

O crime de Childerico: uma nova leitura da *Historia Francorum* II,12

Prof. Eduardo Fabbro
Mestrando em História – UnB
eduardofabbro@hotmail.com

Resumo

O presente artigo pretende, através do episódio do exílio de Childerico, analisar aspectos das leis germânicas e da produção das *Leges Barbarorum*. As leis são vistas em um aspecto cultural e relacionadas com a formação das realezas germânicas do *Völkerwanderungzeit*.

Palavras-chave: *Leges Barbarorum* – Realeza Germânica - Childerico

Abstract

The present article intends to analyze some aspects of Germanic law and the creation of the *Leges Barbarorum* through the episode of Childeric's exile. The law codes are seen in a cultural approach and related to the formation of the Germanic kingship during the *Völkerwanderungzeit*.

Keywords: *Leges Barbarorum* – Germanic Kingship - Childeric

“O for a Muse of fire, that would ascend
The brightest heaven of invention,
A kingdom for a stage, princes to act
And monarchs to behold the swelling scene!”¹
Shakespeare, Henry V

I.

Childerico é um dos personagens mais obscuros da Idade Média. Mesmo com sua ilustre descendência, pouquíssimos documentos nos chegaram dele. Provavelmente não foram nem mesmo produzidos. À parte o mobiliário de sua tumba, encontrada em Tournai em 1653, resta quase que exclusivamente aquilo que Gregório de Tours tem a nos dizer sobre o pai de seu herói, Clóvis. O *Historia Francorum* do bispo de Tours incluiu somente quatro passagens em que Childerico aparece. Na primeira, apresenta-o como suposto filho de Meroveu (*H.F.* II,9); na segunda reporta uma história quase anedótica sobre como Childerico fora destronado e exilado por seu povo, seu retorno e casamento com Bassina e o nascimento de seu filho Clóvis (*H.F.* II,12); a seguinte relata sua luta contra Odoacro e a captura de Anvers (*H.F.* II,18) e, por fim, anuncia sua morte, sem causa ou data (*H.F.* II, 27).

A passagem que aqui nos interessa é a do exílio de Childerico. Conta-nos Gregório:

Childericus vero, cum esset nimia in luxuria dissolutus et regnaret super Francorum gentem, coepit filias eorum stuprose detrahere. Illique ob hoc indignantes, de regnum eum eieciunt. Conperto autem, quod eum etiam interficere vellent, Thoringiam petiit (*H.F.* II,12)

[Childerico, rodeado de luxuria, reinava sobre a gente dos francos, começou a seduzir as filhas destes. Estes, indignados, forçaram-no a abandonar seu trono. Ao saber que estes pretendiam mata-lo, [Childerico] fugiu para Turíngia.]

Em seu primeiro relato sobre o rei, que havia introduzido alguns capítulos antes (*H.F.* II,9), Gregório o coloca como rei da (ou de uma) *gens* dos francos (*regnaret super Francorum gentem*) e diz que este, de vida privada reprovável, começara a seduzir (*stuprose detrahere*) as filhas destes (dos francos). Isso teria gerado tal insatisfação contra o soberano, que este teria sido deposto e, sabendo que planejavam seu assassinato (*interficere vellent*), Childerico teria se exilado na *Thoringia*, que a maioria dos autores identifica exatamente com a Turíngia². Mesmo acreditando no moralismo sexual dos germanos que Tácito menciona na *Germania* (XVII), parece difícil de aceitar tal episódio como verídico. O surrealismo de um rei, sendo expulso por flertar com as filhas de seus súditos, dá à passagem um certo tom anedótico, tornando-a difícil de acreditar.

Apesar disso, boa parte dos autores parece aceitar a história. Wallace-Hadrill relaciona a passagem à poligamia dos reis merovíngios no século VI, lembrando-nos que Tácito já menciona que os reis possuíam várias mulheres (*Germania*, XVII). Mesmo assim, questiona-se se a expulsão de Childerico não decorreria do abandono por este dos velhos costumes, em troca de um novo estilo de vida que teria aprendido em sua estada no *entourage* de líderes romanos (1962: 161).

Para Myers e Wolfram (1982: 80), a atitude desregrada do rei se justificaria pelo seu posto. Ao rei vitorioso poderiam ser feitas todas as concessões. Os autores relacionam o comportamento de Childerico em relação às filhas dos seus súditos com a fuga de Bassina, que abandonara o marido, Bisino, rei que acolhera Childerico, para

casar-se com o rei franco (*H.F.II,12*). O rei, portador da vitória, possui tal relevância para o povo que, mesmo atitudes que quebrassem as normas de conduta, seriam para ele aceitáveis. O rei seria intocável.

As explicações parecem pouco convincentes. Se, como Wallace-Hadrill sugere, a prática da poligamia era aceita pelos germanos de Tácito, por que motivo os francos de Childerico só então, quatro séculos depois, resolveram expulsar um rei por conta disso, somente para voltar a aceitá-la algumas décadas depois? E se o rei vitorioso tudo podia, por que teria então sido destronado e expulso, para depois ser aceito novamente?

Michel Rouche, em sua biografia de Clóvis, opta por outra solução para a passagem: simplesmente a ignora. Para o autor, Childerico teria sido expulso porque os francos não o haviam reconhecido como sucessor de seu pai, Meroveu (1996: 185). Não há nenhum comentário sobre as filhas dos súditos do rei. Roger Collins também ignora a explicação de Gregório. Para o autor, os francos mudaram sua *allégeance* para o general romano presente na área (Aegidius). Após a morte deste, Childerico pode retornar ao comando do povo (1999:113).

As explicações parecem ficar um pouco mais convincentes. No entanto, poderíamos mesmo simplesmente ignorar a passagem? Ela estaria na obra de Gregório por acaso? Ou teria sido apenas uma forma de Gregório difamar o pai pagão de Clóvis? Tudo indica que não. Uma fonte bastante posterior, conhecida como Pseudo-Fredegário, também menciona a passagem (*Cronicas, III c.2*). É verdade que boa parte do material dos séculos V e VI contidos em Fredegário foram tirados do *Historia Francorum*, no entanto, nesta passagem, o relato é um pouco mais detalhado e parece ter tido outras fontes, possivelmente oriundas da tradição oral, sugerindo que, ao menos no século VII, a história era conhecida em meios possivelmente independentes da *Historia Francorum*.

Desta forma, não podemos simplesmente colocar o flerte de Childerico de lado, assim como é difícil aceitar a passagem como ela é. Em primeiro plano, poderíamos nos guiar por uma questão: Childerico é inocente ou culpado das acusações que Gregório faz? Mas esta questão trivial encobre o problema do que se deve fazer com a passagem, de qual significado devemos atribuir a ela. Deixando de lado a hipótese de uma invenção propositada por parte de Gregório, levanta-se a questão de onde teria se originado tal história, e, sobretudo de como e porque, ela chegou a Gregório da forma como ele expôs a nós. A resposta a essas perguntas pode trazer novas luzes à vida e aos costumes da época.

II.

Em primeiro lugar, caberia uma análise mais detalhada da passagem. Vejamos inicialmente os envolvidos. Temos, de um lado, Childerico que, no momento, segundo Gregório, reinava sobre a *gens Francorum*. De outro, temos os francos, cujas filhas o rei seduzira (*coepit filias eorum stuprose detrahere*). Gregório não especifica o termo pelo qual se refere aos francos (*eorum*), mas é interessante que ele não se refere a *gens*, mas sim a *Francorum*. O quanto *gens* engloba todos os francos, ou se engloba apenas uma parte deste, não sabemos. De qualquer forma, o povo franco se voltou contra Childerico e ele foi retirado do poder. Não satisfeito com tal punição, o povo planejava matá-lo, o que levou o rei deposto a fugir. Qual fora o motivo? Uma coisa é certa: o rei desrespeitara gravemente a lei. Esse é o ponto central da passagem. O rei desobedece à lei e, como punição, perde o trono e tem que fugir da ira de seu povo.

Gregório de Tours não nos fornece elementos para datarmos com certeza o momento do exílio de Childerico. Todas as datas fornecidas são especulações e poucos autores arriscam-se a sugerir uma data ou outra. Tomaremos por referência a datação de

Michel Rouche (1996: 185), que situa o exílio nos anos cinquenta do século V. No momento, uma data aproximada será o suficiente. Gregório nasceu no final da década de 530 (539?) e começou a escrever sua obra em 573 (THORPE, 1974: 24). Desconsiderando a possibilidade da utilização (e mesmo da existência) de uma fonte escrita sobre os primeiros tempos dos merovíngios (sobretudo Childerico e Clóvis) – Gregório não a menciona em lugar algum – devemos nos ater à utilização pelo bispo de Tours de fontes da tradição oral, as quais fora capaz de recolher em suas cercanias. Mesmo supondo que Gregório tenha recolhido tais informações desde sua juventude (os anos 560) entre pessoas de uma faixa etária incomum para a época, digamos, 60 anos, ele teria tido contato com pessoas que não teriam muitas lembranças do reinado de Clóvis (†511) e cujos pais não teriam vivido nem ao menos os últimos dias de Childerico (†481). Tendo recolhido tais depoimentos no momento em que iniciou sua redação, mais uma geração ter-se-ia passado. O que ter-se-ia perdido? Em condições normais, tomando as supostas médias de longevidade da época, a distância entre os relatos aos quais Gregório poderia ter tido acesso e o reinado de Childerico alarga-se ainda mais.

E o que isso quer dizer? O relato sobre o exílio de Childerico, passado de geração a geração sob a forma de contos e histórias orais, certamente chegou a Gregório. Agora, a que custo? A ausência da escrita limita o armazenamento de informações e impõe às sociedades tradicionais uma outra formatação do conhecimento acumulado. Quando restrito à memória, livre de uma base (mídia) durável, a sociedade tende a moldar suas tradições, mantendo a *homeostase* entre o presente e o passado, levando, desta forma, à atualização constante do passado (GOODY, 1987: 22). “A memória tende a reconstruir o passado à imagem do presente e a minimizar desta forma a envergadura das mudanças que foram produzidas com o passar dos anos” diz Robin Horton, “através das gerações, ela tende a atribuir toda inovação, seja ela intelectual ou sócio-cultural, aos tempos imemoriáveis” (HORTON, 1973: 111).

As lendas, contos, histórias, assim como os costumes e as regras são todos constantemente reconstruídos. No entanto, tais narrativas não são totalmente descaracterizadas. Mesmo que o contexto se modifique muito, que os valores imputados mudem, a tradição oral mantém certos *temas fortes*, que formam as linhas gerais da narrativa (FABBRO, 2004: 38-39), preservando os acontecimentos principais perceptíveis.

Dessa forma, o relato do exílio de Childerico chegaria ao segundo quarto do século VI mantendo suas linhas gerais, mas tendo sido reinterpretado com base no contexto do século VI. Um rei (nos moldes de Lotário I, por exemplo) teria cometido um delito (com base nos costumes do momento) e teria sido exilado. Caso o delito cometido por Childerico fosse ainda considerado crime para um rei do século VI, o ato seria conservado. Caso contrário, isto é, se o que Childerico fizera tivesse se tornado aceitável, a tradição oral remodelaria a história e introduziria um outro delito qualquer, a fim de preservar o sentido da narrativa. O cometimento do crime é um tema forte - importante para a narrativa - este encadeia o exílio e o posterior retorno; o crime, por sua vez, não é. Com efeito, o relato de Gregório pode significar mais do que aquilo que está expresso no texto; pode, por exemplo, trazer a marca de um evento que já havia se tornado incompreensível nos dias em que foi posto por escrito. A sedução das filhas dos súditos pode ter sido apenas uma forma de preencher um vazio gerado na história pelo novo contexto em que os agentes estavam agora inseridos. Isso explicaria relato tão difícil de acreditar. Qual teria sido, então, seu crime?

III.

Antes de estabelecermos o crime, necessitamos do referencial de uma lei. O rei desrespeitou a lei – daí o crime. Mas que lei? Certamente não a *Lex Salica*, que foi composta pelo menos um século depois. O que existiria antes?

Talvez um testemunho possa nos ajudar nessa questão. Recuando alguns anos, e vários quilômetros para o sul, poderemos ter a opinião de um outro rei sobre esse assunto. Ataulfo, irmão de Alarico, o famoso rei que pilhara a *Cidade Eterna* em 410, lamuriava-se do estado de seu povo, os Visigodos. Conta Orosius a Jerônimo, que Ataulfo sonhou em substituir a *Romania* por uma nova *Gotia*, em que haveria um Ataulfo com o semblante de um Caesar Augustus. Mas sua experiência mostrara que os Godos eram bárbaros sem lei e que nunca aceitariam uma lei. (*Adversum Paganus*, Livro VII, cap. xliii). Sem conseguir fazer seu povo seguir uma lei, a fim de sair da barbárie, Ataulfo teve que se contentar em tê-lo somente como um exército e usá-lo para proteger e restaurar o mundo romano (THOMPSON, 1963: 113-114)

Temos agora dois reis com problemas diante da lei. Childerico desrespeitou de alguma maneira a lei de seu povo que o puniu severamente. Já Ataulfo reclamava que seu povo simplesmente não tinha leis. Seria inimaginável visão tão diferente da organização social de povos tão próximos, seja em herança cultural, seja no tempo (Childerico morreu em 481-482, Ataulfo, em 415). Inimaginável, sobretudo, um povo simplesmente não ter leis.

Deixando de lado as *Leges Barbarorum*, que surgiram só vários anos depois, como podemos pensar as leis dos germanos? Em primeiro lugar, como colocou Rehfeldt (1954: 2), não podemos considerar como lei uma série de diretrizes provenientes do Estado, mas a essência (*Inbegriff*) de normas de relacionamento, cuja violação resulta em uso de violência com a permissão da comunidade. A ausência do Estado –, sem o qual se restringe a possibilidade de uma sanção através do uso da violência (*Gewaltsanktion*), faz depender a própria existência da comunidade no costume. “Direito (*Recht*) e costume (*Sitte*) são aqui mais difíceis de se diferenciar, eles se complementam e partilham uma unidade funcional (*funktional Einheit*)” (REHFELDT, 1956: 2). Desta forma, a vida dos povos germânicos é cerceada por uma série de normas de conduta, onde o comportamento individual deve estar em estrita concordância com um sistema abrangente de proibições e incentivos (GUREVICH, 1972: 156). No entanto, não há uma linha clara que divida o certo do errado, sendo a tradição do grupo (*Geschlechtstradition*) o grande referencial.

A lei liga-se de forma inseparável ao costume e, como esse, teria uma origem imemorable, que se perderia das brumas do tempo. Já afirmava Gurevich: “a vida na sociedade bárbara tradicional era subordinada a normas de comportamento estabelecidas para sempre” (GUREVICH, 1972: 156). Em algum momento mítico, os deuses estabeleceram as normas para o povo, e desde esse tempo longínquo, tem sido assim. O costume, este marco atemporal que molda as sociedades tradicionais, fundamenta um código de leis eternas e imutáveis.

Atemporal? Todas as sociedades que chamamos de tradicionais defendem que seus costumes foram postos no início dos tempos, resistem e continuam até hoje. Estas foram vistas por muito tempo como sociedades frias, imóveis, presas a sua própria ignorância. No entanto, o estudo da cultura deve ir além dos traços que se apercebem aqueles que nelas estão envolvidos. Várias características das sociedades tradicionais são fruto das possibilidades que sua *ouillage mental* lhes fornece. As culturas orais tendem a preservar a *homeostase*, minimizando as diferenças entre o presente vivido e o passado lembrado, estabelecendo um *continuum* entre o passado e o presente, forjando

este sobre a égide da tradição. Para tal, cada vez que o passado é recontado, a cada *performance* do passado, este é reconstruído à imagem do presente, mantendo a ilusão da continuidade com a tradição (*i.e.* o passado). Assim, os germanos eram regidos por uma série de princípios, fortemente atrelados aos costumes, e que se adaptavam às novas situações, às quais a comunidade se submetia. Segundo Horton (1990: 111), esse modelo de adaptação lenta e gradual responde muito bem a um contexto de mudanças que são, elas também, lentas e graduais. Por esse esquema de adaptação, as leis dos germanos descritas por César (*De Bello Gallico*) tornaram-se as leis dos germanos que cotejavam o *limes* romano no século IV, adaptando-se às novas situações criadas pela proximidade e o contato com o império romano, sem que os germanos tenham notado qualquer desvio do imemorable costume.

IV.

Se hoje vemos que os costumes dos germanos, assim como de outros povos tradicionais, eram sempre modificados, atualizados, os povos que vivem sob tais tradições não o vêem. Para estes, como foi dito, os costumes, em consequência também as leis, foram postas para sempre. Desta forma, todo costume, crença ou prática foram postos para a comunidade em um determinado momento, e são justificados por um conjunto de mitos de criação. A forma como estes mitos originários são concebidos é fundamental para se compreender como tal costume reagirá a uma tentativa de mudança brusca, que vá além da gradual atualização do costume. Em outras palavras, as possibilidades do novo são delimitadas pela sua apreensão a partir do já estabelecido, pois um evento novo só é significado pela estrutura pré-existente (SAHLINS, 1984: 151-156)

Uma comparação pode nos mostrar como mitos diferentes podem facilitar ou travar este processo. No Antigo Testamento, observamos como lá está explícita a criação da lei. Quando Moisés guia o povo pelo deserto, fugindo do Egito para a terra prometida, o Senhor lhe transmite, no Monte Sinai suas leis³. À parte os dez mandamentos (*Êxodo* 20, 1-21), que são o núcleo da passagem, são enunciadas também uma série de leis, tocando vários aspectos da vida. Deus legisla sobre os altares (*Êxodo* 20, 22-26), sobre os escravos (*Êxodo* 21, 1-36), sobre o respeito aos bens do próximo (*Êxodo* 21,37; 22, 1-13), mesmo sobre a forma como a justiça deve ser aplicada (*Êxodo* 23). Moisés foi a via, através da qual Deus transmitiu as leis que criara para seu povo. O Deus do Antigo Testamento é em especial um deus legislador, que porta as tábuas da lei. É interessante observar que as leis são concebidas por Deus e estabelecidas por ele. A cada nova aliança, ele impõe as leis que criou ao seu povo.

Voltemos aos frios confins da Germânia. Aqui, as histórias foram contadas de forma diferente, sem Moisés por estas partes. Também não vemos Óinn transmitindo as leis para seu povo. Muito pelo contrário. Vejamos uma interessante passagem que Snorri nos narra. Nos *Edda em Prosa*, uma espécie de guia para poetas, ele relata a história de Otter (*Edda em Prosa, Skáldskaparmál* XXXIX). Otter era filho de Hreidmarr, e costumava repousar na forma de uma lontra. Um determinado dia, os deuses Óinn e Loki foram a terra de Otter e se depararam com Otter que dormia com um salmão em suas mãos. Os deuses o tomam por uma lontra e o matam. Ao pernoitar na casa de Hreidmarr, este aprisiona os deuses e os força a pagar o *Wergeld*, o preço do homem, de seu filho. Os deuses não têm escolha e Óinn manda Loki obter o ouro. Este o rouba do anão Andvari. De tudo o que tinha, Andvari pede a Loki que lhe poupe somente um determinado anel. As súplicas do anão foram vãs e o

deus tréu todo o tesouro nteinnesteinn decide mnterprísio ntel que lhe parece belo. Com o ouro preenchem a pele de Otter e o cobre. Um fio de cabelo resteyinnó rig do sey desfjer do nel que peg r Por fim okiv m ldi-o o anel e o ouro, selando o destino daqueles que entrarão em contato com ele, fundando o drama dos Nibelungos.

Em um outro episódio, os destinos do deus da justiça, Týr, mostram claramente esta disposição. Snorri conta-nos um outro episódio bastante significativo sobre os deuses, principalmente sobre Týr (*Edda em Prosa, Gylfaginning, XXV*). Os deuses teriam preparado uma armadilha para capturar Fenris – a criatura de Loki em forma de lobo que trará a ruína dos deuses no fim dos tempos – e prendê-lo. Desafiaram a fera por diversão, para testar suas forças contra uma corrente especial que haviam forjado (*Gleipnir*). O lobo ainda jovem, porém astuto, suspeita da armadilha e exige uma garantia: que um dos deuses colocasse a mão em sua boca durante o teste. Týr se propõe a fazê-lo e, uma vez revelada a armadilha, este tem sua mão amputada pelas mandíbulas da fera. O fato do próprio deus da justiça pagar pelo embuste tramado pelos deuses é bastante simbólico. Não expressa, como pretende Dumézil (1959: 74-75), um pessimismo diante da lei⁴, mas sim a própria fatalidade da lei. O cumprimento da lei, da garantia estabelecida, era inevitável, e nem mesmo o próprio deus da justiça poderia se passar dela. A lei está além da manipulação, mesmo dos deuses.

Ao contrário do Deus de Moisés, Óinn parece também estar submetido à lei. Ele, e também os outros deuses são obrigados a segui-la. O relato escandinavo da criação da lei é também bastante informativo. No *Völuspá*, nos ditos da vidente (de *Völva*, [gen. *Volu*] ‘vidente’) está narrada a criação do mundo. Nele, vê-se a árvore do mundo, *Yggdrasil*, aos pés da qual jaz a fonte de *Urð* e das *norns*. Os *norns* guardam a fonte e tecem os destinos dos homens. As *norns* são três sábias damas (*koma meyjar*)⁵, e:

*Pær lög lögðu
Pær líf kuru,
Alda börnum,
Örlög seggja.*

(*Völuspá* 20, 9-12).

Elas codificaram (*lögðu*) a lei, elas murmuraram (*kuru*) a vida e disseram o destino (*örlög*) dos filhos do tempo (*Alda börnum*).

É bastante expressivo que *Urð* seja a codificadora das leis. *Urð* significa destino, é o *Wyrd* do inglês antigo, essa quase-entidade tão significativa para o pensamento germânico. Essa relação também está expressa na passagem e no jogo de palavras utilizado pelo autor. A relação entre *lög* (lei) e *örlög* (destino) vai além de uma coincidência fonética frutífera para a aliteração usada no poema. “O termo escandinavo *lög* tinha um significado próximo de seu derivado *örlög*, significando a antiga lei, há muito estabelecida, o destino” afirma Gurevich, “A crença no destino foi muito importante para a mente germânica e moldou seu entendimento do costume” (GUREVICH, 1972:159).

No trecho, o estabelecimento das leis e do destino dos homens (e dos deuses) se funde. O destino afeta a todos, a todos envolve, não podendo nem os deuses dele escapar – lembramo-nos do *Ragnarök*. Da mesma forma a lei. As noções de lei, de ordem, estão unidas de forma intricada com aquelas de destino. Os caminhos do mundo estão selados – definitivamente – nas tramas estabelecidas no princípio dos tempos. Com efeito, as leis não são vistas como um código de conduta estabelecido em determinado momento, mas sim como o próprio funcionamento da sociedade humana. Se, por um lado, isso não as torna necessariamente mais eficazes, por outro, elimina a

possibilidade de um legislador, seja este divino, como no caso do antigo testamento, seja este humano.

V.

Temos aqui então o contexto em que nossos reis experimentaram seus problemas com a lei. Vimos que o povo que lhes era submetido orientava-se por um código de regras, tido como oriundo da primavera dos tempos e imutável. Mais detidamente, podemos observar que este código estava em constante mudança e atualização, caminhando passo a passo com as mudanças lentas do contexto social em que estava inserido. Como esta atualização é lenta e como as culturas tradicionais carecem de uma mídia durável (normalmente a escrita), a fim de comparar seus registros com sua realidade, os atores são incapazes de perceber tais atualizações, tendo a impressão de estagnação. Junta-se a isso o grande valor atribuído ao passado (à tradição) como forma de legitimação.

Temos falado até agora da forma como culturas tradicionais respondem a mudanças lentas em seu contexto social. No entanto, voltando à época de Childerico e de Ataulfo, observamos um período bastante conturbado. Até então, a sociedade germânica havia sofrido mudanças lentas, mas constantes, desde o estabelecimento da fronteira romana no Reno. O contato com o Império havia favorecido certos grupos e fomentado o crescimento de determinadas estruturas políticas. A acumulação de bens (sobretudo simbólicos) por parte de determinados indivíduos, a partir de saques e do comércio com Roma, polariza o antigo sistema de assembléias e mina lentamente a ordem anteriormente estabelecida. Nesta, o rei, *thiudans*, exercia um poder simbólico sobre uma assembléia dos homens livres (o *Ping* nórdico), composta por aqueles que de fato tomavam as decisões. A partir de então, estes indivíduos, enriquecidos pelo contato com o Império, passam a acumular poder. O poder acumulado por estes chefes militares (que por vezes era o próprio *thiudans*), rodeados por um grupo de uma comitiva armada (a qual os romanos chamavam *comitatus*), núcleo das guerras defensivas e motor das guerras de saque, começa a se impor sobre os demais homens livres e controlar a assembléia. Todo esse processo acontece de forma gradual e é absorvido pela tradição.

Com efeito, o ritmo destas mudanças acentua-se bruscamente com a invasão do Império Romano. Os pequenos saques realizados em guerras com populações vizinhas dão lugar aos grandes tesouros apropriados das cidades romanas pilhadas. As migrações desarticulam os clãs e favorecem chefes militares. A riqueza obtida é transformada em um capital simbólico, que amplia de forma significativa o poder destes grandes chefes militares em um período curto de tempo. Estes tornam-se reis neste momento, são os *konungr*, não mais os fracos *thiudans* que os precederam, mas novos reis, com novos poderes. O contexto social germânico sofreu mudanças drásticas nos anos da *Völkerwanderungszeit*. Este é o contexto dos nossos reis.

Se a tradição consegue cooptar as mudanças graduais, ela encontra sérios problemas para lidar com períodos de intensa reordenação. Em tais casos, afirma Horton, “*não se é mais certo que haja uma continuidade fundamental entre o passado e o presente (...) devesse se render à evidência que o pretense saber milenar, provado pelo tempo, não fornece praticamente qualquer ajuda*” (HORTON, 1990: 111). O costume mostra-se incapaz de se adaptar às novas realidades e passa a se chocar com ela. As leis baseadas no costume passam a não se conformar com o novo balanço de poder da sociedade. Determinados grupos, privilegiados pelas grandes mudanças, passam a experimentar um desajuste entre sua situação social e o estatuto social que os

rege, e tentam impor um novo estatuto social a partir do poder acumulado, fazendo assim legitimar sua nova situação perante a sociedade. Deste processo resultam choques entre essa classe privilegiada que tenta consolidar seus ganhos e o restante da sociedade interessada em manter a tradição e, como que voltando ao tempo, restabelecer a ordem perdida.

Os *konungar*, estes indivíduos que se privilegiaram enormemente da *Völkerwanderung*, acumularam em suas mãos uma força material e militar sem precedentes, se alçando de uma sociedade de iguais – ou, melhor dizendo, de homens livres tidos como iguais – para uma posição hegemônica. Este poder se impõe sobre o restante dos homens livres e se faz por vezes em detrimento destes. O rei agrupa a sua volta uma parcela da sociedade – seus seguidores, seus *Leudes*, como os chama Gregório de Tours – e faz o restante da sociedade gravitar a sua volta. Esta comitiva forma as bases da nobreza e se faz com o apoio, e como suporte, do rei (CLAUDE, 1964: 72).

As reações da sociedade ante os desmandos dos reis normalmente foram silenciadas pelo tempo. Uma vez vitorioso, o rei promovia uma síntese do passado com o presente, reintroduzindo a situação atual no *continuum* com os tempos imemoriáveis e legitimando, pela tradição, a ordem vigente. A resistência anterior perde seu significado para a tradição oral ulterior e é deixada de lado pela interpretação oficial. Desta forma, os relatos são bastante raros.

Um destes poucos relatos que nos chegaram pode ser bastante significativo para compreendermos o problema de nossos reis com as leis. Vimos a reclamação de Ataulfo quanto à impossibilidade de fazer os Godos viverem sob uma lei. Agora, analisemos o relato de um homem livre, um *bóndi* que se manifesta em uma assembléia contra o rei. Talvez tenhamos o outro lado da moeda. O relato é trazido por Snorri Sturluson, em sua Saga de São Olaf, parte do *Heimskringla*. O autor nos narra como Olaf Haraldson (São Olaf) havia contactado o rei da Suécia (que também se chamava Olaf), buscando definir as fronteiras entre os dois reinos e selar o acordo, casando-se com sua filha. Vale lembrar que a grande originalidade dos reis deste momento, reis como Olaf Tryggvason, Olaf Haraldson e outros, foi a tentativa de instituir uma nova monarquia, à imagem que se fazia das monarquias meridionais (BOYER, 1992: 81), partindo de uma acumulação de riquezas muito semelhante à Europa dos primeiros anos medievais.

Ao receber a proposta do rei norueguês, o rei sueco discursa na Assembléia, expressando seu desinteresse em acolher a proposta de Olaf. Após o rei expressar sua posição, um tal Torgny levanta-se e emite sua opinião. Diz o *bóndi*: “*os reis suecos são agora de outra cabeça do que foram anteriormente*”. Ele relata então as relações de seus ancestrais, seu avô e seu pai com outros reis, e mesmo as suas próprias com o rei que precedera Olaf. Alega que os reis expandiram suas fronteiras para leste e que lutaram guerras vitoriosas, mas que nunca foram arrogantes a ponto de não ouvir aquilo que lhes era dito, seja por quem o fosse. “*Era fácil para nós lhe dar conselhos*”. Mas este novo rei era diferente. “*Este que é agora rei não deixa ninguém lhe dizer nada*”, e vai com toda sua força em busca daquilo que põe em sua cabeça. Quer tomar a Noruega, que nunca foi de seus ancestrais, causando problema para muitos.

“Nós, bændr, queremos que faça paz com Olaf, rei da Noruega, e que case com ele sua filha Ingegerd. E se quiseres ganhar de volta os reinos do Báltico que seus parentes e ancestrais possuíram, nós te seguiremos. Mas se tu não quiseres fazê-lo como nós te dizemos, iremos contra ti, e te mataremos, não tolerando mais inquietudes e ilegalidades de ti. Tal fizeram nossos ancestrais!” (Heimskringla, Olafssaga LXXX).

A defesa de Torgny não é simplesmente de um programa de governo e política externa (paz no oeste e expansão para o leste), mas sim de um modelo de sociedade que estava em xeque nesse momento – um modelo que este via sendo suplantado por um modelo novo. Ele se coloca contra a nova realidade da realeza. O *bóndi* advoga para a manutenção do *status* anterior da assembléia e contra o novo poder real. É significativo que o faça com base na legitimação da tradição. Torgny argumenta em favor da tradição – em favor da continuidade com o passado. Para ele, o rei não tinha direito de alterar os preceitos existentes, independentemente do poder que acumulara.

Quando o rei é acusado de cometer ilegalidades, a tradição é assimilada à lei. A exigência dos *bændr* é a obediência do rei à lei. Chega de ilegalidade por parte dele. Pelo visto, não somente Ataulfo reclamava da incapacidade de seus homens em seguir leis; Torgny e seus pares tinham os mesmos problemas com seus reis.

VI.

Cruzando os relatos de Orósio sobre Ataulfo e de Snorri sobre o rei Olaf da Suécia podemos chegar a algumas conclusões interessantes, que levam à frente nossa análise da passagem de Childerico. Mesmo considerando a distância entre os dois relatos podemos determinar traços em comum entre as duas situações. À parte as claras semelhanças culturais entre os germanos do *Völkerwanderungszeit* e os escandinavos da época *vikings*, ambos vivem um acelerado processo de mudanças sociais, resultando na acumulação de poder por parte do rei e que gera uma incapacidade da cultura tradicional em se atualizar, resultando nas contradições que esse desequilíbrio gera então na sociedade.

Podemos supor que Ataulfo tentou impor suas próprias leis a seu povo, leis que privilegiavam a posição da realeza – a nova realeza surgida a ferro e fogo durante as invasões – e do grupo de homens livres especialmente ligados à realeza e base material (militar) de seu poder. Com isso ele pretendia ordenar os visigodos em uma estrutura estatal mais próxima daquela que observara entre os romanos. No entanto, vimos que as leis eram vistas pelos germanos como imutáveis e que essas permeavam a política, seja terrestre seja divina, mas que não eram produto desta. A sociedade germânica não concebe a imagem do legislador, seja este quem for, e o universo mitológico resguarda esta autonomia da lei, ligando-a ao destino, aos elementos constitutivos da sociedade humana. O modelo mitológico que se faz sentir na sociedade através da relação entre o microcosmo e o macrocosmo (GUREVICH, 1972: 57-58) coíbe qualquer tentativa de mudança nas leis; em outras palavras, se o próprio *inn* não legislava, não cabe ao rei legislar. Desta forma, a tentativa de Ataulfo fora barrada pelos homens livres. O rei tentara trazer ao campo do discurso aquilo que até então permanecera indiscutível.

O rei tenta então se aproximar dos romanos, a fim de facilitar a imposição de um novo modelo de sociedade. Com esta aproximação, Ataulfo pretendia “*incorporar [os visigodos] na organização social do Império Romano: esta era a única maneira de substituir sua [dos visigodos] sociedade igualitária por uma nova forma de organização que seria mais consistente com as novas relações sociais existentes entre eles*” (THOMPSON, 1963: 117). De qualquer forma, o projeto de Ataulfo custou-lhe a vida. Talvez não tenha ouvido os conselhos de seus homens, talvez não tenha havido um Torgny para lembrá-lo dos costumes antigos. Ataulfo foi assassinado por seus seguidores em Barcelona, em setembro de 415.

Quando o rei reclamava que seu povo não seguiria leis, ele se referiu às leis que ele tentou impor a eles. O que arruinou a tentativa de Ataulfo não foi a incapacidade dos

visigodos de seguir leis, mas a sua incapacidade de aceitar um legislador, de aceitar um homem produzindo leis que, como acreditavam, haviam sempre existido e faziam parte do próprio tecido da realidade. A resposta dos homens livres, como aquela que mencionamos a respeito da Suécia, foi uma oposição radical, baseada na tradição e cuja consequência seria a morte do soberano. Analisando o discurso de Torgny, reportado por Snorri, vemos que tais atitudes do rei eram vistas como uma ilegalidade: as novas leis propostas pela realeza não eram leis, mas sim *anti*-leis. Não possuímos qualquer registro escrito referente à reação dos homens livres visigodos ao projeto de Ataulfo, mas o fim prematuro do rei nas mãos de seus homens parece falar por si só.

Assim, vemos que o episódio de Ataulfo pode ter sido fruto da mesma oposição que Snorri relata entre o rei sueco Olaf e seus homens. E quanto a Childerico?

VII.

Finalmente, poderíamos aproximar a passagem de Ataulfo àquela de Childerico? A situação de ambos é, guardada as proporções, similar. Certo que o mundo de Ataulfo era muito mais esplendoroso que aquele de Childerico. Ataulfo governava um povo de grande poder entre os Germanos, cuja reputação se alargava pelos quatro cantos do Império. Sua entrada no Império e, sobretudo, a pilhagem de Roma por Alarico (410), forneceram à dinastia dominante um tesouro muito mais significativo do que qualquer fortuna que poderia imaginar um pequeno chefe de guerra da esquecida fronteira norte.

A situação de Childerico na intrincada política da Gália do século V nos é praticamente desconhecida. Mas tudo indica que o rei havia preparado o terreno para os avanços formidáveis de seu filho Clóvis (BLOCH, 1927: 76) A tumba de Childerico, encontrada em Tournai, é de um esplendor e riqueza bastante consideráveis para estas partes do mundo romano. Childerico também tirou proveito das conquistas e dos saques de cidades romanas, elevando-se a uma situação distinta entre os francos que o cercavam. Ele acumulara poder e riqueza.. Childerico viveu em uma época, onde comandantes militares e grandes guerreiros, com um pouco de sorte, ou de *Heil*, como eles mesmo o diriam, poderiam superar seus ancestrais e atingir pontos inatingíveis alguns anos antes – e este certamente foi um dos vencedores deste jogo.

Quando observamos os episódios, vários fatores convergem. Podemos então tentar cruzar o episódio de Ataulfo, interpretado já à luz da comparação com o episódio de Olaf da Suécia, com o episódio de Childerico.

Childerico teria acumulado poder através de guerras e conquistas. Talvez, boa parte deste poder tenha sido herdada de seu pai (Meroveu?). De qualquer forma, ele teria se colocado em uma posição de controle entre os francos. Neste momento, Childerico tenta impor ao povo sua posição, fazendo equivaler seu *rank* a seu poder, colocando-se como senhor dos (ou, mais verossímil, de uma parte dos) francos, redefinindo assim as relações dentro da sociedade. Para tal, tenta fazer valer sua lei.

No entanto, uma nova lei não era concebível dentro das estruturas mitológicas dos germanos. Uma revolução muito maior deveria ainda ocorrer, para que essa mudança tivesse força para se fazer. A assembléia dos francos coloca-se contra o rei e sua vida é posta em risco, da mesma forma como vimos os partidários de Torgny ameaçar a vida de Olaf e da mesma maneira que fora sentenciada a vida de Ataulfo. Temendo este fim, Childerico foge.

Quando essa história chega aos informantes de Gregório, a tentativa de impor leis ao povo não pode mais ser concebida como um crime. Clóvis o fizera, seus descendentes também. Essa era já uma das funções dos reis – trazer as leis ao povo.

Com efeito, a história não poderia ser mantida e, como já foi aqui dito, foi alterada para o relato que nos chegou. A tentativa de legislar de Childerico foi substituída pela tentativa de sedução das filhas dos súditos – uma espécie de crime imprescritível.

VIII.

Algumas propostas podem ser levantadas dessas análises:

Em primeiro lugar, respondendo nossa questão inicial, podemos propor que Childerico seria inocente das acusações de sedução, e que estas teriam sido uma forma da narrativa oral preservar a integridade do relato que recebera. Tal redefinição seria, não obstante, importantíssima por manter traços do acontecimento que a havia gerado, possibilitando a análise que levamos a cabo a partir do suporte de um método comparativo restrito.

Em segundo lugar, podemos colocar alguns comentários sobre os usos das *Leges Barbarorum*. Ao contrario de serem vistas como uma coleção das normas que regiam os povos germânicos, desde tempos imemoriáveis e que teriam, em menor ou maior grau, sofrido influência da legislação romana, estas podem ser vistas como parte de um jogo de poder, onde a vontade de uma nova monarquia, que se forma nesse momento, se tenta impor sobre a vontade de outros setores da comunidade. As *leges barbarorum* foram uma tentativa dos novos reis, estes que chamamos de *konungr*, de legitimar o poder que haviam obtido e consolidar sua nova posição na sociedade.

Ao que tudo indica, a primeira tentativa de impor esse código de leis encontrou forte resistência dos homens livres, resultando nos episódios que analisamos. Os reis foram exilados ou mortos, ou tiveram de recuar. A estrutura dominante entre os germanos se mostrava muito resistente a tal mudança. Respalhada na concepção mitológica do mundo, a tradição mantinha a lei fora do campo discursivo – a lei era inquestionável, pois compunha um campo além das possibilidades de questão. Uma mudança significativa teria de ser operada na visão do mundo, a fim de possibilitar a questão desta tradição. Tal mudança já se sentia presente nesse momento, dada a tentativa de se incluir a lei no campo discursivo, mas a vitória desta postura teria de aguardar o cristianismo para ser completa.

Fontes Primárias Citadas:

Bíblia Sagrada Ed. Vozes 1982.

Edda Antigo: texto transcrito disponível em: <http://etext.old.no/> (visitado em 27/01/2005).
Tradução inglesa de Lee M. Hollander. *The Poetic Edda*. Austin: University of Texas Press, 1962.

Edda em Prosa: tradução inglesa de Arthur Gilchrist Brodeur disponível em: <http://www.sacred-texts.com/neu/pre/index.htm> (visitado em 27/01/2005).

Gregório de Tours, Historia Francorum: texto transcrito em *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingiarum 1* ed. Bruno Krusch, 1937, versão digitalizada disponível em: http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost06/Gregorius/gre_hi00.html (visitado em 27/01/2005) tradução inglesa de Lewis Thorpe, *The History of the Franks*. London: Penguin 1974.

- Heimskringla:** tradução inglesa de A.H. Smith e Erling Monsen. *Heimskringla or the Lives of the Norse Kings*. New York: Dover Publications, 1990
- Orósio, Adversum paganism:** trecho citado em MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Medieval Kingship*. Chicago: Nelson-Hall, 1982. pp. 67
- Psuedo-Fredegário. Crônicas dos tempos merovíngios:** Transcrição e tradução francesa: *Chroniques des temps merovingiens*. Paris: Brepols, 2001.

Referências Bibliográficas:

- BLOCH, Marc. Observations sur la conquête de la Gaule Romain par les rois francs. In: *Revue Historique* t.CLIV, 1927. (Republicado em *Mélanges Historiques* tome I. Paris: S.E.V.P.E.N, 1963, p.75-89).
- BOYER, Régis. *La Vie Quotidienne des Vikings (800-1050)*. Paris: Hachette, 1992.
- CLAUDE, Dietrich. Untersuchungen zum frühfränkischen Comitatus, in: *ZRG GA* 81, 1964. p. 1-79
- COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000*. New York: St. Martins Press, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des germains*. Paris: Presses Univ. France, 1959.
- FABBRO, Eduardo. Sonhos e Visões: a cultura popular germânica pela luz dos Nibelungos. In: *Brathair*. , v.2004/1, p.27 - 40, 2004.
- GOODY, Jack. *A Lógica da escrita e a organização dasociedade*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 17-42.
- GUREVICH, Aron. *Categories of Medieval Culture*. London: Routledge & K Paul, 1972 (tradução inglesa de 1984)
- HORTON, Robin. La tradition et la modernité revisitée. In: HORTON,R. et al. *La Pensée Méttisse*. Paris/Genève: Presse Universitaire de France/ Cahier de l'I.U.E.D, 1990. p. 69-124.
- MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Medieval Kingship*. Chicago: Nelson-Hall, 1982.
- REHFELDT, Bernhard. Recht, Religion und Moral bei den frühen Germanen, in: *ZRG GA* 71, 1954, p. 1-22
- ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: Univ Chicago Press, 1984.
- THOMPSON, E.A. The Visigoths from Fritigern to Euric. In: *Historia- Zeitschrift für alte Geschichte*. Band 12, 1963. pp.103-126.
- THORPE, Lewis. GREGORY OF TOURS, *The History of the Franks*. London: Penguin, 1974.
- WALLACE-HADRILL, J.M. *The Long-Haired Kings*. Toronto: University of Toronto Press, 1962 (reimpressão 1989).

Notas:

1. "Oh, para uma musa de fogo que ascenderia/ aos mais brilhantes céus da invenção/ um reino por palco, príncipes como atores/ e monarcas para contemplarem a grande cena".
2. Wallace-Hadrill (1962,161) questiona se Gregório se referiria a Turíngia ou a Tournai.
3. Existem passagens anteriores em que Deus impõe suas leis ao homem. Logo no princípio, Deus cria as leis que Adão deve seguir (*Gênesis* 2, 16-17). A desobediência gera a queda e a expulsão do paraíso. Várias outras passagens poderiam ser levantadas. Toda a história do povo judeu se passa entre a da

obediência ou não da lei de Deus. De qualquer forma, a passagem de Moisés é de todas a mais simbólica, a única em que a Lei, sobretudo em sua origem e transmissão, é posta em evidência.

4. Dumézil interpreta a passagem como uma visão negativa do direito, ligando esta passagem a acusação de que Týr “não é chamado conciliador de homens” (Edda em Prosa *Gylfaginning XXV*) – acusação presente também em *Lokasenna*, 37.

5. Os nomes *Urð*, *Verðandi* e *Skuld* – significando ‘passado, presente e futuro’ – contidos no *Vóluspá* 20, 5-8 parecem ter sido acrescentados posteriormente.