

**O REI E O MANDATO DIVINO PARA
ESTABELEECER A JUSTIÇA: SUA
EXPRESSÃO NAS FONTES DE
DIREITO CUNEIFORME**

*The king and the divine mandate for
establishing justice: its expression in
cuneiform law sources*

*Felipe Epprecht Douverny*²⁷⁵

RESUMO

Embora os reis mesopotâmicos raramente tenham sido divinizados, ao contrário do que ocorria no Egito, ainda assim era estreita a relação entre monarquia e religião, o que se evidencia, por exemplo, na concepção do rei como alguém encarregado pelos deuses de estabelecer o direito e a justiça na terra. Tal ideia se expressa em diversas fontes de direito cuneiforme, sobretudo nos prólogos e epílogos das coleções de normas jurídicas ou “códigos”, como ficaram tradicionalmente conhecidas, bem como na atividade judicante do rei e nos editos de remissão de dívidas por ele promulgados, funcionando, ao mesmo tempo, como legitimação e limite do poder monárquico.

Palavras-chave: *Monarquia, Religião, Mesopotâmia, Justiça, Direitos cuneiformes*

ABSTRACT

Although mesopotamian kings have seldom been divinized, contrary to what occurred in Egypt, there was still a close link between monarchy and religion, which is highlighted,

²⁷⁵ *Felipe Epprecht Douverny*. Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo (2008). Mestre (2013) e Doutor (2017) em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Assistente

for example, in the conception of the king as someone commissioned by the gods to establish law and justice in the land. Such idea is expressed in several cuneiform law sources, mainly the prologues and epilogues of the collections of legal norms or “codes”, as they came to be known, as well as in the judicial activity of the king and in edicts of remission of debts he promulgated, working, at the same time, as a legitimation and limit to monarchic power.

Keywords: *Monarchy, Religion, Mesopotamia, Justice, Cuneiform Laws.*

1. Introdução

Enquanto o Estado ocidental moderno se pretende livre da conexão com realidades derradeiras, é certo que “a organização política de todas as sociedades pré-modernas estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira”, havendo mesmo “sociedades arcaicas nas quais todo um conjunto de distinções que estabelecemos entre aspectos religiosos, políticos, econômicos, sociais, etc..., deixam de fazer sentido (...) e a religião estava “em toda a parte”, estava inter-relacionada com tudo o mais e, de forma

Jurídico no Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. De 2017 a 2019, professor de Direitos Humanos na Faculdade de Direito do Centro Universitário Campo Real, em Guarapuava-PR.

alguma, consistia um “plano” isolado em si mesmo.”²⁷⁶

O presente trabalho tem como objeto de estudo uma das sociedades em que a relação entre religião e esfera pública e, portanto, entre religião e direito, era ainda bastante estreita: o antigo oriente próximo, mais especificamente os reinos que se formaram na região da mesopotâmia.

Desde o pensamento de Aristóteles, centrado em uma comparação dos regimes gregos com aqueles vividos pelos “bárbaros”, instituiu-se a tradição de classificar as monarquias orientais como “despotismos”, em que o rei governa seus súditos da mesma forma que um senhor domina sobre seus escravos.²⁷⁷ Devido à conotação que o termo ganhou na história do pensamento político, para indicar “qualquer forma de governo absoluto, sendo muitas vezes sinônimo de tirania, ditadura, autocracia, absolutismo e outras formas semelhantes”,²⁷⁸ pode haver a impressão de que as monarquias do antigo oriente próximo eram regimes absolutistas,

sujeitos a nenhum controle e sinônimos apenas de opressão e domínio sobre os povos.

As fontes e a historiografia, entretanto, parecem apontar outro caminho, indicando que o rei mesopotâmico era concebido, ao menos idealmente, não como um déspota ou tirano, mas como alguém encarregado de uma missão divina: estabelecer o direito e a justiça na terra, o que era posto em prática de diversas maneiras. Esta é a concepção que o presente artigo buscará apresentar.

Para tanto, parte-se da enunciação de seus contornos gerais, tratando-se do surgimento da monarquia na Mesopotâmia e de sua relação com o elemento religioso. Passa-se, então, à enunciação dos deveres reais, que encontram expressão em diversas fontes de direito cuneiforme e funcionam, ao mesmo tempo, como legitimação e limite do poder monárquico.

Segundo J. GILISSEN, chama-se de “direitos cuneiformes o conjunto dos direitos da maior parte dos povos do Próximo Oriente da antiguidade que se serviram de um

²⁷⁶ C. TAYLOR, *Uma era secular*, São Leopoldo, Unisinos, 2010, pp. 14-15. Uma contestação do “dogma” da autonomia religiosa da razão e, portanto, das diversas visões políticas que fundamentam e dão sustentação ao Estado Moderno em suas diversas configurações, pode ser encontrada, por exemplo, em H. DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento: Estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*, São Paulo, Hagnos, 2010. Na tradição dooyeweerdiana, com relação à filosofia política, pode ser citado o trabalho de D. KOYZIS, *Visões e ilusões políticas: uma análise e*

crítica cristã das ideologias contemporâneas, São Paulo, Vida Nova, 2014. No âmbito do direito constitucional, J. E. M. MACHADO, *Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2013, busca demonstrar como as bases do estado constitucional moderno se sustentam em pressupostos nitidamente judaico-cristãos.

²⁷⁷ Aristóteles, *Política*, 1285a-b.

²⁷⁸ N. BOBBIO, *Despotismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI e G. PASQUINO, *Dicionário de Política I*, 11ª ed., Brasília, UNB, 1998, p. 539

processo de escrita, parcialmente ideográfico, em forma de cunha ou prego.” (escrita cuneiforme, que se torna fonética com o passar do tempo). Não se trata de um direito único, mas de vários sistemas aparentados e desenvolvidos ao longo do tempo nas regiões da Suméria, da Acádia, da Babilônia, da Assíria, ou mesmo no reino dos Hititas, localizado na atual Turquia.²⁷⁹

As fontes de conhecimento dos direitos cuneiformes são diversas, podendo-se destacar, além de registros históricos, decretos ou editos reais, os “códigos” ou coleções de regras formuladas em diversos períodos da história do antigo oriente próximo,²⁸⁰ instruções a funcionários, a correspondência do rei com seus servidores, registros de julgamentos, contratos anotados em tabuletas, e tratados entre reinos.²⁸¹

Neste trabalho, dada a natureza do tema, serão utilizados, sobretudo, os prólogos e epílogos de algumas coleções de direito cuneiforme da mesopotâmia (Ur-Nammu, Eshnunna, Lipit-Ishtar, Hammurabi), que trazem longos arrazoados sobre o papel do

rei, assim como o texto de editos reais sobre remissão de dívidas, a fim de demonstrar a conexão entre o encargo divino e a concepção do poder monárquico na mesopotâmia.

2. A origem da monarquia na Mesopotâmia

Na Mesopotâmia, embora o território tenha se dividido em diversas cidades, estas não se regiam da mesma forma que as cidades-estado gregas em seu período clássico, ou mesmo Roma durante boa parte de sua história. No antigo oriente próximo, apesar de indícios de certa “democracia” primitiva ou de um governo de “anciãos”,²⁸² o regime político predominante no período histórico foi a monarquia, em que o poder pertence quase que exclusivamente ao rei.²⁸³

Esse regime, segundo H. FRANKFORT, encontra sua origem na impossibilidade de o regime “democrático” primitivo lidar com grandes extensões de território e tomar decisões mais rápidas e resolutas, a que era difícil chegar, pois se

²⁷⁹ *Introdução histórica ao direito*, 4ª ed., Lisboa, Calouste-Gulbenkian, 2003, p. 58

²⁸⁰ Como se verá no item próprio, não se trata de “códigos” no sentido moderno, mas de compilações de regras oriundas da prática e do costume, possivelmente formuladas por escribas. Em ordem cronológica, na mesopotâmia, podem ser citadas as compilações de Ur-Nammu (ca. 2100 a.C.), Lipit-Ishtar (Isin, ca. 1900 a.C.), Eshnunna (ca. 1770 a.C.), Hammurabi (ca. 1750 a.C.), as “Leis Médio Assírias” (século XIV a.C.) e as “Leis Neo-Babilônicas” (século VII a.C.).

²⁸¹ Para uma análise das fontes de conhecimento do direito do antigo oriente próximo, confira-se

R. WESTBROOK, *Introduction*, in R. WESTBROOK (ed.), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. I*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 4-12.

²⁸² Termo que não se refere, necessariamente, a uma condição etária, mas a a uma instituição local com atribuições políticas e judiciárias, com forte conotação tribal e patriarcal (cf. S. LAFONT, *Le juge biblique*, in J. M. CARBASSE et al., *La Conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, Paris, PUF, 1999, p. 25).

²⁸³ J. GAUDEMET, *Les institutions de l'Antiquité*, 4ª ed., Paris, Montchrestien, 1994, p. 34.

exigia o consenso unânime da assembleia. Assim, diante de situações específicas, escolhia-se um rei e se delegava a ele o poder antes concentrado na assembleia dos cidadãos.²⁸⁴

Com o tempo, no entanto, a monarquia passa, de um fenômeno “emergencial” a algo estabelecido. A necessidade de ação rápida e resoluta aumentava e os assentamentos deixavam de ser pequenos e isolados. A formação de cidades trazia mais conflitos entre os grupos e a exigência de drenagem e irrigação dos campos tornava necessária uma ação conjunta. A importação de materiais brutos de outros locais exigia que houvesse estradas bem guardadas. Diante desse quadro, aquela instituição originalmente temporária passa a ser algo permanente e o palácio real progressivamente suplanta o templo como centro do poder na cidade.²⁸⁵

²⁸⁴ *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, University of Chicago, 1978 (Phoenix Edition), p. 215-218. O autor ressalta, contudo, que a monarquia, apesar de predominar ao longo do tempo, não foi a única solução encontrada para um regime unitário. Além dela, o governo poderia ser exercido pelo sacerdote de um templo proeminente dentre os demais que compunham a cidade, ou mesmo por um governador (*ensi*), tido como representante do deus cidadão (pp. 222-223). S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne*, in *Revue historique de droit français et étranger* 73 (1995), p. 477, por seu turno, destaca que a monarquia não era sequer a única forma de governo presente na Mesopotâmia durante o primeiro terço do segundo milênio a.C., havendo certas cidades do médio Eufrates, como Emar e Tuttul, que eram

A grandeza do poder real se revela no termo utilizado para designar o rei, *lugal*, que significa “grande homem” e indica também o dono de um escravo ou de um campo. Assim, pode-se dizer que a comunidade, ao eleger o rei, sujeitava-se a ele como a um senhor, o que se justifica até mesmo em razão do caráter temporário da instituição em suas origens.²⁸⁶ Segundo R. WESTBROOK, entretanto, embora o rei seja visto como o chefe de uma grande casa, constituída pela população da cidade, e às vezes seja chamado de senhor de seus súditos, e estes de seus escravos, ou mesmo de proprietário do território do reino, isto tem um significado mais político do que jurídico.²⁸⁷

As fontes de legitimidade do rei, por seu turno, eram a sucessão dinástica e a escolha divina, assim como o exercício do “mandato” que lhe era confiado pelos deuses,

dirigidas por uma assembleia local (*tahtamum*) e não por um príncipe.

²⁸⁵ H. FRANKFORT, *Kingship* cit., pp. 218-219; E. BOUZON, *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano: leis do Reino de Ešnunna. Introdução. Texto cuneiforme em transcrição. Tradução do original cuneiforme e Comentários*, Petrópolis, Vozes, 2001, p. 36.

²⁸⁶ Segundo o H. FRANKFORT, *Kingship* cit., p. 226, os títulos sumérios e acadianos *lugal* e *ensi*, que originariamente designam funções diferentes, com o tempo passam a marcar apenas a diferença na extensão do poder de um líder. O *ensi* geralmente governava uma cidade-estado menor, embora o título fosse mantido quando ele houvesse submetido uma área maior. *Lugal*, via de regra, indicava um domínio mais extenso e podia até mesmo ser assumido como título por um *ensi* que conquistasse territórios estrangeiros, ou mesmo abandonado, caso os perdesse.

²⁸⁷ *Introduction* cit, p. 25.

sobretudo a missão de estabelecer a justiça,²⁸⁸ o que remete às relações entre monarquia e religião e sua expressão nas fontes de direito cuneiforme.

3. A relação entre monarquia e religião

Ao contrário do que ocorria no Egito, apenas excepcionalmente os reis mesopotâmicos eram divinizados.

O faraó, considerado como uma encarnação da divindade – inicialmente, Hórus, e, depois, Rá, o deus criador, de quem era considerado filho – era chamado de “o deus” ou “o bom deus” e, após sua morte, era assimilado a Osíris, sendo esse caráter divino expresso nos títulos reais, nas suas representações artísticas como uma figura sobre-humana e nos ritos de coroação.

Na mesopotâmia, contudo, o verdadeiro soberano permanece sendo o deus da cidade, do qual o rei é um regente ou

vigário, encarregado de fazer reinar a justiça, a ordem e a paz na cidade, proteger os mais fracos e garantir a prosperidade do povo.²⁸⁹

Isto se dava, segundo H. FRANKFORT,²⁹⁰ porque, para o pensamento egípcio, o universo era o produto de um único processo criador, que encontrava sua consequência natural no governo absoluto que o criador, Ra, exercia sobre o mundo. Assim, a configuração da sociedade com o Faraó como monarca absoluto (encarnação da divindade) fazia parte da própria estrutura cósmica.²⁹¹

Já na Mesopotâmia, o relato da criação não conhece uma única autoridade: do conflito entre as forças do Caos (Tiamat) e outros deuses é que nasce a necessidade de se designar como líder um deus mais novo (Marduk), que, ao vencer a batalha, cria o mundo como o conhecemos a partir do corpo de Tiamat.²⁹²

²⁸⁸ R. WESTBROOK, *Introduction* cit., pp. 25-26.

²⁸⁹ J. GAUDEMET, *Les institutions* cit., p. 34; M. C. GIORDANI, *História da Antiguidade Oriental*, 15ª ed., Petrópolis, Vozes, 2012, pp. 95 e 179-180; H. FRANKFORT, *Kingship* cit., p. 226; R. DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2004, p. 140; P. JONES, *Divine and Non-Divine Kingship*, in D. SNELL (ed.), *A companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 330.

²⁹⁰ *Kingship* cit., pp. 232-236.

²⁹¹ M. GITTON, *A criação do mundo nos textos egípcios (Apresentação)*, in VV. AA., *A Criação e o Dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo*, São Paulo, Paulus, 1990, destaca que a principal contribuição do pensamento cosmogônico egípcio é a de ter “procurado pensar a criação do mundo como um todo e de tê-la incorporado, de uma outra maneira, à iniciativa de deus supremo, pai e senhor de todos os seres, sem divisão possível. A criação é um gesto de

domínio perfeito, sem violência real. O pensamento egípcio é dominado pela majestosa grandeza da “primeira vez” que é, ao mesmo tempo, o momento inicial de todas as coisas e o arquétipo sempre presente da realidade empírica.” (p. 97). O mesmo autor realça, ainda, a relação entre cosmogonia e estabelecimento da ordem política, ao afirmar que “a noção de ordem cósmica (maât) reside no centro da política e da religião” (p. 94) e que “os mesmos termos e quase as mesmas imagens servem para designar o ato inicial pelo qual o Demiurgo suscitou o mundo e o processo que leva ao trono do Egito “um filho de Rê”, uma “imagem divina”.” (p. 96).

²⁹² Esta é a narrativa cosmogônica contida no *Enuma elish*, poema babilônico da criação, mas, como destaca M-J. SEUX, *A criação e o dilúvio nos textos mesopotâmicos (Apresentação)*, in VV. AA., *A Criação e o Dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo*, São Paulo,

Portanto, ao menos a partir de um dos relatos da criação presentes na Mesopotâmia, a monarquia terrena, apesar de ser aceita universalmente como instituição, não era vista como o sistema natural pelo qual as forças cósmicas atuavam, mas como consequência da ansiedade e confusão, segundo o mesmo padrão da instituição da monarquia entre os deuses.²⁹³

Ainda assim, os povos da Mesopotâmia criam que a realeza enquanto instituição era de origem divina (o cargo e não a pessoa) e viam o rei não como um deus encarnado, mas como um mortal encarregado de um fardo divino, ou seja, estabelecido pelos deuses para governar o povo que andava errante. A ideia era que os deuses, embora normalmente não se importassem tanto com o cuidado dos homens, quiseram estabelecer a justiça na terra e para tanto comissionaram os reis.²⁹⁴

Paulus, 1990, p. 13, não se trata do único mito criacional presente na cultura mesopotâmica, que ora atribui a criação do cosmos a partir de elementos existentes à ação de um certo deus (como Marduk ou Enlil), ora a uma autocriação sem a intervenção dos deuses. Por seu turno, P. JONES, *Divine* cit., p. 333, afirma que, além de não haver um chefe do panteão na religião babilônica, sua cosmogonia também não aponta para um cosmos estável, mas sim dominado pela vontade instável dos deuses, manifestada não de uma vez por todas, mas em decretos casuísticos. F. ROCHBERG, *Mesopotamian Cosmology*, in D. SNELL (ed.), *A companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 320, ressalta que embora na mesopotâmia fosse prevalente a ideia de que a ordem universal e a justiça provinham da vontade divina, o poder para decretar todas as coisas incluía a boa e a má-sorte, a ordem e o caos, razão pela qual a cultura mesopotâmica desenvolveu meios de conhecer a

Entretanto há evidências da divinização de certos reis na Mesopotâmia. É o que ocorre, por exemplo, com Naram-Sin de Acade (2254-2218 a.C.), que passa a antepor a seu nome o termo *DINGIR*, um determinativo divino, costume seguido por vários reis da terceira dinastia de Ur (por volta do século XXI a.C.) e, após a queda dessa dinastia, por reis de Isin, Eshnunna e Larsa.²⁹⁵ Hammurabi, por seu turno, não utilizou essa mesma designação, mas sim seu sucessor Samsu-Iluna e alguns reis do período cassita, sendo certo que a partir de então isto não mais ocorre, nem entre os assírios nem entre os neo-babilônicos.²⁹⁶

Como se pode perceber, mesmo que a relação entre monarquia e divindade não apresente a mesma conformação que tinha no Egito e a divinização tenha sido a exceção no antigo oriente próximo,²⁹⁷ ainda assim a compreensão do fenômeno da realeza na

vontade dos deuses para o futuro, dirigir-lhes súplicas e agradá-los (adivinhação, magia e encantamentos).

²⁹³ H. FRANKFORT, *Kingship* cit., idem.

²⁹⁴ H. FRANKFORT, *Kingship* cit., pp. 237-239. Segundo M. REDE, *O “rei de justiça”: soberania e ordenamento na antiga Mesopotâmia*, in *PHOÏNIX* 15-1 (2009), p. 135, “certos textos, como a Lista Real Suméria, narram a “descida” da realeza dos céus, no início dos tempos, por iniciativa do deus Enlil, divindade soberana por excelência.”

²⁹⁵ E. BOUZON, *Uma coleção* cit., pp. 36-37; H. FRANKFORT, *Kingship* cit., p. 224; M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 136.

²⁹⁶ H. FRANKFORT, *Kingship* cit., pp. 224; S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles données* cit., pp. 479-480.

²⁹⁷ Conforme destaca R. DE VAUX, *Instituições* cit., p. 140, entre os hititas, por exemplo, o rei somente era divinizado depois de sua morte, mas

mesopotâmia não pode excluir o fator religioso, fundamental no exercício do poder.²⁹⁸

A importância desse elemento se expressa ao menos em três vertentes: na legitimação do poder real, na definição da missão do rei e, de certa forma, na limitação de seu poder.

3.1. A legitimação do poder real

Como já se afirmou, o aspecto religioso influi na legitimação do poder real, que repousava, sobretudo, na aprovação divina e no mandato divino para promover justiça. A sucessão dinástica e o próprio sucesso militar do rei também desempenham seu papel, mas pode-se considerar que, de certa forma, eram tidos como indícios

daquela escolha divina que estabelecia um homem como rei, já que alguém que não fosse um escolhido não teria sucesso em seus empreendimentos.²⁹⁹

Não se sabe ao certo como era verificada essa escolha divina, mas o acesso ao trono era formalmente estabelecido com a cerimônia da coroação, feita no templo do deus cidadão. Esse ritual, para os povos da Mesopotâmia, significava o primeiro contato do rei com as insígnias que carregavam os poderes imutáveis da realeza e que, naquele momento, eram transfundidos no novo monarca.³⁰⁰

Segundo S. DÉMARE-LAFONT, as insígnias reais podiam ter um caráter mais “profano”, sendo o monarca associado à imagem de certos animais, como o leão, que exalta a força do rei, sua coragem e seu poder

não era reconhecido como deus ainda em vida. Do mesmo modo, as fontes oriundas da Síria e da Palestina não permitem concluir pela divinização dos reis. Em Israel, por fim, embora o rei seja ungido e, assim, desfrute de uma relação especial com YHWH, por quem é “adotado”, não se torna igual a Ele. Segundo o autor, “na verdade, a religião de Israel, com sua fé em Iahvé, Deus pessoal, único e transcendente, impossibilitava toda divinização do rei. E também não vale objetar que isso representa somente a religião oficial, pois, se a religião popular ou a ideologia real tivessem admitido esse caráter divino do rei, se encontrariam vestígios disso nos profetas, que não se mostram nada tolerantes com os reis infiéis. Eles criticam muitas coisas, mas nunca a pretensão à divindade. Israel nunca teve, nem podia ter, a noção de um rei que fosse um deus.” (p. 141).

²⁹⁸ M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 136. H. FRANKFORT, *Kingship* cit., p. 3, afirma que se enxergarmos a monarquia apenas como uma instituição política secular, não faremos justiça ao modo como os povos do oriente próximo antigo a consideravam: “*But if we refer to*

kingship as a political institution, we assume a point of view which would have been incomprehensible to the ancients. We imply that the human polity can be considered by itself. The ancients, however, experienced human life as part of a widely spreading network of connections which reached beyond the local and the national communities into the hidden depths of nature and the powers that rule nature. The purely secular – in so far as it could be granted to exist at all – was the purely trivial. Whatever was significant was imbedded in the life of the cosmos, and it was precisely the king’s function to maintain the harmony of that integration.”

²⁹⁹ R. WESTBROOK, *Introduction* cit., pp. 25, e *Old Babylonian Period*, in *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 364; H. HU, *Codes as Constitution: The Development of the Biblical Law-Codes from Monarchy to Theocracy*, Durham theses, Durham University, p. 78; H. FRANKFORT, *Kingship* cit., p. 238; J. GAUDEMET, *Les institutions* cit., p. 34; S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles données* cit., p. 481.

³⁰⁰ H. FRANKFORT, *Kingship* cit., pp. 243-245.

militar, ou, em alguns casos, como na documentação da cidade de Mari, montando um asno, animal vinculado ao estabelecimento da paz, uma das missões mais importantes confiadas ao rei, ao contrário do cavalo, ligado à guerra.³⁰¹

O trono, o cetro e a coroa, insígnias religiosas, por seu turno, são ligadas, cada uma delas, a uma divindade diferente, que oferece seu poder ao rei por meio de um objeto emblemático, cuja retirada é o símbolo da perda do poder, como o cetro quebrado, mencionado no epílogo do Código de Hammurabi, em meio às maldições destinadas aos que não mantiverem as palavras contidas na estela.³⁰²

A manutenção da legitimidade do rei, ademais, dependia do exercício do mandato divino que lhe fora confiado, sobretudo o de estabelecer o direito e a justiça (*kittum/misharum*).³⁰³

3.2. Os deveres do rei

Segundo H. FRANKFORT, os deveres do rei eram de três ordens: interpretar a vontade dos deuses (que se revelava por meio de oráculos, sonhos ou fenômenos naturais), representar o povo diante deles e administrar

o reino. Onde quer que um rei governe em razão de uma aprovação divina, esses três aspectos estão presentes, mas sua combinação e o peso relativo de cada um deles varia conforme o tempo. Assim é que, nos documentos da Dinastia de Acade e da primeira dinastia babilônica, as funções religiosas do rei encontram-se em menor evidência do que ocorre na Assíria de tempos posteriores, quando o rei chama a si mesmo de *sangu*, sacerdote, como se fazia no período Proto-Dinástico.³⁰⁴

J. GAUDEMET nota, contudo, que o rei babilônico não é necessariamente um guerreiro ou um sacerdote (a separação entre clero e realeza seria um traço da sociedade babilônica), ainda que a religião desempenhe um papel fundamental na vida pública (o rei age guiado pelos oráculos divinos que ele interpreta de forma não infalível) e que o rei, na qualidade de chefe do culto público, efetivamente escolhe o sumo sacerdote. Além de representar a divindade na terra, também funciona como um intermediário, representando o povo diante dos deuses e respondendo por suas faltas.³⁰⁵

Assim, o dever de um rei era, inicialmente, manter relações harmoniosas entre a sociedade humana e os poderes

³⁰¹ *Nouvelles donées* cit., pp. 482-483.

³⁰² S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., p. 484. A autora destaca, ainda, como em uma carta dirigida ao rei de Mari, evidencia-se a ideia de que Addu (Adad, ou Hadade), deus das tempestades, entregara ao rei Zimrî-Lîm as armas com que derrotou as forças do caos (o mar,

Temtum), a demonstrar que o rei se apresenta como um garante da paz e da ordem.

³⁰³ R. WESTBROOK, *Introduction* cit., p. 26; S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., p. 491.

³⁰⁴ *Kingship* cit., p. 252.

³⁰⁵ *Les institutions* cit., p. 34.

divinos, o que ele conseguia ao honrar os deuses que o haviam colocado no trono por meio da dedicação de templos e manutenção do culto. Com isso, ele assegurava a benção divina sobre a terra, a libertação dos inimigos pela força das armas e o estabelecimento da justiça.³⁰⁶

Além de suas funções ligadas ao culto, o rei era também o chefe guerreiro, responsável pela defesa do povo e de seu território contra ataques inimigos, assim como o provedor de seu povo, o “bom pastor” que conduzia o rebanho a pastos férteis e tranquilos, atividade de provisão material que ele desempenhava pela construção e manutenção dos canais de irrigação e outras obras de engenharia para além dos templos.³⁰⁷

Ao proporcionar prosperidade e paz,

“o rei é, portanto, um fator de equilíbrio cósmico, atuando nas dimensões humanas e divinas da existência. É nesse quadro que se pode entender melhor a íntima relação entre o soberano e a justiça: a garantia do bom curso da natureza e do universo encontra seu equivalente, no plano social, na atuação do rei, pelo estabelecimento e manutenção das normas de

*conduta e das regras de convivência.”*³⁰⁸

Assim, ao longo da história da mesopotâmia, esteja ou não envolvido diretamente na administração do sistema jurídico, o monarca era considerado o guardião do direito, pois o estabelecimento da justiça era uma das mais importantes tarefas confiadas pelos deuses a um rei legítimo.³⁰⁹

Essa ideia se encontra presente, por exemplo, em uma carta do século XVIII a.C., dirigida a Zimrî-Lîm, rei de Mari, no Eufrates, por um de seus funcionários em Aleppo, relatando o conteúdo de uma mensagem a ele endereçada por um profeta do deus Addu:

“Diga a meu mestre (Zimrî-Lîm): assim fala Nûr-Sîn, teu servidor.

Abbiya, o profeta do deus Addu, Senhor de Aleppo, veio me encontrar e me dirigiu este discurso: “Assim fala Addu: “Eu havia dado todo o país a Yahdun-Lîm e, graças a minhas armas, ele não teve rival no combate. Mas ele me abandonou e o país que eu havia entregado a ele, entreguei a Samsî-Addu. Depois ... Samsî-Addu (lacuna) ... de modo que eu te reconduzo ao trono de teu pai. Eu te reconduzi ao trono de teu pai e as armas com as quais lutei contra Têmtum (o Mar fundamental), eu dei a ti. Eu te ungi com o óleo de minha vitória e ninguém

³⁰⁶ H. HU, *Codes* cit., p. 77. P. JONES, *Divine* cit., p. 335. Segundo M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 136, “o papel do soberano nos cultos é fundamental para o estabelecimento da comunicação entre o mundo humano e divino (...) e o rei é o grande provedor dos templos.”

³⁰⁷ M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., pp. 136-137.

³⁰⁸ M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 137. Ideia semelhante se encontra em Israel, em textos

como o Salmo 72, no qual a figura do rei é vinculada tanto ao exercício da justiça e do cuidado com o órfão e a viúva, quanto à prosperidade e fartura do reino.

³⁰⁹ M. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Scholars Press, 1995, pp. 4-5.

*permaneceu diante de ti. Escute esta única palavra de mim: quando qualquer um que tiver um processo e apelar a ti dizendo “alguém me causou dano”, levante-se e julgue o caso; responda a ele retamente. É o que desejo de ti.”*³¹⁰

Como destaca S. DÉMARE-LAFONT, assim como o deus Addu enfrentou as forças do caos, representadas pelo Mar (Têmtum), também o rei deve vencer a desordem e fazer prevalecer a justiça, razão pela qual tem o dever de dar uma resposta aos peticionários que o procuram.³¹¹

A missão de distribuir justiça, que é confiada aos reis pelos deuses, não se limita, contudo, ao exercício da atividade judicante, mencionada na carta de Mari, mas encontra expressão em muitas outras atividades do rei, como se verá adiante, e pode ser desdobrada em dois aspectos, *kittum* e *mîsharum*, ou seja, o estabelecimento do direito e da equidade, por assim dizer.

O termo *kittum*, derivado do verbo *kânum*, que significa “ser/tornar estável,

sólido”, pode ser traduzido como “verdade, a lealdade, justiça, correção, equilíbrio”, indicando, assim, a responsabilidade do rei pela manutenção da ordem social e o combate às forças do caos por meio da conservação do direito tradicional.³¹²

Já o termo *mîsharum*, derivado de *esherum*, “ser direito, retilíneo”, pode também ser traduzido por “justiça”, mas apresenta uma conotação mais concreta, revelada, por exemplo, na possibilidade de que os súditos recorressem diretamente ao rei quando os demais órgãos de justiça falhassem, ou mesmo, de forma mais acentuada, nos editos de perdão de dívidas, com os quais os reis cancelavam obrigações decorrentes de empréstimos perfeitamente válidos, interferindo, assim, de forma mais ativa na vida social e em normas já estabelecidas. É esse o vocábulo, aliás, do qual se origina um dos mais frequentes

³¹⁰ Tradução feita a partir da língua francesa, em S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., pp. 480-481. Especificamente na parte relacionada ao direito: “*Je t’ai oint de l’huile de ma victoire et nul ne s’est tenu face à toi. Ecoute cette parole de moi: lorsque quelqu’un qui aura un procès en appellera à toi en te disant: “on m’a fait du tort”, tiens-toi debout et rends-lui jugement; réponds lui droitement. Voilà ce que je désire de toi.*” Na tradução em inglês apresentada por M. ROTH, *Law collections* cit., pp. 4-5: “*I (Addu) gave the entire country to (your father) Yal].dun-Lim ... He abandoned me and so I gave the country which I had given to him instead to Samsi-Addu (of Assyria) ... (Later) I restored you to the throne of your father’s house ... Now heed this one matter: When anyone makes an appeal to you for a judgment, saying, “I have been wronged!” you be present and render a judgment*

for him! Respond to him with righteousness! This alone I ask of you.”

³¹¹ *Nouvelles donées* cit., p. 493.

³¹² R. WESTBROOK, *Old Babylonian* cit., p. 364; S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., p. 492; M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 137. Segundo este autor (p. 137, nt. 4), “*No geral, o conceito de kittum aproxima-se bastante da Maat egípcia. À semelhança do que ocorre no Egito, a noção mesopotâmica também é personificada na figura de uma deusa, filha de Shamash, deus da justiça por excelência. É preciso notar que, em contrapartida à responsabilidade régia, a participação de cada indivíduo no ordenamento do mundo implica uma adequação à ética do viver justamente: o desvio de conduta é, assim, facilmente assimilado a um atentado contra a ordem divina e, conseqüentemente, régia.*”

epítetos reais, “rei de justiça” (*shar mîsharim*).³¹³

A ideia de que o estabelecimento do direito e da justiça é uma função divinamente confiada aos reis está presente em vários períodos da história da mesopotâmia. K. SLANSKI, por exemplo, menciona um texto literário do final do Século XIV a.C. que se refere ao rei como o juiz que, como Shamash, descobre a verdade e restaura aqueles que sofreram um dano e anula a escravidão por dívidas do povo da Babilônia.³¹⁴ No período neoassírio, o Hino de Coroação de Assurbanipal (668 a 627 a.C.) expressa o desejo de que a eloquência, o entendimento, a verdade e a justiça sejam dados ao rei, considerando como representante do deus Assur.³¹⁵ No período neobabilônico, são várias as referências ao “rei de justiça”, aos reis que “amam a justiça” e proferem “justas sentenças”, assim como, à necessidade de que o rei seja responsável por um governo justo.³¹⁶

Passa-se, agora, à apresentação do modo como esse mandato ou encargo divinamente confiado aos reis se expressa em algumas fontes de direito cuneiforme e no

desempenho das atividades jurídicas pelas quais o monarca era responsável.

3.2.1. Reflexos do mandato divino dos reis nas fontes de direito cuneiforme

A relação entre a missão divina de estabelecer justiça e a criação de normas jurídicas já se verifica em fontes do período sumério antigo, como as inscrições que relatam as reformas instituídas pelo rei Urukagina, governante de Lagash, por volta de 2350 a.C.

Depois de descrever antigas práticas consideradas como abusos de poder, por parte da família real e seus funcionários contra a população e os sacerdotes, o texto enuncia as diversas medidas tomadas por Urukagina para corrigir tal situação, após ser escolhido como rei pelo deus Ningirsu.

Dentre elas, podem ser mencionadas a redução de taxas, previsões buscando evitar que um trabalhador (*shub lugal*) fosse punido por não vender seus bens a um homem de condição superior, assim como a libertação de pessoas em servidão por dívidas ou condenadas por outros delitos. Após a descrição das reformas empreendidas, o texto

³¹³ M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 137.R. WESTBROOK, *Old Babylonian* cit., p. 364; S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles données* cit., p. 492.

³¹⁴ *Middle Babylonian Period*, in R. WESTBROOK (ed), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 487

³¹⁵ K. RADNER, *Neo-Assyrian Period*, in R. WESTBROOK (ed), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 886.

³¹⁶ J. OELSNER, B. WELLS e C. WUNSCH, *Neo-Babylonian Period*, in R. WESTBROOK (ed), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 915, segundo quem até mesmo reis do período helenístico adotaram o conceito tradicional da monarquia do antigo oriente próximo, como é o caso de Antíoco I, que agindo exatamente como um rei babilônico, ora, segundo uma inscrição, por um governo de justiça (*sharrut mishari*).

afirma que “Urukagina pactuou com o deus Ningirsu que os órfãos e a viúva não fossem entregues ao poderosos.”³¹⁷

Trata-se de um modelo que, após séculos, será retomado nos prólogos das coleções de direito cuneiforme (Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Eshnunna e Hammurabi), em que a ideia de que os reis eram encarregados de uma missão divina se expressa com bastante clareza e se afirma haver um chamado para que os reis responsáveis pela promulgação desses códigos estabelecessem a justiça na terra.³¹⁸

M. MOLINA nota, contudo, que essa forma de legitimação ou elogio do poder real (acontecimentos históricos, utilização de exemplos para mostrar que o rei governava de forma justa) reaparece nas coleções acima referidas com um caráter diverso. Se, em Urukagina, a justiça do rei é demonstrada por meio da promulgação de medidas específicas (pelo exercício de *misharum*, poderíamos

dizer), nos “Códigos” posteriores isso se dava pela manutenção de práticas consuetudinárias, plasmadas em expressões condicionais (se, então...) e estabelecidas de forma quase definitiva em uma coletânea de normas (ou seja, pelo exercício de *kittum*).³¹⁹

No prólogo das leis de Ur-Nammu (2112-2095 a.C.) rei da cidade de Ur e fundador da terceira dinastia, expressa-se a ideia de que o governo da cidade lhe foi confiado pelos deuses e que, nessa qualidade, ele estabeleceu a justiça no reino:

“Naquele tempo, eu, Ur-Nammu, grande guerreiro, senhor da cidade de Ur, rei das terras de Sumer e Acade, pelo poder de Nanna, meu senhor, pelo verdadeiro comando do deus Utu, estabeleci a justiça na terra.

(...)

*Eu eliminei a inimizade, a violência e os gritos por justiça. Eu estabeleci a justiça na terra.”*³²⁰

³¹⁷ M. MOLINA, *Las “reformas” de Urukagina*, in *Antigüedad y Cristianismo* 12 (1995), pp. 51-52. O autor (p. 66) afirma que as “reformas” de Urukagina têm um precedente em ações do rei Entemena, que proclamara a libertação de escravos por dívidas, “devolvendo o filho à mãe e a mãe ao filho”, mas destaca a diferença entre os textos de Entemena e Urukagina: enquanto o primeiro tratava o tema da libertação dos devedores de forma secundária, tendo como foco, na verdade, a atividade do rei como construtor, Urukagina usa a construção de templos e canais como pretexto para descrever reformas cuja finalidade é atestar sua qualidade de rei justo. Sobre os decretos de Urukagina e Entemena, confira-se, ainda, C. WILCKE, *Early Dynastic and Sargonic Periods*, in R. WESTBROOK (ed.), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 142-143.

³¹⁸ H. FRANKFORT, *Kingship* cit., p. 239, afirma que tal ideia se encontra ainda muitos séculos adiante, em uma inscrição de Ciro, rei da Pérsia, com os seguintes dizeres: “(Marduk) reviewed the totality of the lands, and having seen them, he searched for a just king after his own heart, whom he could guide the hand. He pronounced his name ‘Cyrus of Anshan’ and he signified his name for kingship over all.”

³¹⁹ *Las “reformas”* cit., pp. 66-67.

³²⁰ Tradução a partir do inglês, de M. ROTH, *Law Collections* cit., pp. 15 e 17: “[At that time, (1)]. Ur-Namma, [mighty warrior, lord of the city of Ur, king of the lands of Sumer and] Akkad, [by the might of the god Nanna, my lord, [by the true command of the god Utu(?)], I established [justice in the land(?)]. (...) I eliminated enmity, violence, and cries for justice. I established justice in the land.”

A missão divina do rei para estabelecer justiça é afirmada, posteriormente, no prólogo das Leis de Lipit-Ishtar (rei de Isin entre 1934 e 1924 a.C.), coleção mais antiga do período paleobabilônico:

*“Quando Anu e Enlil, chamaram Lipit-Ishtar, o pastor sábio cujo nome fora pronunciado por Nunamnir, para o principado na terra a fim de estabelecer a justiça na terra, banir as reclamações, afastar a inimizade e a rebelião pela força das armas e para trazer o bem-estar aos sumérios e acádios, então eu Lipit-Ishtar, o humilde pastor de Nippur, o valente fazendeiro de Ur, que não abandona Eridu, o hábil senhor de Erech, rei de Isin, rei de Sumer e de Acade, que sou digno diante do coração de Inanna, estabeleci a justiça em Sumer e Acade de acordo com a palavra de Enlil.”*³²¹

Nas leis de Eshnunna (1825-1787), por sua vez, a fórmula introdutória ou de datação, que não é verdadeiramente um prólogo como os de Lipit-Ishtar e Hammurabi, afirma que “[por um

*irrevogável decreto] de Enlil, Nin-Azu chamou [Daduša?] para a realeza de Ešnunna”*³²²

Já no prólogo do Código de Hammurabi, a ideia de que o rei foi chamado pelos deuses para estabelecer a justiça, se expressa com grande clareza:

“Quando o sublime Anum, rei dos Anunnaku, (e) Enlil, o senhor de céu e da terra, aquele que determina o destino do país, assinalaram a Marduk, filho primogênito de Ea, a dignidade de Enlil sobre todos os homens, (quando) eles os glorificaram entre os Igu, (quando) eles pronunciaram o nome sublime de Babel (e) a fizeram poderosa no universo, (quando) estabeleceram para ele em seu meio uma realeza eterna, cujos fundamentos são firmes como o céu e a terra, naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome, para alegrar os homens, Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o sol, levantar-se

³²¹ Tradução a partir do inglês, de S. N. KRAMER, in J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ª ed, Princeton, Princeton University, 1969, p. 159: “when Anu (and) Enlil had called Lipit-Ishtar—Lipit-Ishtar, the wise shepherd whose name had been pronounced by Nunamnir—to the principship of the land in order to establish justice in the land, to banish complaints, to turn back enmity and rebellion by the force of arms, (and) to bring well-being to the Sumerians and Akkadians, then I, Lipit-Ishtar, the humble shepherd of Nippur, the stalwart farmer of Ur, who abandons not Eridu, the suitable lord of Erech, [king] of I[sin], [kin]g of Sum[er and Akkad], who am f[it] for the heart of Inanna, [established [jus]tice in [Su]mer

and Akkad in accordance with the word of Enlil.”. M. ROTH, *Law Collections* cit., p. 23, relata o costume de datação envolvendo os “nomes de anos”, afirmações formulares relembando eventos importantes ocorridos no ano anterior e, assim, utilizados para identificar aquele ano em documentos posteriores, e destaca que um dos nomes de ano do reinado de Lipit-Ishtar poderia conter uma referência à confecção da estela em que as leis estão registradas, porque se alude ao “ano em que Lipit-Ishtar estabeleceu a justiça nas terras de Sumer e Acade”, destacando que a inclusão de tal informação em um nome de ano é a indicação da importância da justiça como uma responsabilidade real.

³²² E. BOUZON, *Uma coleção* cit., p. 59.

*sobre os cabeças-pretas [seres humanos] e iluminar o país.*³²³

Na sequência do prólogo, Hammurabi afirma ser o “pastor, chamado por Enlil”, e enumera suas diversas realizações, que podem indicar uma concepção ideal das tarefas de que um bom rei se encarrega e que realiza com sucesso, como, dentre outras, acumular opulência e prosperidade, guardar as cidades, estar a serviço dos deuses (da É.SAG.ILA, complexo de edifícios que formava o templo de Marduk), obedecer a Shamash, trazer o suprimento de água à cidade, ser “o prudente administrador, aquele que atingiu a fonte da sabedoria”.³²⁴

E grande ênfase é dada mais uma vez à missão de realizar a justiça, no final do prólogo, ao dizer-se que, “quando o deus Marduk encarregou-me de fazer justiça aos povos, de ensinar o bom caminho ao país, eu estabeleci a verdade e o direito na linguagem do país, eu promovi o bem-estar do povo.”³²⁵ Justamente após tal afirmação é que tem início a sequência de normas casuísticas que compõem o Código de Hammurabi, como uma espécie de demonstração do cumprimento do dever de promover a justiça.

³²³ Tradução de E. BOUZON, *O Código de Hammurabi*, 74ª ed., Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 39-40.

³²⁴ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 44.

Também no epílogo, ele afirma ter cumprido seu encargo divino, da seguinte forma:

*“Eu (sou) Hammurabi, o rei perfeito. Para com os cabeças-pretas, que Enlil me deu de presente e dos quais Marduk me deu o pastoreio, não fui negligente, nem deixei cair os braços; eu lhes procurei sempre lugares de paz, resolvi dificuldades graves, fiz-lhes aparecer a luz. Com a arma poderosa que Zababa e Istar me outorgaram, com a sabedoria que Ea me destinou, com a habilidade que Marduk me deu, aniquilei os inimigos em cima e em baixo, acabei com as lutas, promovi o bem-estar do país. Eu fiz os povos dos lugarejos habitar em verdes prados, ninguém os atormentará. Os grandes deuses chamaram-me, eu sou o pastor salvador, cujo cetro é reto, minha sombra benéfica está estendida sobre minha cidade. Eu encerrei em meu seio os povos do país de Sumer e Acade, sob minha divindade protetora eles prosperaram, eu sempre os governei em paz, em minha sabedoria eu os abriguei.”*³²⁶

Ainda sobre a finalidade alegada por Hammurabi, mantendo uma tradição que remonta a Urukagina e sua missão de proteger os fracos contra os fortes, o epílogo contém a afirmação de que:

“para que o forte não oprima o fraco, para fazer justiça ao órfão e à viúva, para proclamar o direito do país em Babel, a cidade cuja cabeça An e Enlil levantaram, na

³²⁵ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 45.

³²⁶ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 222.

*Esagila, o templo cujos fundamentos são tão firmes como o céu e a terra, para proclamar as leis do país, para fazer direito aos oprimidos, escrevi minhas preciosas palavras em minha estela e coloquei-a diante de minha estátua de rei da justiça.*³²⁷

No epílogo encontram-se também elementos mais expressos em relação ao desejo de que o Código fosse efetivamente uma referência de justiça para as gerações futuras, como na seguinte passagem:

“Por ordem de Šamaš, o grande juiz do céu e da terra, possa minha justiça manifestar-se no país, pela palavra de Marduk, meu Senhor, possam meus estatutos não ter opositor, possa o meu nome ser pronunciado para sempre com honra na Esagila que eu amo.”³²⁸

No conselho aos súditos:

*“Que o homem oprimido, que está implicado em um processo venha diante da minha estátua de rei da justiça, leia, atentamente, a minha estela escrita e ouça minhas palavras preciosas. Que minha estela resolva sua questão, ele veja o seu direito, o seu coração se dilate!”*³²⁹

E também aos futuros reis:

“Que nos dias futuros, para sempre, um rei que surgir no país observe as palavras de justiça que escrevi em minha estela, que

*ele não mude a lei do país que eu promulguei, as sentenças do país que eu decidi, que ele não altere os meus estatutos! Se esse homem tem inteligência e é capaz de dirigir em paz o seu país, que atenda para as palavras que escrevi em minha estela, e que a estela lhe mostre o caminho, a direção, a lei do país que eu promulguei e as sentenças do país que eu decidi, que ele dirija na justiça os cabeças-pretas, que ele promulgue o seu direito, que ele proclame as suas sentenças, que ele assegure o bem-estar de seu povo. (...) Se esse homem respeitar as minhas palavras que escrevi em minha estela, não rescindir a minha lei, não revogar minhas palavras e não alterar os meus estatutos, esse homem (será) como eu um rei de justiça. Que Šamaš alongue o seu cetro, que ele apascente o seu povo na justiça.”*³³⁰

A essa recomendação se segue um conjunto de maldições para aqueles reis que não seguirem as palavras da estela,³³¹ o que parece ser feito no intuito de assegurar o seu cumprimento futuro sob a ameaça da sanção divina, nada desprezível num contexto histórico em que a religião tinha certamente um grande peso sobre a atuação dos homens.

A própria iconografia da estela em que foi registrado o Código de Hammurabi evidencia a ideia de que o rei é um representante dos deuses ao estabelecer o direito e a justiça, uma vez que, no topo do

³²⁷ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 222.

³²⁸ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 223.

³²⁹ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 223.

³³⁰ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., pp. 223-224.

³³¹ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., pp. 224-227,

pilar de diorito que contém as normas redigidas por Hammurabi, há uma imagem de Shamash, deus da justiça (ou Marduk, conforme a interpretação), assentado em seu trono, e diante dele, em pé, o rei Hammurabi. Não há um consenso sobre a interpretação precisa da cena, se Shamash está ditando as leis para Hammurabi, se este está oferecendo a Shamash ou se o rei está recebendo o cetro e o anel que são emblemas da construção de templos e da soberania. Mas o fato é que “a mensagem comunicada até mesmo ao iletrado deve ter sido clara: o rei Hammurabi e o deus da justiça, Shamash, juntos, protegem o povo da Babilônia.”³³²

Se as fontes de direito cuneiforme, sobretudo os prólogos e epílogos das coletâneas acima referidas, evidenciam que o

estabelecimento do direito e da justiça era considerado uma tarefa confiada aos reis pelos deuses, resta indagar sobre as formas pelas quais os monarcas a punham em prática.³³³

3.2.2. As formas de implementação do mandato divino

3.2.2.1. A redação de “códigos”

Segundo R. WESTBROOK, a própria redação de um corpo de leis por Hammurabi pode ser considerada uma tentativa de o rei demonstrar que havia cumprido esse mandato, ao estabelecer a equidade na terra, destruir os maus e evitar que os mais fortes oprimissem os mais fracos.³³⁴

³³² M. ROTH, *Law Collections* cit., p. 74: “the iconographie message it communicated to even the illiterate must have been clear: King Hammurabi and the god of justice Shamash together protect the people of Babylonia.”

³³³ Segundo M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 141, “Mesmo as intervenções mais mundanas na vida social, como os editos *misharum*, só são concebíveis como um desdobramento da ação do monarca como garantia da ordem cósmica, particularmente no sentido de restaurá-la. Embora o rei mesopotâmico tenha um papel fundamental na manutenção do bom curso do universo, este não se origina nele e o excede. A eficácia e a legitimidade da lei régia fundamentam-se no fato de que ela é a tradução jurídica da vontade divina. Esta, por sua vez, não deixa de corresponder, ao menos parcialmente, ao anseio da sociedade em relação ao papel a ser exercido pelo soberano.” No entanto, pode-se destacar, como faz F. CRÜSEMANN, *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 2012, pp. 31-32, que, embora a Torá e as coleções de direito cuneiforme apresentem várias semelhanças de conteúdo, a autocompreensão

quanto à origem das normas é diversa. Enquanto a Torá foi comunicada por YHWH a Moisés no Sinai, tratando-se, portanto, de leis divinas comunicadas por meio de uma figura humana em tempos antigos, os prólogos e epílogos dos livros leis do antigo oriente revelam que se trata da obra de reis humanos, como, por exemplo, as justas sentenças (*dinat misharim*) que Hammurabi proferiu e compilou. Ainda que os monarcas cumpram um encargo divinamente concedido ao estabelecer o direito e a justiça, como já se viu, “as leis concretas e sua literalidade de modo algum chegaram ao rei através de revelação divina. Não se trata de leis divinas, mas de instituições reais. Isso vale para todas as formulações em particular e é destacado com sempre maior consciência. A “ordem correta”, que transparece nessas leis e sua codificação através do rei, não remonta diretamente ao poder dos deuses e também não está submissa ao poderio e à arbitrariedade deles, mas é a instituição real que confere um caráter coercitivo às leis.” (p. 32). Sob um certo ponto de vista, são normas “seculares” (p. 24).

³³⁴ *Olb Babylonian* cit., p. 364.

Quando, em 1902, V. SCHEIL, responsável por decifrar a escrita contida na estela que contém as leis de Hammurabi, publicou sua tradução, classificou a obra como um Código de Leis, o que estabeleceu uma espécie de precedente seguido pelos historiadores do direito, como é o caso de P. KOSCHAKER, para quem as prescrições contidas na estela eram leis e representavam uma codificação e reforma do direito vigente.³³⁵

No entanto, assim como ocorre com as demais coleções de direito cuneiforme conhecidas, não se pode classificar a estela de Hammurabi como um verdadeiro código na acepção moderna do termo, já que contém apenas um pequeno número de disposições sobre questões bastante específicas, deixando de fora vários temas que certamente conheciam algum tipo de regulamentação, não sendo uma exposição sistemática e completa do direito ou de uma parte deste, o que parece ser um fenômeno bastante recente na história.³³⁶

Além disso, não parece que tais “Códigos” consistissem em inovações do

direito vigente, mas sim em compilações das regras existentes, as quais, aliás, não se pode qualificar necessariamente como leis, mas, como diz o próprio epílogo do Código de Hammurabi, *dinat misharim*, julgamentos justos e exemplares proferidos pelo rei, posteriormente formulados pelos escribas em proposições gerais a meio caminho entre o concreto e o abstrato e compilados em listas (assim como ocorria com outros ramos do saber, como as coleções de presságios) segundo uma ordenação por temas e associação de ideias, mais do que um plano sistemático propriamente dito.³³⁷

Deve-se destacar, no entanto, que o Código de Hammurabi é mais que uma mera recolha de decisões judiciais proferidas pelo rei, uma vez que muitas das disposições ali contidas se originam de coleções de direito cuneiforme mais antigas, nas quais os escribas se inspiram,³³⁸ assim como das variações elaboradas pelos próprios escribas a partir do caso original.³³⁹

O fato de que o Código de Hammurabi e os demais “códigos” de direito cuneiforme conhecidos são obras das escolas

³³⁵ E. BOUZON, *Origem e natureza das coleções do direito cuneiforme*, in *Revista Justiça e História* v.2. n.3 (2002), p. 12; *O Código de Hammurabi*, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1987, p. 24.

³³⁶ J. GILISSEN, *Introdução* cit., p. 61; E. BOUZON, *O código de Hammurabi* cit., p. 25, e *Origem e natureza* cit., p. 12.

³³⁷ J. GILISSEN, *Introdução* cit., p. 61; R. WESTBROOK, *Introduction* cit., p. 18; E. BOUZON, *Origem e natureza* cit., pp. 14-15.

³³⁸ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 27. No mesmo sentido, D. CHARPIN, *Le statut des “codes de lois” des souverains babyloniens*, in P. SINEUX (ed.), *Le législateur et la loi dans l’Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé*, Caen, 2005, p. 94, que menciona o exemplo do §180 do Código de Hammurabi, segundo ele, inspirado no § 22 das Leis de Lipit Ishtar.

³³⁹ D. CHARPIN, *Le statut* cit., pp. 9708, que cita como exemplo de variações sobre o mesmo caso os §§ 17-20 do CH; E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 28, nt. 80.

de escribas, a partir de uma coletânea de “jurisprudência”, levou alguns autores a lhes atribuir o caráter de um mero exercício escolástico e intelectual, negando-lhe até mesmo seu valor normativo.³⁴⁰

Essa negativa se baseia, além do caráter literário da obra, também no fato de que não há indícios de sua aplicação na prática jurídica, conhecida por meio de milhares de documentos encontrados, mas nos quais não há referência ao conteúdo do código.³⁴¹ Outro argumento viria do caráter propagandístico de tais códigos, já que, para alguns, a forma monumental em que foi encontrada a estela, demonstraria que o Código de Hammurabi (como o prólogo e o epílogo deixariam claro) se insere no gênero das inscrições reais destinadas a fazer a apologia do rei e indicar à opinião pública que

ele havia cumprido seu mandato divino de forma completa. Segundo essa visão, a coleção serviria no máximo como um guia ou ideal em que os juízes se espelhariam, sem força vinculante.³⁴²

Em favor da “vigência” do Código de Hammurabi, contudo, pode-se argumentar, em primeiro lugar, que o fato de ser ele um fruto da elaboração dos escribas, a partir das decisões tomadas pelo rei e dos casos tradicionais de direito costumeiro, não impede que Hammurabi tenha se valido desse trabalho para estabelecer um padrão a ser seguido por juízes, pelos reis futuros e pelos próprios particulares, como demonstram as passagens do prólogo e do epílogo citadas no item anterior.³⁴³

Além disso, segundo D. CHARPIN, não há por que duvidar que Hammurabi

³⁴⁰ S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., p. 494.

³⁴¹ S. J. CLAASSENS, *The so-called “Mesopotamian law codes”. What's in a name?*, in *Journal for Semitics* 19/2 (2010), p. 467; R. WESTBROOK, *Introduction* cit. p. 19, para quem o argumento do silêncio, que deve ser normalmente visto com cautela, é forte nesse caso, tendo em vista o contraste com evidências da mesma época relativas à aplicação de atos legislativos conhecidos, como os decretos reais. Segundo ele, no entanto, esse silêncio vale somente para o segundo e terceiro milênios a.C., pois a partir do século VII a.C. em diante, há uma mudança na forma com que as fontes se referem aos códigos.

³⁴² R. WESTBROOK, *Introduction* cit., pp. 18-19, E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit. p. 28, para quem é difícil “atribuir a uma composição com tais características a função de norma válida para todas as regiões do reino de Hammurabi.”, e S. J. CLAASSENS, *The so-called* cit., p. 469 e ss., com indicação dos autores proponentes dessa teoria. Segundo D. CHARPIN, *Le statut* cit., p.

101, a ideia de que o intuito era meramente propagandístico se apoia na dificuldade de consulta ao Código de Hammurabi, em razão da disposição do texto na estela de Susa, em que não há subdivisões e até mesmo o prólogo e epílogo não são explicitamente separados das leis.

³⁴³ A. R. DOS SANTOS, *Social order in Mesopotamia*, in *Cadmo. Revista de História Antiga* 18 (2008), p. 36, afirma que o Código expressa uma visão do monarca ideal, pois, ainda que seja o fruto do trabalho da ciência jurídica, mais do que um ato legislativo puro e simples, “*it is also the expression of a political ideal where that justice should occupy the first place. In the «code» the king, in its prologue and in its epilogue, wanted to teach the practice of justice.*” Para J-L SKA, *O direito de Israel no Antigo Testamento*, in F. MIES (org.), *Bíblia e direito: o espírito das leis*, São Paulo, Loyola, 2006, p. 33, “os códigos entram nos “arquivos” ou bibliotecas reais porque testemunham a vontade dos soberanos em fazer obra de justiça orgânica e durável.”

efetivamente desejasse que seu “código” se difundisse e fosse consultado (apesar da dificuldade já mencionada), intenção essa inferida a partir da existência de outros fragmentos de pedra do código, o qual seria como que um meio de se ter acesso a um rei justo, impossibilitado de estar presente a todo momento nos territórios dominados.³⁴⁴

O mesmo autor aduz ainda, em favor da normatividade do código, a existência de referências a ele em diversas cartas reais, inclusive uma de autoria do sucessor de Hammurabi, Samsu-Iluna, em que se veria a aplicação do § 273 do Código. Além disso, afirma que, embora os exemplos de aplicação expressa sejam raros, o mesmo acontece com os editos reais, indiscutivelmente tidos como fonte de direito, o que mitigaria de certa forma a força do argumento do silêncio mencionado acima, inclusive quando se realiza a comparação com o fenômeno da adivinhação: assim como os juízes não citam o código ao decidir, os adivinhos jamais citam alguma recolha de presságios, o que não significa que não recorressem a ela para decidir.³⁴⁵

Por fim, pode-se argumentar que o inegável intuito propagandístico das coleções

de direito cuneiforme (Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Eshnunna e Hammurabi) não exclui seu valor normativo, não havendo razões para optar por apenas um aspecto da realidade na interpretação do fenômeno histórico.

Mas a afirmação de que tais códigos tinham autoridade como fonte de direito e ostentavam certa força normativa não significa dizer que eram “aplicados” da mesma forma com que hoje aplicamos uma lei.

R. WESTBROOK,³⁴⁶ tratando da questão da autoridade das coleções de direito cuneiforme, oferece uma visão mais refinada sobre a forma como elas atuavam no raciocínio dos “aplicadores” do direito. Segundo ele, ao contrário do que ocorria na Grécia ou em Roma, os responsáveis pelo direito (juízes, oficiais do rei ou mesmo as partes) não raciocinavam a partir da leitura de uma fonte normativa expressa como fazemos hoje.³⁴⁷

Eles não se engajavam na interpretação das palavras de um texto, pois este não era visto nem como algo autônomo em relação à vontade do rei nem como algo exaustivo, fosse ele um contrato, um decreto ou uma coleção de regras jurídicas como o

³⁴⁴ *Le statut cit.*, p. 101. Para o autor, “*l’étendue des territoires conquis par Hammu-rabi à la fin de son règne ne lui permettait plus d’être accessible en personne: c’est alors qu’il eut recours à l’écrit pour continuer de remplir le devoir de justice que les dieux lui avaient confié*”, dever esse que era comum aos reis mesopotâmicos.

³⁴⁵ D. CHARPIN, *Le statut cit.*, pp. 104-105.

³⁴⁶ *Introduction cit.*, pp. 19-20.

³⁴⁷ Cabe salientar que, mesmo em Roma, o raciocínio jurídico apresenta conotações mais elaboradas do que a simples referência a um texto escrito.

Código de Hammurabi. Isso se dava segundo o autor, porque à “ciência” mesopotâmica faltavam dois fatores vitais: a definição de conceitos abstratos e a categorização vertical. Ela era, na verdade, uma “ciência de listas”, a concatenação de exemplos intermináveis agrupados sugestivamente, mas incapaz de dar um retrato exaustivo do tema, o que explica a natureza casuística dos códigos.

Assim sendo, do mesmo modo que o código não era exaustivo, nenhum texto em particular poderia ser uma declaração completa de uma regra, mesmo se tivesse a forma de uma ordem peremptória, pois o modo de pensar era por meio de exemplos e não por princípios. E, sem a definição de seus termos, a aplicação de uma regra era feita de forma aproximada, por analogias e inferências, ou associações de caráter mais fraco.

Nesse contexto, e como a maioria do direito ainda era de origem costumeira, a importância dos “códigos” era a de intelectualizar essa massa amorfa de regras, objetivando a experiência na forma de casos individuais, cujo escopo podia ser ampliado por analogia. Assim, criavam uma massa de

paradigmas que, compilados em sequência, poderiam, se não expressar, ao menos sugerir certos princípios jurídicos subjacentes. Os códigos, portanto, não davam às cortes um texto a ser interpretado, mas uma fonte de sabedoria a ser explorada.³⁴⁸ Não se sabe se eram apresentados diretamente aos juízes nos casos concretos ou se os influenciavam indiretamente como parte do conhecimento que se esperava de pessoas cultas, mas, como quer que fosse, “eles ofereciam às cortes de seu tempo e aos governantes um meio termo entre um senso vago de justiça e regras mecânicas.”³⁴⁹

O que o autor parece afirmar não é que tais coleções não tivessem autoridade alguma como fonte de direito, mas apenas que sua utilização se dava segundo uma lógica diversa da interpretação semântica ou mesmo da subsunção, surgindo suas disposições como *exempla* em que os juízes se baseariam para decidir.

Assim, com a compilação de tais regras, ao rememorar as boas soluções passadas e estabelecer um padrão de norma justa com a qual os “aplicadores” poderiam raciocinar, os reis mesopotâmicos

³⁴⁸ E. BOUZON, *O Código de Hammurabi* cit., p. 28, afirma que o Código tem um valor paradigmático, moral, pondo-se como exemplo de sentenças justas para o cidadão e para os futuros reis.

³⁴⁹ R. WESTBROOK, *Introduction* cit., pp. 21-22: “they offered contemporary courts and rulers a middle ground between a vague sense of justice and mechanical rules.” Também D. C. MOROLLI, *Note sul “diritto” nel Vicino Oriente Antico*,

ovvero I “Codici” mesopotamici tra “fragmenta iuris” e “ordenamento”, in *Iura Orientalia* I/1 (2005), p. 60, ressalta o fato de que as disposições contidas na estela de Hammurabi eram uma referência para a prática do direito, mas eram “aplicadas” de um modo diferente do atual. A mesma ideia é apresentada por S. DÉMARE-LAFONT, *La valeur de la loi dans les droits cuneiformes*, in *Archives de philosophie du droit* 32 (1987), pp. 335-346.

contribuíam para o estabelecimento do binômio *kittum/mîsharum*, ainda que não fosse este o único meio pelo qual atuavam, como se verá a seguir.

3.2.2.2. A atividade judicante

Como demonstra o texto da Carta de Mari, endereçada ao rei Zimrí-Lîm, antes mencionada, a missão divina de promover a justiça era cumprida pelos reis também em sua atividade judicante, que exerciam diretamente ou por meio dos oficiais enviados às diversas partes do reino. Na qualidade de juiz, o rei constituía o tribunal mais elevado, onde, tomando assento sozinho, podia julgar casos em primeira instância ou em grau de “apelação”, tratando dos casos que lhe chegassem de três maneiras: a) julgando sozinho; b) decidindo a questão de direito e remetendo o caso à corte

local para apreciação dos fatos; c) remetendo o caso como um todo para a corte local.³⁵⁰

Nas Leis de Eshnunna, casos punidos potencialmente com a pena de morte eram reservados ao rei.³⁵¹ O adultério era tido de certa forma como competência do rei no Código de Hammurabi,³⁵² cujas cartas o mostram lidando até mesmo com casos menores, como disputas entre particulares (propriedade e contrato), sem que se saiba exatamente com base em que ele avocava tais processos, se pela dificuldade do assunto, o status das partes ou a presença de um interesse do monarca.³⁵³

Segundo H. HU, contudo, os prólogos e epílogos mostram que a administração da justiça não se limitava à justiça efetivada em tribunais, mas se estendia a toda e qualquer esfera da administração do reino. E o intuito do rei em participar dessas várias esferas fica claro na correspondência de Hammurabi, que demonstra como ele

³⁵⁰ H. HU, *Codes cit.*, p. 84, e R. WESTBROOK, *Old Babylonian cit.*, pp. 366-367, que ressalta a inexistência de uma hierarquia estabelecida de cortes ou mesmo um sistema formal de apelação, sendo certo que as partes insatisfeitas recorriam ao rei por meio de petições, que versavam não somente sobre casos litigiosos, mas também sobre abusos de autoridade por parte dos oficiais do rei. Sobre o exercício da judicatura pelo rei mesopotâmico, confira-se S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées cit.*, pp. 497-500 e, da mesma autora, *Le juge biblique cit.*, p. 29.

³⁵¹ § 48. “Além disso: em uma causa (que implique a aplicação de uma compensação) de 1/3 de mina até uma mina de prata, os juízes julgarão a causa. Mas um processo de vida (pertence) ao rei.” Tradução de E. BOUZON, *Uma coleção cit.*, p. 149.

³⁵² § 129. “Se a esposa de uma awilum foi surpreendida dormindo com um outro homem,

eles os amarrarão e os lançarão n’água. Se o esposo deixa viver sua esposa, o rei, também, deixará viver seu servo.” Tradução de E. BOUZON, *O Código cit.*, p. 139.

³⁵³ R. WESTBROOK, *Old Babylonian cit.*, p. 367. Para H. HU, *Codes cit.*, p. 84, as cartas de Hammurabi mostram que as afirmações contidas no prólogo não são mera retórica, mas refletem um projeto verdadeiro de exercício do poder real: “Admittedly, the king’s diligent participation in state administration could have resulted in the establishment and improvement of a judicial system on the one hand, and in the enhancement of the quantity and function of written law on the other. The encouragement to seek relevant laws for just protection in the epilogue might have genuinely expressed the intention of the king for the codification.”

buscou criar uma rede eficiente de administração: no nível nacional, recrutou oficiais para lidar com casos mais sérios e fiscalizar a administração local, evitando a corrupção judicial; no nível local, designava juízes para as cidades e assim, subtraía aos templos o exercício da jurisdição, num processo de centralização e “secularização”. Também outros reis da Mesopotâmia demonstraram esse mesmo nível de participação na administração, o que indica que o desempenho da função judicial era tido como um traço característico do poder real.³⁵⁴

3.2.2.3. Os editos de remissão de dívidas

Seguindo um costume que remonta ao início do período dinástico (como se viu com as “reformas” de Urukagina), os reis babilônicos promulgavam editos de “justiça” ou “equidade” (*misharum*) no início de seu reinado e em intervalos regulares, efetuando a remissão de dívidas e outras obrigações,

assim como a reversão de terras para seus proprietários originais.³⁵⁵

Um destes é o Edito de Ammisaduqa, décimo rei da dinastia de Hammurabi (1646-1626), no qual, como uma espécie de resumo das medidas tomadas, faz-se referência, dentro da longa tradição da monarquia mesopotâmica, ao comissionamento divino para o estabelecimento da justiça:

“Ammisaduqa, o rei, após Enlil ter magnificado seu nobre senhorio, como Shamash, levantou-se com prontidão em seu país e instituiu justiça para todo seu povo (ano 1 de Ammisaduqa) – porque o rei invocou *mîsharum* (a equidade) para a terra.”³⁵⁶

Como se percebe, portanto, também para medidas concretas e tendentes a derogar normas gerais e restabelecer o equilíbrio das relações sociais, era invocado o papel do rei como representante dos deuses em sua missão de promover a equidade (*mîsharum*), na terra dos viventes.

³⁵⁴ *Codes* cit., pp. 82-84. Sobre a correspondência de Hammurabi com seus subordinados, confira-se E. BOUZON, *As Cartas de Hammurabi*, Petrópolis, Vozes, 1986. Sobre um “rescrito” de Samsu-Iluna, sucessor de Hammurabi, veja-se S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., pp. 494-496.

³⁵⁵ J. J. FINKELSTEIN, *The Edict of Ammisaduqa*, in J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ª ed, Princeton, Princeton University, 1969, p. 526; S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., p. 492. Para uma descrição detalhada do contexto econômico-social e do conteúdo de tais editos ou

decretos, veja-se, M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 138, que alerta, ainda, para o perigo de projetar em tais medidas algum conceito moderno de “justiça social”, uma vez que a equidade ali promovida deve ser entendida nos termos da própria cultura mesopotâmica (p. 139).
³⁵⁶ Tradução a partir do inglês, de J. J. FINKELSTEIN, *The Edict* cit., p. 526: “*Ammisaduqa the king, Enlil having magnified his noble lordship, like Shamash (Text A) he rose forth in steadfastness over his country, and instituted justice for the whole of his people (= year 1 of Ammisaduqa) - because the king has invoked the misharum for the land.*”

3.3. A missão divina dos reis como fator de limitação do poder monárquico

Se, por um lado, havia contrapesos ao poder monárquico por parte das elites palacianas e urbanas, ou das estruturas comunais, como assembleias e conselhos das cidades,³⁵⁷ também a influência religiosa na concepção da monarquia, que se apresentou até aqui, pode ser considerada, de algum modo, como uma limitação a esse poder.

R. WESTBROOK afirma que o rei não era um monarca absoluto e, embora não respondesse a nenhum tribunal humano, estava sujeito ao julgamento dos deuses. Assim é que, se falhasse em cumprir o mandato que lhe fora dado por eles, poderia ocorrer punição divina, não somente na pessoa do rei, mas também sobre todo seu reino. Além desse julgamento divino, um mau comportamento do rei poderia legitimar, retrospectivamente, a rebelião ou usurpação do trono.³⁵⁸

Além disso, como adverte M. REDE, a própria concepção do rei como alguém

encarregado pelos deuses da missão de estabelecer justiça, no duplo aspecto de *kittum* e *mîsharum*, de manutenção da ordem e realização da equidade ou restabelecimento do equilíbrio das relações sociais, por meio de medidas pontuais como remissões de dívidas, não confere ao monarca apenas prerrogativas, mas obrigações e, assim, pode funcionar como um limite ao exercício de sua autoridade.

Ou seja, o rei é comissionado para uma missão específica e, de certo modo, tal encargo de estabelecer justiça implica limites à sua atuação, dentro dos quais ele é reconhecido pela comunidade como autoridade legítima. E, embora não se possa descartar a existência de relações reais de opressão,³⁵⁹ “a imagem do “rei de justiça” não pode ser reduzida a um mecanismo de escamoteação, de mascaramento das tiranias do poder”, correspondendo, “ao menos parcialmente, ao anseio da sociedade em relação ao papel a ser exercido pelo soberano”,³⁶⁰ com base no qual ele é julgado, ainda que apenas moralmente.

³⁵⁷ M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., p. 135; S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., p. 477, segundo quem a hipótese de uma monarquia absoluta, comumente associada a um poder abusivo e opressivo, deve ser reconsiderada à luz do papel exercido pelas assembleias populares das cidades, sobretudo a dos anciãos, que funciona como contrapeso à autoridade do rei e exerce o poder durante a vacância do trono.

³⁵⁸ *Introduction* cit., p. 26.

³⁵⁹ Esta é a ênfase de C. ZACCAGNINI, *Sacred and Human Components in Ancient Near Eastern Law*, in *History of Religions* 33 (1994), pp. 265-286, para quem o “bom pastor” é, muitas vezes,

o responsável pela situação de penúria em que o povo se encontra, sendo a imagem do rei de justiça mais uma construção ideológica palaciana, uma superestrutura utilizada para evitar convulsões sociais.

³⁶⁰ M. REDE, *O “rei de justiça”* cit., pp. 140-141. S. DÉMARE-LAFONT, *Nouvelles donées* cit., pp. 489-490, comentando o texto da carta de Mari já mencionado, em que se afirma que o rei foi ungido por Addu, destaca que essa concepção não era mera propaganda oficial, já que se tratava de uma carta enviada ao rei e não de um texto oficial redigido para fins propagandísticos.

CONCLUSÃO

A análise da relação entre a religião e a monarquia na mesopotâmia, assim como sua expressão nas fontes de direito cuneiforme, revela uma imagem do poder monárquico bastante nuançada, em que o rei é tido não como um déspota ou monarca absoluto, mas como um ser humano escolhido pelos deuses para uma missão dotada de grande responsabilidade, estabelecer o direito e a justiça na terra.

Para o desempenho desse encargo, o rei se vale de diversos mecanismos, desde a compilação de normas jurídicas em forma casuística, até o exercício da atividade judicante, diretamente ou por meio de terceiro, ou a promulgação de editos de remissão de dívidas, apresentando-se como o “rei de justiça” que restabelece o equilíbrio e traz libertação e paz a seu povo.

Com base nesse encargo divino é que o rei é legitimado, mas também julgado, não apenas pelo povo, que projeta nele seus anseios de justiça, mas, segundo a compreensão presente nos textos, pelos próprios deuses que o comissionaram.

Ainda que se possa dizer que se trata da autocompreensão derivada do próprio palácio em suas proclamações propagandísticas, não se pode descartar, como se viu, a existência de uma aceitação

social dessa imagem e desse papel do monarca como “rei de justiça”.

A origem divina da monarquia, assim, não confere ao monarca apenas direitos ou prerrogativas, mas também deveres, demonstrando que a interação entre o elemento religioso e jurídico pode funcionar não apenas como eco legitimador das escolhas do soberano, mas também como instância crítica do poder.

BIBLIOGRAFIA

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, e PASQUINO, Gianfranco, *Dicionário de Política I*, 11ª ed., Brasília, UNB, 1998.

BOUZON, Emanuel, *As Cartas de Hammurabi*, Petrópolis, Vozes, 1986.

_____, *O Código de Hammurabi*, 74ª ed., Petrópolis, Vozes, 1999.

_____, *Origem e natureza das coleções do direito cuneiforme*, in *Revista Justiça e História* v.2. n.3 (2002), pp. 1-31.

_____, *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano: leis do Reino de Ešnunna. Introdução. Texto cuneiforme em transcrição. Tradução do original cuneiforme e Comentários*, Petrópolis, Vozes, 2001.

CHARPIN, Dominique, *Le statut des “codes de lois” des souverains babyloniens*, in SINEUX, Pierre (ed.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé*, Caen, 2005, pp. 93-108.

CLAASSENS, Susandra J., *The so-called “Mesopotamian law codes”*. *What's in a*

- name?, in *Journal for Semitics* 19/2 (2010), pp. 481-498.
- CRÜSEMANN, Frank, *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 2012.
- DÉMARE-LAFONT, Sophie, *La valeur de la loi dans les droits cuneiformes*, in *Archives de philosophie du droit* 32 (1987), pp. 335-346.
- _____, *Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne*, in *Revue historique de droit français et étranger* 73 (1995), pp. 473-500.
- DE VAUX, Roland, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2004.
- DOOYEWEERD, Herman, *No crepúsculo do pensamento: Estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*, São Paulo, Hagnos, 2010.
- FINKELSEIN, J.J., *The Edict of Ammisaduqa*, in PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ª ed, Princeton, Princeton University, 1969.
- FRANKFORT, Henri, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, University of Chicago, 1978 (Phoenix Edition).
- GAUDEMET, Jean, *Les institutions de l'Antiquité*, 4ª ed., Paris, Montchrestien, 1994.
- GILISSEN, John, *Introdução histórica ao direito*, 4ª ed., Lisboa, Calouste-Gulbenkian, 2003.
- GIORDANI, Mário Curtis, *História da Antiguidade Oriental*, 15ª ed., Petrópolis, Vozes, 2012.
- GITTON, Michel, *A criação do mundo nos textos egípcios (Apresentação)*, in. VV. AA., *A Criação e o Dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo*, São Paulo, Paulus, 1990.
- HU, Huiping, *Codes as Constitution: The Development of the Biblical Law-Codes from Monarchy to Theocracy*, Durham theses, Durham University.
- JONES, Philip, *Divine and Non-Divine Kingship*, in SNELL, Daniel (ed.), *A companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 330-342.
- KOYZIS, David, *Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*, São Paulo, Vida Nova, 2014.
- LAFONT, Sophie, *Le juge biblique*, in CARBASSE, Jean-Marie et al., *La Conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, Paris, PUF, 1999, pp. 19-48.
- MACHADO, Jónatas E. M., *Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2013.
- MOLINA, Manuel, *Las "reformas" de Urukagina*, in *Antigedad y Cristianismo* 12 (1995), pp. 47-80.
- MOROLLI, Danilo Ceccarelli, *Note sul "diritto" nel Vicino Oriente Antico, ovvero I "Codici" mesopotamici tra "fragmenta iuris" e "ordenamento"*, in *Iura Orientalia* I/1 (2005), pp. 45-67.
- OELSNER, Joachim, WELLS, Bruce, e WUNSCH, Cornelia, *Neo-Babylonian Period*, in WESTBROOK, Raymond (ed.), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 911-974.
- PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ª ed, Princeton, Princeton University, 1969.
- RADNER, Karen, *Neo-Assyrian Period*, in WESTBROOK, Raymond (ed.), *A history*

of ancient Near Eastern law. Vol. 1, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 883-910.

REDE, Marcelo, *O “rei de justiça”*: soberania e ordenamento na antiga Mesopotâmia, in *PHOÏNIX* 15-1 (2009), pp. 135-146.

ROCHBERG, Francesca, *Mesopotamian Cosmology*, in SNELL, Daniel (ed.), *A companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 316-329.

ROTH, Martha T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Scholars Press, 1995.

SANTOS, António Ramos dos, *Social order in Mesopotamia*, in *Cadmo. Revista de História Antiga* 18 (2008)

SEUX, Marie-Joseph, *A criação e o dilúvio nos textos mesopotâmicos (Apresentação)*, in VV. AA., *A Criação e o Dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo*, São Paulo, Paulus, 1990.

SKA, Jean-Louis, *O direito de Israel no Antigo Testamento*, in MIES, François (org), *Bíblia e direito: o espírito das leis*, São Paulo, Loyola, 2006, pp. 17-46.

SLANSKI, Kathryn, *Middle Babylonian Period*, in WESTBROOK, Raymond (ed.), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 485-520.

TAYLOR, Charles, *Uma era secular*, São Leopoldo, Unisinos, 2010.

WESTBROOK, Raymond, *Introduction: the character of Ancient Near Eastern Law*, in WESTBROOK, Raymond (ed.), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 1-90.

_____, *Old Babylonian Period*, in WESTBROOK, Raymond (ed.), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 361-430.

WILCKE, Claus, *Early Dynastic and Sargonic Periods*, in WESTBROOK, Raymond (ed.), *A history of ancient Near Eastern law. Vol. 1*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 141-182.

ZACCAGNINI, Carlo, *Sacred and Human Components in Ancient near Eastern Law*, in *History of Religions* 33 (1994), pp. 265-286.

Revistas:

REVISTA DE DIREITO CIVIL – FADIPA, disponível em <https://revistas.anchieta.br/index.php/RevistaDirCivil/issue/archive>