *Liber Legum Gundobadi*, *Lex Gundobada*, lei Gombeta e Gombata. A lei para reger os assuntos entre romanos foi denominada *Lex Romana Burgundionum*. Ver DREW, K. F. **The burgundian code**. Traduzido por K. F. Drew, University of Pennsylvania Press, 1976.

[240] "No, I do not believe that this takes place without great damage to this Christian unity in which we ought to be only a single body". GUTERMAN, *op. cit.*, p. 242. Lat: "*Credo etiam, quod nullatenus haec*

Agobardo atribui grande importância aos testemunhos, considera a interdição deles, entre cristãos, um absurdo originado pela lei de um rei herege[241]. Defende que o direito para testemunhar seja interditado ao seguidor de outra religião, ao excomungado; portanto, ele não admite que essa proibição atinja os cristãos unidos pela mesma fé[242].

Para Agobardo, a proibição dos testemunhos entre os cristãos facilita muito a ocorrência de crimes de falso testemunho, os perjúrios[243]. É nesse sentido que diz:

> "(...) se um dos sujeitos desta lei (*Lei Gombeta*) se torna culpado de algum crime no meio de uma assembleia ou num mercado público, lhe é possibilitado perjurar, como se não houvesse meio de convencê-lo por aqueles que fazem com que se conheça a verdade" (grifo nosso)[244].

Essa posição reflete uma constante preocupação de Agobardo, preocupação que também era a dos reis francos: advertir os cristãos para não cometerem perjúrios. Esse crime foi visto como muito grave, pois se apresentava como uma afronta a Deus. As partes em juízo produziam seus depoimentos e juramentos, jurando sobre relíquias de santos ou sobre a Bíblia, sendo que a punição aos falsos juramentos implicava pesadas sanções, como a perda da mão direita ao falso jurador[245], somada ao pagamento das composições e multas devidas.

Mais adiante, Agobardo destaca os procedimentos para se conhecer a verdade das querelas. Dever-se-ia proceder a uma apurada investigação por testemunhas, sendo

---

agantur sine damnoillius unitatis et concorporationis, que supra demonstrata est sententiis apostolicis''. *Adversus legem Gundobadi*, p. 22.

[241] *"Que utilitas est, ut propter legem, quam dicunt Gundobadam, cuius autor extitit homo hereticus et fidei catholicae uehementer inimicus – cuius legis homines sunt perpauci – non possit super illum testificari alter etiam bonus christianus?"*. *Adversus legem Gundobadi*, p. 22. Agobardo considera Gundobado um herege, porque o rei professava o arianismo.

[242] *"Nam si de testimonio repellendus est aliquis, ille repellatur potius, qui alteris fidei uel sectae est"*. Ibidem, p. 22.

[243] Ibidem, p. 22.

[244] "(...) *si aliquis eorum in cotu populi aut etiam in mercato publico commiserit aliquam prauitatem, non quoarquatur testibus, sed sinatur periurare, tamquam non fuerint, per quos veritas posset agnosci*". *Adversus legem Gundobadi*, p. 22-23.

[245] Essa sanção foi diversas vezes reprisada, como nos mostra, por exemplo, as capitulares: *Herstal* (779). MGH. Capitularia Regum Francorum, I, 20; *Capitulare missorum generale* (802). MGH. Capitularia Regum Francorum, I, 33.

que, se estas fossem refutadas ou consideradas inverídicas, haveria ainda a possibilidade de se prestarem juramentos purgatórios[246]. Como veremos a seguir, essas considerações de Agobardo expõem a existência de uma hierarquia nos mecanismos de provas do mundo franco. Suas críticas direcionam-se aos obstáculos que emperram o funcionamento de uma justiça, conforme a ordem estabelecida por Deus.

O prelado não se conforma com a situação da proibição da prova testemunhal, perguntando-se: como explicar tal impedimento a todos aqueles que são irmãos em Cristo, unidos uns aos outros pela mesma lei? [247] Para o arcebispo, a solução seria abolir a lei burgúndia, de modo que os submetidos a ela passassem a ser governados pela lei dos francos. É esse o teor de seu pedido ao imperador Luis, o Piedoso:

> "Se agradasse ao muito sábio imperador dos francos transferir os burgúndios à lei dos francos, isso seria um grande feito para eles, e seria o fim da fonte de misérias de toda a região. É que frequentemente, não somente homens válidos, mas doentes e velhos são provocados ao combate, por causas fúteis, e nesses combates selvagens ocorrem homicídios injustos; as querelas terminam, porém da maneira mais cruel e perversa, de modo a subverter a fé, a caridade e a piedade. Pois imaginar que Deus vem socorrer aquele que pode vencer seu irmão e lhe infligir o maior mal, não seria o pior dos erros? Que inversão de toda ordem que, por tais perversidades, destrói toda a fraternidade entre cristãos, dispondo de sentimentos indignos de Deus, do qual a natureza é a bondade, e que protege os violentos e é adversário dos infelizes" [248].

---

[246] *"nec iudices aut magistros per singulas urbes constitui praecepisset, nec testibus inficiantes conuinci, nec, ubi testes desunt, controuersiam per iusiurandum finiri". De Divinis sententiis contra iudicium Dei*, p. 31.

[247] *"Quos autem unsa corporis Christi compago tenet, et plerumque non solum unius corporis membrum, uerum etiam unius membri sunt membra, quur de mutuo repelluntur testimonio?". Adversus legem Gundobadi*, p. 22.

[248] *"Si autem placeret domino nostro sapientissimo imperatori, ut eos transferret ad legem Francorum, et ipsi nobiliores efficerentur, et hec regio ab squaloribus miseriarum quantulumcumque subleuaretur. Horum enim causa accidit, ut frequenter non solun ualentes uiribus, sed etiam infirmi et senes lacessiantur ad certamen et pugnam, etiam pro uilissimis rebus. Quibus feralibus certaminibus contingunt homicidia iniusta et crudeles ac peruersi euentus iudiciorum, non sine amissione fidei et caritatis ac pietatis, dum putant Deum illi adesse, qui potuerit fratrem suum superare,et in profundum miseriarum deicere. Hic est pessimus error et ordo confusus, ut pro talibus peuersitatibus et Scriptura ueritatis contempnatur, et concordia christiana dispereat, et de Deo, qui natura bonus est, tam indigne sentiatur, ut faueat rapacibus et aduersetur miseris." Adversus legem Gundobadi*, p. 23.

Percebe-se que Agobardo enfoca uma das principais decorrências advindas da impossibilidade de se proceder a um depoimento testemunhal: a possibilidade de desvendar o que é oculto em um litígio, pelo recurso ao duelo judiciário.

Vale lembrar que a lei criticada pelo arcebispo expôs os casos suscetíveis ao recurso do "juízo de Deus" [249]. A lei Gombeta, iniciada pelo rei Gundobado e continuada por seu filho Sigismundo, previu três dispositivos indicadores da invocação ao combate como meio de prova: o título VIII disciplinava o recurso ao duelo em casos envolvendo a suspeita de crimes praticados por homens livres, quando da recusa dos funcionários reais em ouvir os juramentos purgatórios prestados por pessoas ligadas ao acusado[250]. O caráter desse artigo é religioso, pois há o requerimento a Deus para que Ele julgue a disputa. O termo fornecido pelo dispositivo é "*Dei iudicio*".

A outra norma concernente aos combates derivava do título XLV da lei burgúndia. Nela, observamos uma espécie de prefácio contendo críticas aos falsos testemunhos. Com o intuito de combatê-los, a lei facultou ao acusador a possibilidade de recusar os juramentos a serem prestados pelo acusado e por seus cojuradores, vislumbrando o recurso a um duelo entre o acusador e uma das testemunhas do acusado. Esse procedimento seria aplicado, "Deus sendo o juiz" [251].

---

[249] A lei Gombeta foi a primeira a prescrever os duelos judiciários. Para uma análise mais detalhada, conferir o capítulo 1 dessa dissertação.

[250] "(...) if he who must take oath wishes to take it (…) declare they not to wish to receive the oath, then he who was about to take oath is not permitted to do so after this statement, but they (the judges) are hereby directed by us to commit the matter to the judgement of God". DREW, K. F. **The burgundian Code**. Tradução e introdução de K. F. Drew. University of Pennsylvanis Press, 1976, p. 29-30. Lat: "*Quod si ei sacramentum de manu is, cui iurandum es, tollere voluerit, (...) contestentur se nolle sacramenta percipere; et non permittatur is, qui iuraturur erat, post hanc vocem sacramenta praestare: sed ad nos illico dirigantur, Dei iudicio comittendi*". DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 537.

[251] "If the party to whom oath has been offered does not wish to receive the oath, but shall say that the truthfulness of his adversary can be demonstrated only by resort to arms, and the second party shall not yield, let the right of combat not be refused; with the further provision that one of the same witness who came to give oath shall fight, God being the judge". DREW, K. F. **The burgundian Code**, p. 52. Lat: "*si pars eius, cui oblatum fuerit iusiurandum, noluerit sacramenta suscipere, sed adversarium suum veritatis fiducia armis dixerit posse convenci, et pars diversa non cesserit, pugnant licentia non negetur. Ita ut unus ex iisdem testibus, qui ad danda convenerant sacramenta, Deo iudicante confligati*". DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 551.

No último caso de duelo presente na Lei Gombeta, a recriminação de falsos juramentos é novamente feita. Os duelos visavam expiar o culpado. Além disso, o dispositivo cuida do caso em que alguém instiga outro a realizar uma falsa acusação, sendo que tanto o conselheiro quanto o caluniador deveriam ser punidos na forma das composições elencadas na lei[252].

Muitas outras *leges barbarorum*, como a dos ripuários[253], lombardos[254], alamanos[255], bávaros[256], também preceituaram "juízos de Deus", baseados nos duelos judiciários. Todavia, Agobardo restringiu-se a analisar somente a lei burgúndia, que pareceu ainda valer na Borgonha do século IX.

Michel Rubellin afirmou que, para o arcebispo, os combatentes:

> "atacam primeiramente os imperativos fundamentais da justiça, da unidade e da paz, sem os quais é impossível a salvação da cristandade. Eles desprezam a justiça, diz Agobardo, pois eles fazem prevalecer não a sabedoria dos juízes mas a força das armas. Evidentemente, eles ferem também a unidade (...) Todo combate é fonte de desunião. Quanto à paz, não é menos evidente que esses combatentes a ferem ao mesmo tempo que a unidade"[257].

Essa crença no julgamento pelos combates despreza a caridade cristã, pois promove mortes recíprocas entre irmãos em Cristo, e tudo isso por questões externas. Não somente os combates são criticados, como os próprios combatentes, pois estes

---

[252] "Also if anyone has given counsel to a false accuser with regard to undertaking combat, and if he has been defeated, let him pay a fine like that which has been stated above". DREW, K. F. **The burgundian Code**, p. 76. Lat: "*Etiam qui calumpniatori consilium dederit ad dimicandum, si victus fuerit, similiter, ut superius statutumest, multa feriatur*". DE SALIS, L. R. (ed.) MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892, p. 567.

[253] BEYERLE, F. e BUCHNER, R. (Ed.) Lex Ripuaria. Títulos XXXVI, LX, LXII. MGH. Leges nationum germanicarum. III, II, Hanover, 1951

[254] O duelo era um meio de prova em matéria de envenenamento. BEYERLE (ed.) *Lex langobardorum*. MGH. Leges. Hanover, 1962.

[255] Essa lei traz dois casos de duelos judiciários: 1) Quando havia a contestação do dote de uma viúva por uma pessoa próxima, refutado o juramento purgatório; 2) Em uma disputa de fronteiras entre duas famílias. LEHMAN, K. (ed.) *Lex alamannorum*. MGH. Leges. Vol. I, Hanover, 1888.

[256] Os combates poderiam ser empregados em cinco casos: 1) Atentado à vida de um duque, na falta ou recusa de juramentos; 2) Roubos de valor elevado; 3) Fuga de escravos; 4) Quando a parte que dispõe do testemunho impede a outra de fazê-lo; 5) Conflitos sobre limites territoriais entre duas linhagens. SCHWIND, E. V. (ed.) *Lex baiwariorom*. MGH. Leges. V. II. Hanover, 1926.

[257] RUBELLIN, *op. cit.*, p. 113.

> "(...) lançam entre si uma série de golpes, e isso tudo por trivialidades. Mas a pessoa que você deseja matar ou vencer você deveria amar como a si próprio, e essas coisas insignificantes pelas quais você luta até o fim, você não deveria estimar mais do que lama. Onde está a caridade, esta caridade sem a qual nenhuma das línguas, a dos anjos e a dos homens, nem a perfeita profecia e o aprendizado, nem a dádiva dos milagres, nem as esmolas, nem mesmo o martírio existiriam? Os soldados de Cristo, que a possuíam verdadeiramente, conquistaram o mundo não matando, mas morrendo" [258].

Agobardo cita outros casos, procedentes das Escrituras, para mostrar que não é sempre que os inocentes saem vitoriosos e os culpados derrotados. Os julgamentos divinos são impenetráveis, somente podendo ser conhecidos em toda sua integridade no juízo final (*extremo iudicio*). Seguem os exemplos dados:

> "Se, nesta vida, o inocente sempre fosse vitorioso e o culpado malsucedido o Faraó não teria matado Josias, mas Josias o Faraó; Herodes não teria matado João Baptista, mas João Baptista Herodes; Jerusalém, a cidade santa, a cidade das incontáveis graças dos monges, dos clérigos, do restante dos fiéis, não teria caído no poder dos Sarracenos, como muitas outras regiões e cidades cristãs. Roma não teria caído sob o jugo dos Godos, pagãos e heréticos, nem a Itália sob aquele dos lombardos, e muitas outras" [259].

---

[258] "Here two champions well-armed who rush at one another in order to be overwhelmed by a hail of blows and this for trivialities! But the person you wish to kill or to reduce to your mercy you ought to love as yourself, and these insignificant things for which you fight him to the end, you ought not to esteem more than mud! Where is the charity, this charity without which neither learning, nor the gift of prophecy, not the gift of miracles, nor alms nor even martyrdom would give salvation? The soldiers of Christ, who possessed it truly, conquered the world for him not by killing but by dying". GUTERMAN, *op. cit.*, p. 244. Lat."*ubi duo cominus ueniunt parati, ut se inuicem crebis ictibus cedant pro talibus rebus, quas multo minus amare debuerant, quam se ipsos ad inuicem. Nam eum, quem occidere aut superare cupi, iussus est diligat sicut se ipsum, reiculas illas, pro quibus contendit, arbitrare ut stercora, ut Christumm lucrifaceret. Ubi tunc est caritas sine perfectus interpres omnium linguarum, angelorum et hominum, efficitur uelut aes sonans, aut cymbalum tinniens? sine qua perfectus propheta et eruditissimus doctor et ex fide miraculis coruscans nihil est? sine qua largitas elemosinarum et aceruitas martyrii nihil prodest? Milites Christi, qui hanc ueraciter habuerunt, subdiderunt in fide mundum Christo, sed moriendo, non occiendo*". *Adversus legem Gundobadi*, p. 23.

[259] "If, in this life, the innocent were always victorious and the wicked unsuccessful Pharaoh would not have killed Josiah, but Josiah would have killed Pharaoh; Herod would not have killed John the Baptist but John the Baptist Herod; Jerusalem, the holy city, the city of monks, of priests, of devout and faithful, would not have fallen into the power of Sarracens, like so many other Christian cities and countries. Rome would not have fallen under the yoke of pagan and heretic Goths, nor Italy under that of the lombards". GUTERMAN, *op. cit.*, p. 244-245. Lat."*Nam si in hac uita semper innocents essent uictores it noxii uicerentur, non Pharao occidisset Iosiam, sed Iosiam Pharaonem, non Iohannem Herodes, sed Herod Iohannes. Nec sancta illa ciuitas Hierusalem, temporibus gratiae innumerabilibus turbis monachorum, clericorum et ceterorum fidelium inlustris, Sarracenis subiceretur, sicut et alie ciuitatis et regions, nec Roma Gothis, paganis et herticis simul, nec Italia Lamgobardis, et multa huiusmodi*". *Adversus legem Gundobadi*, p. 24.

O arcebispo não nega a ação de Deus nos eventos, porém ressalta que os julgamentos são ocultos aos homens. Para reforçar sua fundamentação, o prelado menciona uma disposição das Escrituras, que ele entende misteriosa: "há justos que para muitos são vistos como se fizessem o trabalho dos ímpios e há ímpios que vivem em segurança como se fizessem o trabalho dos justos" [260]. Assim, o julgamento de Deus não será revelado nesta vida e sim no futuro, como dito, no juízo final.

No *De Divinis,* Agobardo expõe como era a condução da providência divina em relação aos combates e às respectivas mortes que deles decorriam.

> "Nós devemos crer com toda nossa fé que nada acontece no mundo sem a disposição e permissão de Deus. Todos os cabelos de nossas cabeças são contados; dois ou cinco pássaros não caem na terra sem Sua intervenção e, segundo Santo Agostinho, uma árvore não perde uma folha sequer sem a Sua vontade. Como, portanto conceber que frequentemente os bons sejam mortos pelos maus, de modo que jamais os maus sejam mortos pelos bons, se não ocorre nas guerras públicas e nas execuções legais? Como Deus todo poderoso pode permitir isso? Há aí um fato que pertence aos julgamentos secretos de Deus, verdadeiro abismo que não é permitido ao homem sondar. São Paulo escreve que 'os julgamentos de Deus são incompreensíveis e não se pode perseguir seus desígnios'. Mas desse mistério, que com piedade e humildade devemos venerar, não se deduz que é necessário pretender, por mortes recíprocas, pelo ferro ou pela água, penetrar no que é oculto, pois de outra forma é ao Deus que pretenderíamos forçar para revelar seus segredos? [261]

O prelado deixa claro sua preocupação pastoral: além de considerar os combatentes como seguidores do diabo, como pertencentes à cidade do diabo, diz que

---

[260] *"sunt iusti, quibus multa proveniunt, quase opera egerint impiorum; et sunt impii, qui ita securi sunt, quasi iustorum facta habeant". Adversus legem Gundobadi,* p. 24.

[261] *"Tota namque fide credere debemus, quod nihil fiat in mundo, nisi Deo aut dispensante, aut permittente, cum et capilli capitis fideliu omnes numerati sint, et unus ex duobos aut quinque passeribus non cada in terram sine Deo, et, sicut quidam sanctorum ait, nec folium de arbore sine nutu Dei decidat. Tamem quia notissimum est, bonos a malis interfici, numquam autem malos a bonis, nisi im bellis publicis et legalibus iudiciis, pertinet hoc ad oculta iudicia Dei, que sunt sicut abyssus multa, nec est datum hominibus nosse, quur Omnipotens ita permittat fieri. Solere autem iustos ab iniquis interfici testatur et Dauid, super Abner interitu dicens: Nequaquam ut mori solent ignaui, mortus est Abner. Sed sicut solent cadere coram filiis iniquitatis, corruisti. Sed, ut diximus, nulli hec inuestigare concessum est, quando et ipse Paulus, ad tertium caelum raptus, et iterum im paradyso admirans, exclamet, dicens incomprehensibilia esse iudicia Dei et inuestigabiles uias eius: Quis enim cognouit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Hec pie humiliterque considerantibus apparet, non posse cedibus, ferro uel aqua, occultass et latentes res inueniri. Nam si possent, ubi essent oculta Dei iudicia?". De Divinis Sententiis contra iudicium Dei,* p. 34.

Deus não está sujeito à provocação, à tentação daqueles que buscam resolver seus litígios por meio de mortes recíprocas. Ao invés de perdoar o próximo, os combatentes recorrem ao recurso das armas, subvertendo a ordem divina.

Desse modo, o arcebispo acredita que os duelos e outros ordálios não poderiam revelar o julgamento de Deus, já que este é inacessível aos homens. O bispo diz que:

> "a retribuição dos méritos pertence não à vida presente e sim à vida futura. Que nenhuma alma fiel venha a acreditar, que Deus revela as ações secretas dos homens por meio da água quente ou ferro. Quanto menos por combates cruéis" [262].

Para Agobardo, os duelos e os ordálios eram invenções humanas, não tinham sido jamais desejados por Deus, e ele se indigna com o fato dos homens chamarem esses procedimentos de "juízos de Deus" (*iudicium Dei*). Essa posição, já expressa no *Adversus*, é bem demarcada no *De Divinis*, como mostra o excerto abaixo:

> "A lei divina e a lei humana não tinham decretado nada parecido, como homens ignorantes podiam chamar isso de julgamento de Deus? Como eles podem provar que existe um julgamento de Deus em um costume que Deus jamais quis, e que os santos jamais autorizaram pelos seus exemplos? Como se Deus tivesse de obedecer às animosidades dos homens e suas loucas invenções! Como se Ele estivesse se contradizendo; pois, de um lado, Ele inseriu em seu Evangelho o preceito de amar o próximo como a si mesmo, e por outro lado, homens se confrontam por nada, por um punhado de terra, por animais, por cavalos ou porcos, por um interesse qualquer, que é comportamento próprio dos infiéis, que é indigno dos cristãos, portanto sendo preciso que Deus mude sua vontade e que, para fazer justiça nessas discussões miseráveis, desfaça a lei santa da caridade pela lei diabólica de cupidez, dando a um desses combatentes cruéis o poder de acabar e matar seu próximo, seu irmão, aquele que ele é obrigado a amar como a si próprio" [263].

---

[262] *"Non enim est im presenti meritorum retribution, sed in future. Non oportet mentem fidelem suspicari, quod omnipotens Deus occulta hominum im presenti uita per aquam calidam aut ferrum reuelari uelit. Quanto minus per crudelia certamina". Adversus legem Gundobadi*, p. 24-25.

[263] *"Cum autem nihil tale lex diuina uel etiam humana censuerit, et uani homines nominent ista iudicium Dei, unde probari potest iudicium esse Dei, quod Deus numquam praecepit, numquam uoluit, numquam denique sanctorum et quorumlibet fidelium exemplis introductorum monstratur? Quasi omnipotens Dominus animositatibus uel asinuentionibus hominum seruire debeat, aut ipse sibi contraria agat, ut, qui in lege et in Euangelio praecepit, ut diligat homo proximum suum sicut seipsum, iterum, acsi uoluntate mutata, cum coeperint homines contendere inter se de rebus insensibilibus, de parte uidelicet agelli, aut etiam de totó agro, uel si sint plures agri, aut si contentio fuerit de brutis animantibus, cauallis porcisue,*

Pela crítica do arcebispo, percebemos que, além dos duelos, outros testes, como a água fervente e o ferro em brasa, foram considerados "juízos de Deus". Agobardo condena todos eles, afirmando que não tinham sido autorizados pelo Bíblia nem pelos Pais da Igreja[264].

Por outro lado, a Bíblia trazia o relato do teste das águas amargas aprovado por Javé, destinado à mulher suspeita de adultério (Números, V, 11-33). Como diz Adrien Bressolles, Agobardo cita o teste[265], mas não dá nenhuma explicação sobre ele, preferindo se concentrar nas citações do Novo Testamento[266]. O prelado não formula uma censura a essa prova, o que pode nos parecer um pouco estranho, porque o teste das águas amargas era uma forma de teste físico, no qual se acreditava que Deus interviria para revelar a verdade. Como essa prova era prevista na Bíblia – embora não há nenhum exemplo, nas Escrituras, de sua efetiva aplicação –, é possível que ela foi admitida por Agobardo. Como sublinhou Bressolles, será que, para Agobardo, o teste das águas amargas era positivamente divino? [267]. Parece que sim. Ainda mais, a aplicação do teste das águas amargas não engendrava o risco de ferimentos ou mesmo de mortes, como acontecia quando do uso dos duelos judiciários. Geneviève Bührer-Thierry diz que o teste das águas amargas é bem diferente dos ordálios praticados no Ocidente cristão medieval, sendo que

> "ele é na verdade um dos raros a proceder pela absorção de uma substância, e, portanto a marcar o indivíduo no interior de seu corpo.

---

uel undecumque litigauerint homines cupiditate permoti – quod utique forensium est, non religiosorum - , inuocatus Dominus ostendat iustitiam temporalem, uel potius ultissimam, que nec proprie dicitur iustitia, quia nullus inde fit iustus, et, cum stat, unus aduersus alterum, uir scilicet aduersus proximum suum, quem certe sicut se ipsum diligere debet, agente Domino corruat unus coram altero, et, quem per sanctam legem diligi iusserat, per legem cupiditatis occidi aut prosterni a próximo faciat". De divinis sententiis, p. 32.

[264] *Adversus legem Gundobadi*, p. 25-26

[265] *De Divinis Sententiis*, p. 31-32.

[266] BRESSOLLES, *op. cit.*, 89.

[267] Ibidem, p. 89.

> Não se conhece nenhuma utilização desse ritual nas Escrituras, mas ele sem dúvida foi popularizado muito cedo pelo Evangelho apócrifo de Jacó, que aplica, com algumas variantes, a José e Maria quando da descoberta da gravidez inexplicável de Maria" [268].

Como citado acima, os duelos dispostos na lei Gombeta trazem a ideia do "*iudicium Dei*", isto é da atribuição do julgamento de uma causa a Deus. No entanto, apesar do aspecto religioso que envolvia o emprego dos duelos, eles não dependeram das prescrições e fórmulas religiosas[269], nem do ofício de membros do clero, para ser utilizados, ao contrário do que ocorria para o uso dos ordálios da água fervente, da água fria, do ferro em brasa. Assim, para os períodos merovíngio e carolíngio, tanto os duelos quanto os ordálios podem ser chamados de "juízos de Deus".

Agobardo critica os duelos judiciários praticados na Borgonha do século IX. Entretanto eles tinham sido prescritos na lei burgúndia no início do século VI. Além do mais, diversas outras *leges barbarorum* e mesmo a legislação carolíngia, na forma de capitulares como veremos, disciplinaram esse mecanismo probatório. Portanto, a que podemos atestar a tenacidade desses duelos judiciários, assim como são descritos por Agobardo? Como diz Peter Brown, os "juízos de Deus" não foram utilizados, pois herdados de um passado mais "bárbaro" ou empregados pelos membros mais "bárbaros" da sociedade[270]. Esses procedimentos pertenceram a um mundo em que os campos do profano e do sobrenatural estavam intrinsecamente misturados, sendo assim parte de um estilo de vida[271]. Os duelos visaram combater os perjúrios. Eles foram geralmente utilizados de maneira secundária, na falta de outras provas. O próprio

---

[268] BÜHRER THIERRY, Geneviève. La reine adultère. In: Cahiers de civilisation médiévale. 35 année, n. 140, oct.-dec. 1992, p. 305.

[269] MGH. *Formulae merovingici et karolini aevi*. ZEUMER (Ed.). MGH. Legum, V, Hannover, 1886, p. 604-638. "As '*ordines judiciorum Dei*' são compilações de fórmulas usadas para os testes judiciários e textos das preces recitadas pelos padres nessas ocasiões. Existe um grande número dessas ordines. Os manuscritos que possuímos não são anteriores ao século IX. Onze deles são contemporâneos de Agobardo". BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 89.

[270] BROWN, *op. cit.*, p. 140.

[271] Ibidem, p. 140.

Agobardo afirma que os eles tinham lugar quando não era possível realizar a prova testemunhal, e também sublinha que existiam outros meios para se conhecer a verdade das querelas, como os juramentos purgatórios e a análise dos juízes[272].

Os "juízos de Deus" foram os meios subsidiários quando faltavam outras provas, sendo assim práticas que buscavam dar uma solução definitiva aos conflitos. Rubellin pontua bem três aspectos que explicam a função social dos duelos judiciários na sociedade carolíngia, quais sejam,

> "1) Perante os tribunais em que a tarefa é antes de tudo pronunciar entre provas (*por juramento*) dificilmente verificáveis, eles (*os duelos*) carregam, do mesmo modo daqueles submetidos aos outros ordálios, uma resposta que pode ser considerada definitiva; 2) Numa sociedade onde as solidariedades familiares e as redes de fidelidade são essenciais, eles podem na condição de evitar o recurso a campeões profissionais, contribuir para desarmar o processo de vinganças privadas, perpétuas que uma simples sentença pode desencadear. Nisso a função social dos duelos judiciários é bem mais importante que aquela dos ordálios unilaterais; 3) Num universo mental e espiritual onde reina um Deus, juiz equidistante, mas também onipresente, eles (*os duelos*) são a expressão incontestável de uma justiça imanente (...)" [273] (grifos nossos).

O arcebispo percebe os duelos e ordálios como prescindíveis para se colocar termo a uma disputa, e faz uso do exemplo bíblico dos bons juízes Daniel e Salomão, afirmando que a utilidade dos julgamentos se deve à discussão das causas e à sutileza das investigações. Na obra *De Divinis*, o bispo ressalta a função dos juízes e a lógica das provas judiciárias, assim:

> "Se Deus todo-poderoso, criador e reitor deste mundo, quisesse ou permitisse que a verdade do julgamento nas questões obscuras fosse conhecida por mortes recíprocas, ele não teria ordenado magistrados e juízes em todas as cidades, que recorrem às testemunhas para

[272] *De Divinis sententiis contra iudicium Dei*, p. 31.
[273] RUBELLIN, Michel. Combattant de Dieu ou combattant du diable? Le combattant dans les duels judiciaires aux IXe et Xe siècles. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 110.

> convencer os que negam, e que na ausência de testemunhas se termine o debate prestando um juramento" [274].

Além do mais, Agobardo critica a prática dos perjúrios e dos presentes dados aos juízes[275], destacando que, em nenhuma outra região esses males são tão presentes, como o são para os submetidos à lei de Gundobado. O prelado pontua que

> "é a integridade dos julgamentos que conserva reinos e nações; para, como no testemunho da Escritura, o cetro ser passado de nação para outra para as causas das injustiças, das injúrias, dos ultrajes, das fraudes" [276].

O recurso aos duelos impede que os fracos ousem reivindicar os bens que lhes foram tomados, sendo esse recurso contra toda a autoridade eclesiástica. Agobardo sublinha a seu favor a autoridade dos antigos cânones da Gália[277] e a opinião do santo arcebispo Avitus, que no início do VI enviou ao rei Gundobado suas críticas aos combates. Segue a citação de Avitus, feita pelo prelado:

> "Como o santo bispo conversava com o rei sobre esses combates singulares e os condenava, Gundobado lhe respondeu: mas o que, nas querelas que ocorrem entre os reinos e os povos, e mesmo entre particulares, não se remete ao julgamento de Deus pelos combates, e a vitória não se põe ao lado de onde se encontra a justiça? Se os reinos e os povos, replica santo Avitus, querem se submeter ao julgamento de Deus, que eles temam sobretudo o que diz o salmista: 'Dissipe as nações que querem guerras', e eles se vinculem a esta palavra: 'A mim a vingança, sou eu quem farei justiça, diz o Senhor'. A justiça do céu tem necessidade de recursos e espadas para se pronunciar? Como se fosse pelas armas e espadas, que Deus em sua soberana equidade julga os motivos das causas, tanto que, como vemos frequentemente a

---

[274] "*Nam si omnipotens Dominus, mundi conditor et rector, iudicii ueritatem in rebus laten tibus per mutuas cedes inueniri uoluisset, aut permisisset, nec iudices aut magistros per singulas urbes constitui praecepisset, nec testibus inficiantes conuinci, nec, ubi testes desunt, controuersiam per iusiurandum finiri*". *De Divinis sententiis contra iudicium Dei*, p. 31.

[275] Sobre o tema cf. LE JAN, Régine. Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IX siècle. In: **La giustizia nell'alto medievo** (secoli IX-XI). Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto medievo, Vol. XLIV, Spoleto, 1997.

[276] "*Quanta autem necessaria sit integritas iudiciorum regnis et gentibus Scriptura testatur, dicens: Regum a gente in gentem tranfertur propter in iustitias, et iniuras, et costumelias, et diversos dolos*". *Adversus legem Gundobadi*, p. 25.

[277] *Adversus legem Gundobadi*, p. 26-27.

> parte que detém ou reclama o que é justo sofre nas batalhas, e a parte iníqua prevalece por força superior e subtrai como um ladrão" [278].

Além de Avitus, conhecemos outro posicionamento contrário aos duelos judiciários: o rei Liutprando, responsável pela promulgação das leis lombardas, entre 713-735, expressou seu descontentamento aos duelos em um artigo da lei lombarda. Nesse dispositivo, o rei manteve uma das prescrições sobre o combate, mas com uma atenuação da punição para o derrotado[279]. Liutprando duvidou da eficácia dos duelos, dizendo que se ouvia falar que muitos perdiam suas causas injustamente por participarem dos combates; todavia, apesar de sua posição, ele disse ser incapaz de abolir essa lei, já que ela era um antigo costume de seu povo[280].

As críticas de Agobardo, de Avitus e do rei Liutprando sobre os duelos estiveram em consonância com a posição da Igreja. Como bem mostrou Rubellin, "a Igreja, que admitiu por um longo tempo os ordálios unilaterais, mostrou-se reticente, para não dizer francamente hostil", aos duelos[281]. Não conhecemos fontes eclesiásticas ou cânones que admitiram esses procedimentos. Outro indício de que a Igreja refutou os

---

[278] *"(...) et beatus Auitus talia certamina reprehenderet, respondit ei Gundobadus: Quid est, quod inter regna et gentes, uel etiam inter personas sepe singulas, dirimendae preliis causae diuino iudicio committuntur, et ei máxime parti, cui iustitia competit, uictoria succedi? Ad quod beatus Avitus intulit, dicens: Si diuinum, inquam, iudicium regna uel gentes expeterent, illud prius, quod scribitur, formidarent, dicent psalmysta: Disspa gentes, que bela uolunt, et illud deligerent, quod perinde dicitur: Mihi uindictam ego retribuam, dicit Dominus. An forte sine telis et gladius causarum motus aequitas superna non judicat, cum sepe, ut certimus, pars aut juste tenens aut justa deposcens laboret in prelius, et praevaleat inique partis vel superior fortitudo vel furtiva sub repticio". Adversus legem Gundobadi*, p. 27.

[279] Pela lei anterior, aquele culpado pela morte de alguém deveria perder toda a sua propriedade. Assim, muitos faziam acusações de homicídios, quando a pessoa tinha falecido em repouso, em virtude de doença, sendo que a prova do combate era uma possibilidade para provar o direito. Liutprando muda a disposição, para que aquele que acusa outrem de homicídio preste juramento sobre as relíquias e possa provar pelo duelo, como disposto na lei anterior. Se o acusado perder a disputa, ele não deve perder toda sua propriedade e sim pagar a composição de acordo com a qualidade da pessoa morta. Cf. DREW, K. F. **The laws of the lombards**. 5ª reimpressão. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996, p. 196 (1973). PERTZ, G. H. *Leges Langobardorum*. Título CXVIII. MGH. Legum III, Hanover, 1868.

[280] *"Nós duvidamos do julgamento de Deus (combate judiciário) e nós ouvimos que muitos homens têm perdido suas causas injustamente por causa dos combates; contudo pelo fato de o combate ser um costume dos lombardos, somos inaptos para abolir essa lei". "Quia incerti sumus de iudicio Dei, et multos audivimus per pugnamsine iustitia causam suam perdere; sed proper consuitutinem gentis nostrae Langobardorum legem ipsam vetare non possumus".* PERTZ, G. H. *Leges Langobardorum*. Título CXVIII. MGH. Legum III, Hanover, 1868, p. 156.

[281] RUBELLIN, *op. cit.*, p. 103.

duelos é o fato de que as provas pelo combate não foram precedidas de fórmulas religiosas nem dependeram do ofício de eclesiásticos para que fossem empregadas.

Embora a Igreja não tenha acolhido os duelos judiciários, sabemos que, na prática, muitos eclesiásticos participavam desses combates, por meio de representantes ("campeões") [282].

Noutro sentido, a legislação real dispôs sobre uma prova que era uma espécie de duelo da cruz: o acusado e o acusador, ou seus representantes, permaneciam com os braços esticados em forma de cruz, sendo que o primeiro que deixasse seus braços caírem seria o culpado. Presente no ordenamento jurídico franco desde 757 [283], a prova da cruz visava esclarecer os testemunhos contraditórios, revelando no derrotado o autor do crime de perjúrio. Em 816, Luis, o Piedoso, promulgou uma capitular, alargando esse recurso probatório para os casos em que havia contradição entre as testemunhas de duas partes eclesiásticas[284]. Ao contrário dos combates, a prova da cruz tinha a vantagem de evitar o derramamento de sangue[285]. Além das previsões mencionadas, outras diversas capitulares prescreveram o duelo da cruz para questões de roubo, perjúrio, reinvindicação de bens etc[286].

Agobardo criticou a prova da cruz no *De Divinis*[287]. Parece que sua crítica foi anterior a 818-9, anos em que Luis, o Piedoso, interditou o uso dessa prova, sob a

---

[282] Por exemplo, em 830, o duelo é utilizado pra resolver o conflito entre os monastérios de Saint-Denis e Fleury-sur-Loire. Cf. DE CERTAIN, E. (Ed.). *Miracula sancti Benedicti*, I, I, Paris, 1858, p. 56-57.

[283] *"Se uma mulher alegar que seu marido nunca esteve com ela, que eles se coloquem na posição de cruz, por esta razão e, se a reclamação for verdadeira, que eles sejam separados e a mulher faça o que desejar". "Si qua mulier se reclamaverit, quod vir suus numquam cum ea mansisset, exeant inde ad crucem. et si verum fuerit, separantur, et illa faciat quod vult".* Capitular de Verberie. MGH. Capitularia Regum Francorum, 16, c. 41.

[284] MGH. Capitularia Regum Francorum, I, 135, c. 1.

[285] GANSHOF, François. **Les réformes judiciaires de Louis le Pieux.** In : Comptes-rendus des séances de l'anné - Academie des incriptions et belles-lettres. 109º anné. N. 2, 1965, p. 419.

[286] Capitular de Herstall (779). MGH. Cap. Reg. Fr., I, 20, c.10 e c.11; Capitular "*Legi Ribuariae Additum*" (803); Capitular *Divisio Regnorum* (806). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 45, c.14; Capitular "*Pippini italiae Regis*" (800-810). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 100, c. 4; o estatuto aos saxões, elaborado por Carlos Magno (810-11). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 70, c. 5.

[287] *De Divinis sententiis contra iudicium Dei*, p. 32.

alegação de que o teste era profanatório da Paixão de Cristo[288]. Contudo, não sabemos se as considerações de Agobardo influenciaram ou não a decisão do imperador.

Antes disso, no início do século IX, Carlos Magno tinha introduzido na lei franca casos de recurso ao duelo[289]. Luis, o Piedoso, expandiu tal procedimento, fundamentalmente com o objetivo de punir os perjúrios entre as testemunhas das partes[290]. Todas essas medidas, previstas em capitulares editadas pelos reis carolíngios, evidenciam que os combates e os duelos da cruz tinham lugar apenas quando os testemunhos e juramentos faltavam ou eram recusados. Os "juízos de Deus" eram, assim como os ordálios e os duelos das *leges barbarorum*, instrumentos secundários, utilizados de maneira excepcional. Esses procedimentos probatórios da era carolíngia preservaram as principais características dos ordálios da época merovíngia: eles são os últimos recursos probatórios, ordenados e controlados pela autoridade real.

É bem provável que os francos utilizavam os duelos muito antes de estes entrarem no ordenamento jurídico sob a forma escrita. Em fins do século VI, Gregório de Tours cita dois casos de "juízos de Deus" pelo duelo, ocorrido na presença do rei Gontrão, em que o interesse era punir o crime de lesa-majestade[291]. No primeiro, Gregório afirma que o rei Gontrão reprovou o fato de o embaixador da Austrásia, Gundovado, ter participado de uma revolta. Este alegou inocência e afirmou que, se um

---

[288] "Que nenhuma pessoa busque fazer a prova da cruz; de modo que a paixão de Cristo, que é glorificada, não seja desprezada". "*Sanccitum est, et nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat; ne quae Christi passione glorificata est cujuslibet temeritate contemptui habeatur*". MGH. Capitularia Regum Francorum, I, 138, c. 27.

[289] Capitulares carolíngias que prescreveram o duelo judiciário (combate): A capitular "*karoli de latronibus*" (804-813) previu o duelo para o caso de roubo. MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 82, c. 3; a capitular "*legi ribuariae additum*" (803) incorporou o duelo para o crime de roubo e para a contestação de bens doados. MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 41; a capitular "*pippini italiae Regis*" (800-810) dispôs o duelo para a suspeita de perjúrio MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 100; o estatuto aos saxões, elaborado por Carlos Magno (810-11) continha a opção do combate em uma acusação ao dono de animal que causara danos. MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 70, c. 5.

[290] Capitular "*capitula legi addita*" (816). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 134, c. 1; capitular "*item capitula legi addita*" (816). MGH. Cap. Reg. Fr., I, n. 135, c. 1.

[291] Libri Historiarum X. KRUSCH, B. e LEVISON, W (ed.). MGH. Scriptores rerum merovingicarum, I, Hanover,1951, p. 336.

dos grandes do palácio o acusasse, o caso deveria ser remetido ao juízo de Deus[292]. No segundo relato, Gontrão descobriu um delito de caça: alguém tinha matado um búfalo sem sua permissão. O rei perguntou ao protetor da floresta quem tinha cometido tal ato. Este indicou o camareiro real Chundo. Após a prisão deste, o rei ordenou o julgamento pelo combate. Os participantes do duelo foram o protetor da floresta e o sobrinho de Chundo, e os dois morreram nessa batalha. Após saber desse resultado, Chundo fugiu, mas foi capturado, sendo condenado à pena de morte[293].

Esses dois casos circunscrevem os duelos no âmbito do tribunal real, revelando a ordenação deles pelo rei e a crença de que eram "juízos de Deus". Apesar de esses casos terem sido descritos por Gregório de Tours, em sua obra *Dez Livros de História*, e não estarem prescritos nas *leges barbarorum*, eles trazem semelhanças com os duelos da lei burgúndia: ambos os tipos de combate eram circunscritos ao domínio judiciário, controlados e ordenados pelo rei, empregados no tribunal e destinados a resolver casos graves, quando não havia outras provas para esclarecer o litígio (contradição entre os depoimentos da testemunha e os do acusado).

No século IX, Ermoldo, o Negro, em poema a Luis, o Piedoso[294], sublinha que o duelo era um antigo costume dos francos. O escritor narra um caso no qual certo Sanilo acusa Bero, conde Barcelona, de traição, levando essa queixa ao imperador, mas Bero refuta essa acusação. As duas partes se prosternam aos pés do imperador para lhe pedir que ordene o combate. Antes de ordená-lo, Luis o Piedoso diz que, se uma das partes confessar a culpa no litígio, ele a perdoará e fará remissão total do ato, por amor a Deus. O imperador ainda diz ser melhor obedecer a seus conselhos do que se engajar num terrível combate, porém as partes permanecem irredutíveis e reprisam o desejo de combater. O duelo ocorre ao lado do palácio de Aix-la-Chapelle, com os combatentes

[292] Ibidem, Livro VII, Capítulo XIV.
[293] Ibidem, Livro X, Capítulo X.
[294] Ermold Le Noir. Poème en l'honneur de Louis le Pieux. E. Faral (ed.), Paris, 1932, p. 136-142.

lutando a cavalo, armados de suas espadas e lanças (armas não habituais nos combates francos, segundo Ermoldo). Sanilo atinge Bero, que cai ferido e derrotado, e, conforme as ordens do imperador, os guardas reais socorrem Bero e o salvam da morte. Além disso, é contado que Luis, o Piedoso, deixa Bero na posse de seus bens. Ermoldo termina o relato com um elogio ao imperador: "Ó infinita clemência que perdoa as faltas, restitui os bens e outorga a vida aos culpados" [295].

Essas narrativas corroboram a hipótese de que os francos, desde o período merovíngio empregavam os combates como um último recurso para resolver seus conflitos. Parece-nos que, pelo menos antes das disposições normativas sobre os duelos do século VIII (capitulares), os duelos francos visaram punir os crimes praticados contra a pessoa do rei[296]. No caso da Borgonha, além de previstos na lei burgúndia para determinados casos envolvendo os homens livres, os duelos foram também dispostos para as acusações de crimes contra o rei (o rei Gontrão governou a Borgonha de 561-592).

Conhecendo um pouco do contexto dos duelos no espaço franco, é possível discutir algumas das questões levantadas pelos estudiosos dos escritos de Agobardo sobre os "juízos de Deus": Agobardo sabia que os francos utilizavam os duelos? Em caso afirmativo, por que então ele teria pedido para o imperador transferir os burgúndios para a lei franca, já que ele desejava evitar os duelos?

Como vimos, no momento em que Agobardo escreve, existe uma quantidade considerável de legislação franca prescrevendo os duelos judiciários. A lei sálica não trazia o julgamento pelo combate, porém algumas capitulares gerais[297] e locais[298] preceituavam esses procedimentos; sendo que muitas delas aditavam a própria lei sálica.

---

[295] *"O pietas immensa nimis! peccamina laxat, Cedi topes, vitam cedit habere reis"*. Ibidem, p. 142.
[296] Os casos citados buscam evidências da prática dos duelos entre os francos, e não mensurar de uma maneira absoluta a frequência de sua aplicação, esforço que é improvável de se realizar.
[297] Capitulares gerais destinadas a todos do império.

Ita de Smedt[299] e Michel Rubellin[300] asseguram que a súplica do arcebispo ao imperador exibe sua ignorância da lei franca, mas essa hipótese parece equivocada. Em sua obra sobre os judeus, Agobardo mostra o conhecimento da lei franca[301]; em obra na qual condena o conde Matfrid, o prelado cita o decreto de Childeberto e os concílios francos[302]. Bressolles[303], Guterman[304] e Chevallard[305] entendem que Agobardo sabia que os francos utilizavam os duelos, de forma que isso não o impediu de realizar seu requerimento. Para o arcebispo, o problema central era que a proibição de testemunhar na lei burgúndia conduzia as partes a um duelo, e tal proibição não existia na lei franca.

O prelado desejava que os todos os cristãos pudessem testemunhar uns pelos outros, independentemente da lei que cada um respeitasse; acreditava que isso ampliaria o recurso à prova testemunhal, possibilitando que os governados pela lei burgúndia pudessem testemunhar e receber testemunhas de qualquer cristão do império carolíngio, fato este que era proibido (as pessoas governadas pela lei burgúndia somente podiam testemunhar entre si). Desse modo, esperava que pela expansão da prova testemunhal, os duelos não fossem mais necessários.

O objetivo de Agobardo seria plenamente alcançado se houvesse uma unificação legislativa que atingisse todo império, entretanto o arcebispo reconhece que tal tarefa era impossível aos homens. Por isso, requereu que pelo menos a lei burgúndia fosse removida da ordem jurídica franca. Segue o pedido de Agobardo:

---

[298] Capitulares destinadas a algumas regiões ou "gentes"; como a capitular para a Itália governada por Pepino (800-810); a capitular destinada aos saxões (810-811); capitular aos judeus (800-814) etc.
[299] SMEDT, Ita de. **Le duel judiciaire et l'église**, Paris: Victor Retaux, 1895, p. 69.
[300] RUBELLIN, Michel. Combattant de Dieu ou combattant du diable? Le combattant dans les duels judiciaires aux IXe et Xe siècles. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 113.
[301] GUTERMAN, *op. cit.*, p. 247.
[302] BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 93. Na obra contra o conde de Orleans, Agobardo condena as práticas daqueles que presenteiam os juízes com o intuito de serem favorecidos nas causas. Ele acusa o conde Matfrid, *missus*, de agir nesse sistema. Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae 10. MGH. Epistolae aevi karolini I, p. 202.
[303] BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 93.
[304] GUTERMAN, *op. cit.*, p. 247-248.
[305] CHEVALLARD, *op. cit.*, p. 58.

> "Por Deus que sob um único rei pio uma única lei possa governar todos do seu império, uma lei que possa regular sua vida e de todos que vivem com ele. Certamente nada pode ser mais vantajoso para a concórdia da cidade de Deus e para a equidade entre os povos. Mas porque isso é um grande empreendimento e talvez impossível ao homem, ao menos possa essa lei (*lei dos burgúndios*), da qual falamos, ser removida de nosso meio não somente por ser inútil, como também prejudicial" [306] (grifo nosso).

Agobardo serviu à causa da unidade do império cristão, sendo que um dos meios para promover e defender esse ideal foi condenar a lei burgúndia, em sua limitação dos testemunhos e previsão dos duelos, práticas essas consideradas condenáveis, pois divisoras da sociedade cristã.

Alguns estudiosos explicaram a repulsa do arcebispo aos duelos pelo fato de ele ter nascido na Espanha. Bressolles alega que a posição contrária aos duelos

> "pode ser nos sentimentos de Agobardo uma lembrança dos costumes de sua pátria espanhola. A lei visigótica era pouco favorável aos ordálios e admitia somente a prova da água fervente" [307] (o que ocorreu apenas em 693, pelo decreto de Egiza).

É bem provável que a lei visigótica não preceituou o uso dos duelos, porque ela era, dentre as *leges barbarorum*, a mais romanizada de todas, uma vez que o combate judiciário não fez parte do sistema de provas romano[308]. Entretanto, a hipótese de Bressolles não nos parece muito adequada: se a não previsão do duelo judiciário na lei

---

[306] "Please God that under a single very about king a single law may direct all the nations of his empire, a law which might regulate his life and that of all those who live with him. Without a doubt nothing would be more profitable to the concord of the city of God and the reign of equity among the peoples. But because this is a great undertaking and perhaps impossible to man, at least may this single law, which we have just spoken, be removed from our midst not only as useless but also as harmful". GUTERMAN, *op. cit.*, p. 246. Lat: "*Atque utinam placeret omnipotenti Deo, ut sub uno piissimo rege una omnes regentur lege, ea ipsa, ad quam et ipse uiuit, et proximi eius respondent. Ualeret profecto multum ad concordiam ciuitatis Dei, et aequitatem populorum. Sed quia hoc grande est, et forsitam homini impossible, saltem una haec, de qua sermo est, non solum est inutilis, sed etiam ut noxia, de medio auferretur*". *Adversus legem Gundobadi*, p. 28.

[307] BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 89. O Código visigótico prescreveu o ordálio da água fervente como um meio de prova para casos cuja punição excedia o valor de 300 soldos. Se o acusado sucumbisse ao ordálio, haveria ainda a necessidade de confirmar a culpabilidade pela aplicação de uma tortura. O juiz não deveria hesitar em decidir para que se torturasse o acusado, a fim de que este confessasse o crime. Houve também a disposição do ordálio para o suspeito que viesse ao tribunal com o intuito de produzir a prova testemunhal. Cf. *Forum Iudicum*, Livro II, Título I, XXXII. MGH. *Leges Wisigothorum*, I, p. 250.

[308] Guterman também compartilha dessa opinião. Cf. GUTERMAN, *op. cit.*, p. 247.

visigótica fosse determinante para a posição do arcebispo, ele certamente teria citado esse argumento. Agobardo condena os duelos judiciários com base em inúmeras referências bíblicas, canônicas, patrísticas, legislativas; se tinha lembranças dos costumes de sua pátria visigoda, como pensou Bressolles, por que então não se utilizou desse pretexto a seu favor?

Os estudiosos também discutem a repercussão que as obras de Agobardo tiveram, e abordaremos apenas algumas das considerações sobre as implicações do *Adversus* e do *De Divinis*. Chevallard, em sua obra apologética, alega que a ação de Agobardo não foi infrutífera[309]. Este teria influenciado as decisões de Luis, o Piedoso, na proibição da prova da cruz, em torno dos anos de 818-9[310], e na interdição do ordálio da água fria, no Concílio de Worms, em 829[311]. Todavia, a permanência dos "juízos de Deus" nas práticas sociais fez o historiador se lamentar, desta seguinte forma: "infelizmente as leis não são suficientes para mudar o estado moral de uma sociedade" [312].

Em contrapartida, Ganshof ignora que Agobardo tenha influenciado as proibições aos ordálios realizadas pelo imperador [313]. O historiador ressalta que a interdição do duelo da cruz se deveu ao respeito à Paixão de Cristo, e a proibição do ordálio da água fria teve como objetivo evitar os frequentes acidentes que ocorriam nesses testes [314]. Para esse autor, pode até ser que Luis, o Piedoso, tivesse duvidado da eficácia dos ordálios, porém suas medidas parecem ter atentado apenas a um ordálio

---

[309] CHEVALLARD, *op. cit.*, p. 71-72.
[310] Capitulare ecclesiasticum. BORETIUS, A. (Ed.) Capitularia Regum Francorum, I, 138, c. 27.
[311] Capitulare missorum. BORETIUS, A. e KRAUSE, V. (Ed.) Capitularia Regum Francorum, II, 192.
[312] CHEVALLARD, *op. cit.*, p. 71.
[313] GANSHOF, François. **Les réformes judiciaires de Louis le Pieux.** In : Comptes-rendus des séances de l'anné - Academie des incriptions et belles-lettres. 109º anné. N. 2, 1965, pp. 418-427.

[314] Ibidem, p. 420.

recente, imposto pelo poder, e a outro, tradicional, mas sobre o qual não havia texto escrito em nenhuma das leis germânicas em vigor no império[315].

Guterman e Bressolles sublinham que as ideias de Agobardo não foram muito consideradas, contrariamente àquelas de Hincmar de Reims (806-882), favoráveis aos ordálios da água fervente[316]. Porém, Bressolles reconhece que a posição de Agobardo parece ter sido seguida pelo Concílio de Valência (855) [317], que condenou vigorosamente os duelos[318].

Rubellin, com razão, evidencia que as críticas de Agobardo, e também as de Atton de Verceil, no século X[319], não impediram duas evoluções da sociedade: o fortalecimento da militarização e da autoridade judiciária da aristocracia[320]. Essas condições fizeram com que a aristocracia se sentisse, cada vez mais, no direito de recorrer às armas para limitar os conflitos entre os homens livres, membros de seu grupo[321]. Da mesma forma, o pequeno número e a origem geográfica dos bispos críticos dos "*iudicium Dei*" (Agobardo, na Gália meridional do século IX, e Atton, na Itália do século X) revelaram-se uma fraqueza. Suas considerações não foram compartilhadas pelos bispos das antigas regiões francas do norte[322]. Assim, é quase certo que as críticas de Agobardo contra os "juízos de Deus" não tiveram o resultado que seu autor esperava.

Por outro lado, os escritos do arcebispo constituem um valioso dossiê para o historiador que deseja compreender a justiça da Alta Idade Média, pois eles informam

---

[315] Ibidem, p. 420-421.
[316] BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 94; GUTERMAN, *op. cit.*, p. 249.
[317] C.12. "(...) Aquele que matar ou ferir gravemente seu adversário num duelo judiciário será excomungado como assassino; aquele que sucumbir no curso do combate será privado de sepultura cristã e de orações, como um suicídio". Lat: "(...) *quicumque tam iniqua et christianae paci inimica pugna alterum occiderit seu vulneribus debilem reddiderit, velut homicida nequissimus, et latro cruentus, ab ecclesiae et omnium fidelium coetus separatus (...). Ille vero qui occisus fuerit, tamquam sui homicida et propria mortis spontaneus appetitor, dominicae oblationis commemoratione habeatur alienus, nec cadaver, juxta sanctorum canonum decretum, cum psalmis et orationibus ad sepulturam deducatur*". MANSI (Ed.). Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tomo XV, Veneza, 1770. p. 9-10.
[318] BRESSOLLES, *op. cit.*, p. 94.
[319] *De pressuris ecclesiasticis*. Patrologia Latina, CIV.
[320] RUBELLIN, *op. cit.*, p. 116.
[321] Ibidem, p. 116.

[322] Ibidem, p. 117.

tanto sobre as práticas judiciárias quanto sobre certa visão de como a sociedade deveria se comportar.

CONCLUSÃO

Esperamos ter mostrado que Agobardo partiu de um problema relativo às provas judiciárias da lei burgúndia para evidenciar como certas práticas afrontavam a união, a paz e a justiça. O prelado acreditava que o bom exercício da justiça poderia ser atingido por meio de uma unificação legislativa, que ampliaria a prova testemunhal e eliminaria os duelos.

Ao analisar os escritos episcopais, buscamos relacioná-los a alguns dos eventos e disposições normativas que julgamos essenciais para o entendimento das concepções de Agobardo relativas aos ordálios e duelos.

Além disso, notamos que as obras do prelado não merecem ser apreciadas por meio dos diagnósticos historiográficos que qualificaram os ordálios e duelos como práticas irracionais, "bárbaras" [323], "supersticiosas". Nos escritos do arcebispo, essas qualificações não estão presentes, já que para ele os ordálios e duelos eram, sobretudo, "invenções humanas" [324].

Portanto, visamos estudar o pensamento de Agobardo com um enfoque em seus próprios escritos. Bruno Lemesle, compartilhando da abordagem de Robert Jacob, bem diz que atualmente o estudo das provas judiciárias "supõe primeiro apreender não mais de fora, mas de dentro delas, tentando compreender, tanto quanto possível, o ponto de

---

[323] No *Adversus*, Agobardo se refere a "*barbarus*" apenas para dizer que os "bárbaros", assim como os burgúndios, os aquitanos, os livres, os escravos, etc, todos se submetiam a mesma lei cristã e pertenciam a cidade de Deus. *Adversus legem Gundobadi*, p. 24.

[324] *De Divinis sententiis contra iudicium Dei*, p. 32.

vista dos próprios atores” [325] medievais. Parece-nos que essa forma de análise histórica delimita melhor as críticas feitas pelo arcebispo de Lyon, de modo a evitar as perigosas caracterizações dos “juízos de Deus”, realizadas por historiadores que projetaram em Agobardo muitas de suas próprias incompreensões.

[325] LEMESLE, Bruno. **Conflits et Justice au Moyen Âge:** Normes, loi et résolution des conflits em Anjou aux XI et XII siècles. Paris: PUF, 2008, p. 151.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESCRITOS DE AGOBARDO

ACKER, L. V. (Ed.). Adversum Dogma Felicis. Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981.

_____. *Adversus legem gundobadi*. Agobardi Lugdunensis opera omnia, ed. L. van Acker. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, p. 19-28.

_____. *Contra objectiones Fredegise.* Agobardi Lugdunensis opera omnia, ed. L. van Acker. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981

_____. *De divinis sententiis contra iudicium Dei*. Agobardi Lugdunensis opera omnia, ed. L. van Acker. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, 31-49.

_____. *De fidei veritate.* Agobardi Lugdunensis opera omnia, ed. L. van Acker. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981.

_____. *De grandine et tonitruis*. Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, p. 3-15.

_____. *De juidaicis supertitionibus et erroribus.* Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981, p. 199-221.

_____. *Liber de picturis et imaginibus.* Agobardi Lugdunensis opera omnia. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v. LII, Turnholt: Brepols: 1981.

BALUZE, Stephan. Sancti *Agobardi archiepiscopi Lugdunensis opera, item epistolae et opuscula Leidradi et Amulonis archiepiscorum Lugdunensium* I, Paris, 1666, pp. 329, II, 1665, 5-122.

DÜMMLER, Ernest. *Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae*. MGH. Epistolae V. Karolini aevi III, Berlim, 1899, p. 150-239.

MASSON, Papire. *Sancti Agobardi episcopi Ecclesiae Lugdunensis opera quae octingentos anos in tenebris delituerant nunc e Papirii Massoni iurisconsulti biblioteca proferuntur. Accesserunt binae epistolae Leidradi non antea excussae,* Paris, 1605, p. 408.

LEGES

BEYERLE (Ed.). *Lex langobardorum*. MGH. Leges nationum germanicarum. Hanover, 1962.

_____. *Lex ribuaria*. MGH. Leges, III, 2, Hanover, 1954.

DE SALIS, L. R. (Ed.). *Leges burgundionum*. MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo II, Parte I, Hanover, 1892.

DREW, Katherine. Fisher. **The burgundian code**. Tradução. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1976.

_____. **The laws of the lombards**. Tradução. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1976.

_____. **The laws of the salian franks**. Tradução. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991.

ECKHARDT, K. A. (Ed.). *Pactus legis salicae*. MGH. Leges nationum germanicarum. Tomo IV, Parte I, Hanover, 1962.

LEHMAN, K. (Ed.). *Lex alamannorum*. MGH. Leges. Vol. I, Hanover, 1888.

SCHWIND, E. V. (Ed.). *Lex baiwariorom*. MGH. Leges. Vol. II. Hanover, 1926.

SCOTT, S. P. (Ed.). *Forum Iudicum* (The Visigothic Code). Boston: Boston Book Company, 1910.

VON SCHWERIN, C. F. (Ed.). *Lex thuringorum.* MGH. Fontes iuris germanici antique in usum scholarum. Hanover, 1918.

CAPITULARES

BORETIUS, A. (Ed.) MGH. *Capitularia Regum Francorum*, Parte I.

_____. MGH. *Capitularia Regum Francorum*, Parte II.

TEXTOS

ESPINOSA, Fernanda. **Antologia de textos históricos medievais**. Lisboa: Sá da Costa, 1972.

FARAL, E. (Ed.). Ermold Le Noir. Poème en l'honneur de Louis le Pieux, Paris, 1932.

KRUSCH, B. e LEVISON, W (Ed.). *Libri Historiarum X*. MGH. Scriptores rerum merovingicarum, I, Hanover, 1951.

MANSI (Ed.). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomo XV, Veneza, 1770.

MIGNE, J. P. (Ed.). Hincmar de Reims. *De divortio Lotharii et Teutbergae.* Opera omnia. Patrologia Latina CXV, 1852.

_____. Pedro Cantor. *Verbum abbreviatum*, 78. Patrologia Latina, CCV, 239.

_____. Atton de Verceil. *De pressuris ecclesiastis.* Patrologia Latina, CIV.

THORPE, Lewis (Ed.). **Einhard and Notker the stammerer. Two Lives of Charlemagne.** Penguin: US, 1969.

ZEUMER (Ed.). *Formulae merovingici et karolini aevi.* MGH. Legum, V, Hanover, 1886, p. 604-638.

OBRAS DE REFERÊNCIA

GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.). **Dictionnaire du moyen âge.** Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

NIERMEYER, Jan Frederik; KIEFT, C. van de. **Mediae latinitatis lexicon minus:** lexique latin médiéval-français/anglais. Leiden; Boston: Brill, 2002.

OBRAS GERAIS

BARTHÉLEMY, Dominique. Preuve. In : GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.). **Dictionnaire du moyen âge.** Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BLUMENKRANZ, B. **Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096).** Paris: Mouton, 1960.

BOUGARD, François. **La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIIIe au début du Xie siècle**. Roma: École Française de Rome (BEFAR 391), 1995.

BÜHRER THIERRY, Geneviève. La reine adultère. In: **Cahiers de civilisation médiévale.** 35 année, n. 140, oct.-dec. 1992.

_____. **L'Europe carolingienne (714-888)**. Paris: Armand Collin, 2010.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo Cândido. Paz e violência no Pactus Legis Salicae. In: OLIVEIRA, J. C. M. de; SELVATICI, Monica. **Textos e representações da antiguidade:** Transmissão e Interpretações. Maringá: Editora da UEM, 2012.

_____. "Público" e "privado" nos textos jurídicos francos. In: **Varia Historia**, vol. 26, n. 43, Belo Horizonte, 2010.

DAVIES, Wendy; FOURACRE, Paul (Ed.). **The settlement of disputes in early medieval Europe.** Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

DEVISSE, Jean. **Hincmar archevêque de Reims, 845-882.** Genebra: Droz, 1977.

FUSTEL DE COULANGES, N. D. La monarquie franque. In: **Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.** Tomo III. Paris: Hachette, 1929 (1888).

FAVIER, Jean. **Carlos Magno.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito.** 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995 (1979).

GLASSON. Ernest-Desiré. **Histoire du droit e des institutions de la France.** Tomo II, Époque franque, Paris: F. Pichon, 1888.

GUILLOT, Olivier; RIGAUDIÈRE, Albert; SASSIER, Yves. **Pouvoirs et institutions dans la France médievale**: des origines à l'époque féodale. Tome 1. 3. ed. Paris: Armand Collin, 1999.

GUIZOT, François. **Cours de histoire moderne, Histoire de la civilization en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1789**, Paris: Didier, 1828.

JÉGOU, Laurent. **L'évêque, juge de paix:** l'autorité épiscopale et les règlements de conflits (VIII-IX siècle). Turnhout: Brepols, 2011.

LA ROCCA, Cristina. La legge e la pratica. Potere et rapporti sociali nell'Italia del VIII secolo. BERTELLI, Carlo e BROGIOLO, Gian Pietro (Ed.). **Il futuro dei Langobardi. L'Italia e la construzione dell'Europa di Carlo Magno**. Milão: Skira, 200, vol. I, p. 45-69.

LAURANSON, Rosaz, C. L'enseignement du droit à Lyon au Moyen Âge. In: FULCHIRON, H. (ed.) **La faculté de droit de Lyon 130 ans de histoire.** Éditions Lyonnases d'art et d'histoire, 2006.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval.** Tradução: José Rivair de Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2005 (1964).

LE JAN, Régine. Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IX siècle. In: **La giustizia nell'alto medievo (secoli IX-XI).** Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto medievo, Vol. XLIV, Spoleto, 1997.

LEMESLE, Bruno. **Conflits et justice au Moyen Âge:** Normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI et XII siècles. Paris: PUF, 2008.

LESEUR, Paul. Des conséquences du délit de l'esclave: dans les leges barbarorum et dans les capitulaires. Paris: Larose et Forcel, 1889.

LOT, Ferdinand. **O fim do mundo antigo e o princípio da idade média.** Lisboa: Edições 70, 1985 (1927).

LOUPOT. **Hincmar, archevêque de Reims:** sa vie, ses oeuvres, son influence. Reims: Imprimerie P. Dubois, 1869.

McKITTERICK, Rosamond. **Charlemagne:** The formation of a european identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. The scriptoria of Merovingian Gaul: a survey of the evidence. In: **Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, Sixth-Ninth Centuries.** Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 1994.

MOEGLIN, Jean-Marie. Le "droit de vengeance" chez les historiens du droit. In: BARTHÉLEMY, Dominique; BOUGARD, François; LE JAN, Régine (dir.). **La vengeance, 400-1200.** Rome: École française de Rome, 2006.

MONOD, Gabriel. **Les aventures de Sichaire.** In: Revue historique, 31, 1886, p. 259-290.

MORSEL, Joseph. Violence. In: GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.) **Dictionnaire du Moyen Âge.** Paris: PUF, 2001.

TELLENBACH, Gerd. **The Church in the western europe from the tenth to the early twelfth century.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (1988).

VERDIER, R. **Le serment.** I - Signes et fonctions, II - Théories et devenir. Actes du coloque de Nanterre, Paris, C.N.R.S., 1991.

WORMALD, Patrick. **Legal culture in the early medieval west**. Law as text, image and experience. Londres: The Hambledon Press, 1999.

OBRAS SOBRE AGOBARDO E SOBRE OS ORDÁLIOS

BALDWIN, John W. The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals. **Speculum**, v. 36, n. 4, p. 613-636, oct. 1961.

BARTHÉLEMY, Dominique. Diversité des ordalies médiévales. **Revue historique**, v. 280, p. 3-25, 1988.

_____. Ordalie. In: GAUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel (Ed.). **Dictionnaire du Moyen Âge.** Paris: PUF, 2001.

_____. Présence de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IX-XIII siècle). In: **L'aveu. Antiquité et Moyen Age.** Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984). Rome: École Française de Rome, 1986.

BARTLETT, Robert. **Trial by fire and water.** The medieval judicial ordeal. Oxford: Clarendon, 1986.

BOSHOF, E. **Erzbischof Agobard von Lyon, Leben und Werke**. Colônia : Böhlau Verlag, 1969.

BRESSOLLES, Adrien. **Doctrine et action politique d'Agobard**: Saint Agobard, evêque de Lyon 760-840. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1949.

BROWN, Peter. Society and the supernatural: a medieval change. In: BROWN, Peter (Ed.). **Society and the holy in late antiquity**. London: Faber and Faber, p. 302-332, 1982.

CABANNIS, J. L. Agobard of Lyons. **Speculum**, 26, 1951, p. 50-76.

CHEVALLARD, P. **Saint Agobard archevêque de Lyon**: sa vie et ses écrits. Lyon: P. N. Josserand Libraire-Éditeur, 1869.

COLMAN, Rebecca V. Reason and unreason in early medieval Law. **Journal of Interdisciplinary History**, v. 4, n. 4, 1974, p. 571-591.

ESMEIN, Adhémar Jean. **Les ordalies dans l'Église gallicane au IX siècle, Hincmar de Reims et ses contemporains.** In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercise 1897-1898 et le programme des conférences pour l'exercise 1898-1899, 1897.

GANSHOF, François. **Les réformes judiciaires de Louis le Pieux.** In : Comptes-rendus des séances de l'anné - Academie des incriptions et belles-lettres. 109º anné. N. 2, 1965.

GRIPARRI, Marie-Nöel. Le jugement de Dieu ou la mise en jeu du pouvoir. **Revue Historique**, 564, 1987

GUILLOT, Olivier. Le duel judiciaire: du champ legal au champ de la pratique en France. In: **La giustizia nell'alto medievo** (secoli IX-XI). 11-17 aprile 1996. Tomo II. Spolète: CISAM, 1997.

GUTERMAN, Simeon. **The principle of personality of law in the germanic kingdoms of western europe from the fifth to the eleventh century**. New York: Peter Lang, 1990.

JACOB, Robert. Le jugement de Dieu e la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne. In : **Histoire de la justice**, n. 4, 1991.

LANGENWALTER, Anna Beth. **Agobard of Lyon:** an exploration of carolingian jewish-christian relations. Ph thesis. University of Toronto, 2009.

LEA, Henry Charles. **Superstition and Force**. Filadélfia: Collins Printer, 1866.

LEITMAIER, C. **Die kirche und die gottesurteille:** eine rechthistorische studie. Viena: Herlod, 1953.

LEMESLE, Bruno. **La pratique du duel judiciaire au XI siècle, à partir de quelques notices de l'abbaye Saint-Aubin d'Angers.** In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 31 congrès, Angers, 20.

PATTETA, F. **Le ordalie.** Turim: Fratelli Bocca Editori , 1890.

RADDING, Charles. **Superstition to science:** nature, fortune and the passing of the medieval ordeal. The American Historical Review, v. 84, n. 4, 1979

RUBELLIN, M. Agobard de Lyon ou la passion de l'unité. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003, p. 179-221.

_____. Combattant de Dieu ou combattant du diable? Le combattant dans les duels judiciaires aux IXe et Xe siècles. In: **Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès.** Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003.

SAPLAYROLLES, A. **Recherches sur le duel judiciaire et la doctrine eclesiastique.** Paris: Abert Fontemoing ed., 1902.

SMEDT, Ita de. **Le duel judiciaire et l'église**, Paris: Victor Retaux, 1895.

WEBER, Charles. **Essai sur les Ordalies ou Jugements de Dieu, considérés principalement chez les Germains.** In: BLONDEAU; DEMANTE; CORROY; WARNKOENIG. Thémis ou Bibliothèque du Jurisconsulte. Histoire du Droit. Tomo 5. Paris: Au Bureau de la Rédaction, 1823.