

TRADUÇÃO LEIGA: Jones, Ph. – “Divine and non-divine kingship”. In: Snell, D. C. (ed.) – *A companion to the ancient Near East*. Oxford: Blackwell, 2005 (p. 330-342).

UM COMPÊNDIO PARA O ORIENTE PRÓXIMO ANTIGO

Editado por Daniel C. Snell

Capítulo 24:

REALEZA DIVINA E NÃO-DIVINA

Philip Jones

“Por toda parte e em todas as eras, reinar têm sido, em certo grau, um ofício divino” (Evans-Pritchard, 1962: 210). Alguns reis, é claro, são mais divinos que outros. No mundo do Oriente Próximo Antigo, os maiores exemplos disso são os reis do Egito. Pelo decorrer da história do Antigo Egito, eram atribuídos aos reis alguma forma de status divinos (O’Connor e Silverman 1995). Na Mesopotâmia Antiga as atribuições de divindade aos reis eram mais restritas, duplamente em tempo e em espaço. Esse fenômeno era limitado a alguns reis do sul da Mesopotâmia no decorrer do milênio entre os séculos 22 e 12 a. C. Apesar disto, a realeza divina na Mesopotâmia levou à produção de uma quantidade expressiva de fontes materiais. Temos inscrições onde reis reivindicam status divino, registros administrativos que testemunham oferendas ritualísticas à sua divindade, e textos literários que demonstram reis divinos, tanto lendários quanto históricos.

Mas o que os antigos mesopotâmicos pretendiam com essas honras? Nosso entendimento da palavra “deus” é condicionado pela tradição monoteísta da sociedade Ocidental. O termo carrega conotações de onipotência e uniformidade. No entanto, como uma sociedade politeísta, os antigos mesopotâmicos conheciam uma multiplicidade de seres divinos que cumpriam uma variedade de papéis (Lambert 1957-71; Van Dijk 1957-71). Ademais, devemos tentar explicar porque na Mesopotâmia, diferentemente do antigo Egito, alguns reis eram considerados deuses enquanto outros não.

Partindo da nossa perspectiva, não é fácil aceitar que os súditos de um rei poderiam ser ambos racionais e, ao mesmo tempo, realmente ter acreditado em sua

divindade. Dado o nível de alfabetização na antiga Mesopotâmia, os textos ilustrando qualquer forma de realeza eram produto de um segmento bem pequeno e não homogêneo da população. No terceiro milênio, os mais altos cargos administrativos podiam ser alfabetizado (Visicato 2000: 233-9). A maioria de nossos tabletas literários Babilônios antigos são os exercícios escolares de escribas em treinamento cujo papel na sociedade ainda é obscuro (Tinney 1998). A maior parte dos tabletas literários e “científicos” do primeiro milênio são produto de uma elite sofisticada e escolarizada (Parpola 1983; Rochberg 1993). A natureza literária de muito de nossas evidências torna o conceito de realeza divina ainda mais suspeito. Cartas comerciais e administrativas sobreviventes do período da Velha Babilônia, contemporâneos a evidência literária, tratavam o rei como uma figura puramente humana.

Mas, em qualquer nível, a experiência da realeza não poderia ser monolítica. Seria pouco provável para um rei ter a mesma experiência da instituição da mesma forma que seus predecessores, seus conselheiros, ou seus súditos. Nós apenas podemos analisar estas experiências pelos registros de escribas nos tabletas recuperados. Se nós desejamos postular o que esses escribas realmente acreditavam ou como a experiência da monarquia teria sido articulada por outros membros, não letrados, da sociedade, nós só podemos fazer isso através dessas cópias escribas existentes.

Meu foco será nos dois períodos da história mesopotâmica com mais riqueza intelectual recuperada por nós: o período da Velha Babilônia (2004-1595 AEC) e o primeiro milênio AEC. Eles não somente providenciam muita evidência para o ofício real; eles também se diferenciam muito em como caracterizam a instituição. A monarquia frequentemente era tratada como divina no corpus da Velha Babilônia e como não-divina no do primeiro milênio. Em considerando primeiro os retratos literários do papel cósmico da monarquia e depois seus possíveis contextos políticos, eu procuro iluminar ao invés de solucionar esses problemas. As visões mesopotâmicas de monarquia, não importa o quão rebuscadas nos possam parecer, revelam entendimentos nativos dos processos e dos problemas herdados na constituição de autoridade legitimada. Ao mesmo tempo, elas aprofundam nosso entendimento da sociologia da política antigo mesopotâmica. Elas nos dão alguma indicação dos fenômenos políticos que estimulavam reflexões nativas e das maneiras pelas quais eles o faziam.

As experiências intelectuais de poder na antiga Mesopotâmia eram subjazidas por medo de violência real. Visões contrastantes de monarquia colocavam em evidência maneiras diferentes de lidar com esse problema. As caracterizações do rei divino da Velha

Babilônia implicavam que o rei tinha o dever de contribuir de forma crucial para a manutenção da ordem cósmica. Ele deveria ou restringir sua tendência inata de expressar violência sobre seu povo ou, de modo mais positivo, se conformar a um modo firmemente conscrito de agir corretamente. Um modo importante de transmitir o comportamento requerido era caracterizando o rei através de comparações com divindades tradicionais. Explicitamente, ele era equalizado ao deus Dumuzi e comparado ao deus sol. Dumuzi era o esposo de Inana, a amedrontadora deus do amor e da guerra. Seus charmes cativantes providenciavam um meio de canalizar o potencialmente destrutivo poder da deusa para usos mais construtivos. O deus sol era o patrono divino da justiça. Tão significativo quanto esses modelos positivos, porém, era o implícito contraste com o deus guerreiro Ninurta. Diferente deste último, o rei deveria evitar usar a incrível violência a seu dispor contra sua própria pátria.

Em contraste, em boa parte do material do primeiro milênio o máximo que se podia esperar do bem-humano rei era auto contenção. Qualquer ordenamento cósmico deveria existir independentemente da natureza violenta do rei. Em termos das diversas experiências sociais de poder, nós podemos notar significativas correlações – porém sem afirmar linhas diretas de causalidade – entre esses modos de imaginar o ofício real e aspectos específicos da experiência política da monarquia nesses dois períodos. O período da Velha Babilônia foi o início de um processo de muito longo, dual, de integração territorial e de diferenciação da elite; o primeiro milênio foi o seu fim. Neste período mais tardio, as elites urbanas letradas tenderam a conceitualizar seus privilégios políticos em oposição à administração real, ao invés de através dela. Assim, talvez não seja surpreendente que visões de monarquia como um fundamento do ordenamento cósmico não fossem mais tão comuns como no período da Velha Babilônia.

As Experiências Intelectuais de Poder

Por toda história mesopotâmica, a legitimidade dos reis foi conceitualizada em termos de sua proximidade com o mundo divino através da descendência divina, apoio divino, casamento com uma deusa, ou status de super-humano. Todos esses temas já eram aludidos em uma de nossas mais antigas inscrições reais, a chamada Estela dos Abutres em honra a Eanatum de Lagash (2450 AEC). Seu nascimento e criação foram descritos em termos de super-humano:

O deus Ningirsu plantou a semente de Eanatum no ventre e ... se alegrou com ele. A deusa Inana o acompanhou, o proclamou “Merecedor no templo-Eana de Inana do santuário-Ibgal,” e o sentou no colo especial da deusa Ninhursag. Ninhursag o ofereceu seu seio especial. Ningirsu se alegrou com Eanatum, a semente plantada no ventre por Ningirsu. Ningirsu depositou sua medida sobre ele, por (um comprimento de) cinco antebraços ele depositou seu antebraço sobre ele: (ele mediu) cinco antebraços, uma medida (2,75 metros). Ningirsu, com grande alegria, deu a ele a monarquia de Lagash. (de acordo com Cooper 1986: 34)

Tais temas eram característicos de celebrações do rei por toda a história mesopotâmica. Porém a inovação de conferir divindade ao rei em si ocorreu pela primeira vez algum momento em meio ao reinado de Naram-Sin de Akkad (2254-2218 AEC), e sua origem foi dramaticamente descrita em uma de suas inscrições:

Naram-Sin, o poderoso, rei de Akkad – quando os quatro quarteiros se rebelaram juntos contra ele, através do amor que Ishtar demonstrava por ele, ele foi vitorioso em nove batalhas em um ano, e o rei que eles haviam elevado (contra ele) ele capturou. Em razão do fato de que ele havia protegido as fundações de sua cidade contra o perigo, (os cidadãos de) sua cidade pediram a Ishtar em Eana, Enlil em Nippur, Dagan em Tuttul, Ninhursag em Kesh, Ea em Eridu, Suen em Ur, Shamash em Sippar, e Nergal em Kutha, que (Naram-Sin) foi (feito) deus de sua cidade, e eles construíram em Akkad um templo (dedicado) à ele. (Frayne 1993: 113-14)

No coração dessa deificação estava a escrita do nome do rei com o determinativo para “deus”. Essa prática teve uso regular até o fim do período Kassite (Seux 1980-3: 170-1). Outros marcadores de divindade real eram mais restritos nesse período. Os reis de Akkad, Ur III e da Velha Babilônia eram descritos em epítetos como deuses. Os reis de Ur III e da Velha Babilônia tinham hinos escritos em sua honra. Os reis de Ur III recebiam oferendas religiosas enquanto ainda vivos (Klein 1981: 29-36; Kraus 1974: 241-50; Römer 1965: 55-7; Sallaberguer e Westenholz 1999: 153-4).

Por boa parte desse período existe pouca evidência de qualquer tipo de reflexão nativa sobre a monarquia de caráter divino. Por sorte, o conceito transborda de muitas das composições preservadas dos tabletas literários da Velha Babilônia. Nós podemos contrastar isso com a monarquia não-divina presente no corpus do primeiro milênio. Crucial para cada visão sobre a monarquia era como o balanço pela responsabilidade pelo ordenamento cósmico se distribuía entre o rei e o mundo divino.

Monarquia Divina no Período da Velha Babilônia

Tabletes literários da Velha Babilônia implicavam que o caráter divino do rei refletia seu papel vital na manutenção do ordenamento cósmico frente à imprevisibilidade divina. Os textos, por outro lado, registravam um subjacente nervosismo em ter que depender das habilidades do rei em restringir seus próprios impulsos destrutivos. Olhando para como o governo divino era enquadrado, eu vou focar em quatro temas: a natureza do regime divino propriamente dito, atos primordiais de criação que providenciaram um padrão para todo o ordenamento cósmico subsequente, decretos divinos individuais lidando com problemas específicos, e a maneira com que instituições humanas derivaram sua inspiração do mundo divino.

Como a soberania legítima no mundo da antiga Mesopotâmia era sempre entendida como monarquia, deve ser de se esperar que o mesmo acontecesse com a soberania no mundo divino. Mas, surpreendentemente, nos tabletes literários da Velha Babilônia não existia um chefe claro do panteão divino. O poder cósmico supremo era detido ao mesmo tempo pelo deus dos céus, An, e pelo deus patrono da cidade de Nippur, Enlil, com pouco esforço para amenizar essa aparente discrepância. Soberania divina era imaginada em termos de um grupo de deuses, não apenas um: uma diarquia de An e Enlil juntos; um triunvirato de An, Enlil, e Enki, deus da sabedoria; uma tetrarquia de An, Enlil, Enki, e a deusa mãe, ou de Ninmah ou de Ninhursang; ou então a totalidade de todos os deuses, se reunindo em assembleia.

Nenhuma dessas versões do governo divino veio acompanhada de fortes conotações de estabilidade no ordenamento cósmico. O deus do céu An era como uma espécie de “enigma” (tradução livre, original: *cipher*). Enlil certamente tinha poder, mas tendia a exercê-lo de modo destrutivo, como ao enviar a enchente, vista em Atra-hasis, ou uma invasão bárbara, vista em Maldição de Agade (Foster 1993a: 158-201; Black et al. 1998-:2.1.5). Enlil poderia ser caracterizado mais por sua ausência da vida humana do que pela sua presença. A composição Enlil e Ninlil imaginou ser possível vida humana ordenada na cidade de Nippur somente quando o deus se ausentava da cidade (Black et al. 1998-:1.2.1). Como um time, a palavra de An e Enlil era muitas vezes caracterizada como imutável, mas alguns contextos também sugerem que era incompreensível e errática.

De modo similar, descrições da Antiga Babilônia a respeito das ações divinas na aurora dos tempos não sugeriram um cosmos organizado. Nenhuma das supostas cabeças do panteão, An ou Enlil, era mostrada criando espaço ordenado, da maneira que nos é familiar a partir das ações de Yaweh no início do livro bíblico do Gênesis. Em A Canção da Enxada, Enlil era descrito separando o céu da terra (Black et al. 1998-:5.5.4). Mas a sua única contribuição para a ordem cultural e social teria sido a criação do mais versátil dos implementos, a enxada. Ela teria dado a humanidade o potencial de criar seu próprio ordenamento social e cultural, porém de modo algum garantindo-a. Os esforços de outros deuses na organização primordial foram muito mais ambiciosos, porém essencialmente falhos. Ambos Enki e seu domínio, o Abzu, mitológico oceano subterrâneo de água doce, eram intimamente associados com qualidade de inteligência e raciocínio lógico. Eles teriam, portanto, tido obviamente influência em qualquer tipo de concepção de ordenamento cósmico. Em Enki e a Ordem do Mundo, Enki organiza o mundo primordial e delega a responsabilidade de cada faceta da organização para um divindade específica (Black et al. 1998-: 1.1.3). Porém, ele subverte seus próprios esforços ao delegar para a geniosa deusa Inana o papel de negar tudo aquilo que ele havia conquistado. Ninurta, o filho de Enlil, impôs ordem à terras estrangeiras no poema as Façanhas de Ninurta, mas não obteve tal resultado na terra mãe em si (Black et al. 1998-: 1.6.2). Atrá-hasis começa com deuses menores trabalhando na terra (Foster 1993a: 158-201). O trabalho deles, porém, não é finalizado uma vez que eles entram em greve, deixando suas tarefas para serem completadas por mãos humanas.

Em geral não apresentando qualquer imagem de mão firme no leme, ou de organização primordial, os textos literários da Velha Babilônia normalmente apresentam a ideia de ordenamento cósmico em termos de decretos divinos. Sua promulgação geralmente era descrita como “decretando um destino”. Em raras ocasiões esses decretos eram visualizados como um agrupamento finito e predeterminado, registrado no “Tablete dos Destinos” possuído por um dos deuses maiores. Mais regularmente, eles eram apresentados como um conjunto de declarações ad hoc, em resposta a eventos particulares ou a petições (George 1986; Polonsky 2002:73-168).

Na mentalidade da Velha Babilônia a inspiração divina das instituições humanas estava encapsulada no conceito do *m e*, os arquétipos divinos que subjazem todos os aspectos da vida civilizada. Eles poderiam se originar com An ou Enlil, porém mais apropriadamente eles eram geralmente associados com Enki e o Abzu, fonte da sabedoria

divina. Uma das principais agentes de sua transferência do Abzu para os domínios humanos era a deusa Inana. O processo de transferência foi celebrado com certo detalhamento na composição Inana e Enki, que descrevia como ela havia levado o m e até seu esposo Dumuzi, e sua (her city) cidade Uruk (Black et al. 1998-:1.3.1). Enquanto a associação explícita de Inana com o m e era construtiva, sua reputação quanto à comportamentos irracionais atribuía à sua função transportadora um ar de mau presságio. Além disso, descrições do m e em contextos humanos muitas vezes colocavam em evidência a fragilidade de sua integridade (Farber-Flügge 1973: 150-2).

As implicações dessas contribuições divinas ao ordenamento cósmico não eram reconfortantes para a humanidade. O cosmos era caracterizado como um lugar imprevisível e perigoso. Os piores medos da humanidade encontravam sua expressão na ira dos deuses, tanto provocada quanto não provocada. Enquanto oferendas divinas representavam o cumprimento do papel humano dentro do ordenamento cósmico, satisfazer os deuses não era tarefa simples. Em Atra-hasis, Enlil se torna hostil à humanidade simplesmente pelo fato de o burburinho da vida cotidiana dificultar seu sono (Foster 1993a: 158-201). Ele enviou a praga, fome, e a seca, na tentativa de diminuir o número de humanos. Cada vez, através do aconselhamento de Enki, as pessoas eram capazes de mirar suas oferendas ao deus que mais fosse capaz de aliviar seus sofrimentos. Quando Enlil finalmente foi capaz de convencer, através da coerção, os demais deuses a liberar a mais poderosa arma divina, o dilúvio, até mesmo Enki foi incapaz de interceder. Ele só conseguiu garantir a sobrevivência de uma única família humana, a de Atra-hasis, o Noé babilônico.

A imprevisibilidade do descontentamento divino não provocado era bem ilustrada pela figura de Inana por si só. Em Enki e a Ordem do Mundo, ela era caracterizada como o poder que poderia subverter qualquer ordenamento cósmico (Black et al. 1998-: 1.1.3). Além disso, o envolvimento de Inana também inspirou um certo grau de contingenciamento às concepções de inspiração divina subjacente às instituições humanas.

Os dois modos de ira divina, provocada e não provocada, eram ambos presentes na Maldição de Agade (Black et al. 1998-: 2.1.5). O rei Naram-Sin tentou obter um agouro favorável para construir um templo para Inana em sua cidade Akkad. Enlil, porém, reagiu somente com descontentamento silencioso. Isso coloca em andamento uma sequência de

eventos que culmina com a invasão das terras do rei pelos bárbaros gútios. Naram-Sil decide então destruir o templo de Enlil. Em retaliação, Enlil envia as hordas bárbaras para obliterar a cidade de Akkad.

A natureza e as implicações do governo de caráter divino tornavam necessários outros métodos de contrabalançar os caprichos do cosmos. Existiam diversos hinos às divindades e aos templos que buscavam fazer com que uma grande variedade de deuses exercessem suas influências de forma a beneficiar a humanidade. De modo marcante, eles usavam a figura do rei para evocar ordenamento cósmico. Era isso que providenciava o contexto intelectual para a divindade do rei. As nuances do papel do rei eram caracterizadas através de comparações, tanto positivas quanto negativas, com várias das divindades tradicionais.

O aspecto ativo de seu papel de preventor da provocação da ira divina envolvia um delicado balanço. Ele deveria assegurar que ações humanas não injuriassem os deuses e que os templos tivessem sempre suas provisões, de modo a nunca exercer força demais sobre seus próprios súditos. Esse dilema era refletido em comparações do rei com dois deuses. O rei era associado ao deus sol (Polonsky 2002: 436-9, 471-529). Isso foi expresso por Hammurabi (1729-1750 AEC) no prólogo do seu código de leis:

Naquele tempo, Anu e Enlil, para a melhora do bem estar das pessoas, me nomearam com meu nome, Hammurabi, o príncipe piedoso, que venera os deuses, para fazer com que a justiça prevaleça na terra, para abolir o maldoso e o perverso, para impedir que o forte oprima o fraco, para crescer como o deus sol sobre toda a humanidade, para iluminar a terra. (Roth 1997: 76-7)

O deus sol era o juiz divino. O deus sol servia de modelo para como o rei deveria contribuir positivamente para o ordenamento humano. Além disso, os hinos reais frequentemente aludiam à boa realização do provisionamento como razão para que os deuses recompensem o monarca com um bom destino. Era o deus sol que se imaginava presidir sobre a assembleia divina, quando esta se reunia para pronunciar sua satisfação ou insatisfação com as ações humanas através das entranhas de ovelhas sacrificadas (Polonsky 2002: 224-39).

De modo implícito, porém, a comparação do rei com uma divindade ainda mais poderosa pairava sobre as descrições reais da Velha Babilônia. O deus guerreiro Ninurta era frequentemente aclamado como “rei” nos textos mitológicos. Além disso, ao mesmo tempo em que inscrições reais contemporâneas raramente falavam em guerra divina, o

papel de Ninurta como aterrorizador ou opressor em terras estrangeiras era um que servia frequentemente como ponto de comparação nos hinos ao rei. Por outro lado, na composição O Retorno de Ninurta ao Nibru, o retorno de Ninurta de vitórias em terra estrangeira causou uma crise cósmica, já que, envolto em glória, Ninurta passou a brincar com a ideia de desafiar seu pai Enlil pelo poder supremo (Black et al. 1998-:). O exercício da força e da violência, tão necessárias para lidar com os inimigos no estrangeiro, só resultaria em caos se voltado para a terra pátria (Jones in press).

O papel do rei era de impedir que inimigos causassem algum mal à terra pátria através da destruição ou subjugação deles. Porém, a fragilidade da posição do rei frente às ameaças externas era conceitualizada através de seu relacionamento com Inana. O rei encarnava Dumuzi, o consorte divino de Inana, e se casava com a deusa em matrimônio sagrado. Obviamente, o poder e o capricho personificados em Inana faziam da posição de qualquer esposa, divina ou humana, precária (Jones 2003).

Monarquia Não-Divina no Primeiro Milênio

A ideia de que o cosmos não era predeterminado e que o ordenamento dependia da intervenção real não estava ausente dos tablets do primeiro milênio. Entretanto, textos desse período são dominados por uma atitude muito diferente sobre o ordenamento cósmico. O texto literário normalmente mais citado desse período é o Épico ou Poema da Criação (Foster 1993a: 351-402). Ele comemora a evolução primordial do cosmos que culminou na vitória de Marduk, divindade patrona da Babilônia, sobre as forças do caos lideradas por Tiamat, a personificação do mar. Por esta ação, o restante dos deuses reconheceu Marduk como suserano. Essa elevação de Marduk foi amplamente refletida em outros textos do primeiro milênio e teve seu paralelo no norte da Mesopotâmia com a figura de Assur, deus patrono da Assíria. Isso foi reflexo do aumento na importância política das cidades que esses deuses personificavam. Porém, especialmente no caso de Marduk, esses novos deuses representavam não somente novos governantes do cosmos, mas também uma nova modalidade de autoridade cósmica suprema. De acordo com o Épico da Criação, o ordenamento cósmico não era uma entidade aleatória, mas sim algo determinado por Marduk nos tempos primordiais. Após derrotar Tiamat, Marduk teria

criado um cosmos ordenado ao dividir a carcaça dela. Nesse novo cosmos, decretos divinos e os m e se tornaram conceitos redundantes. Decretos divinos eram imaginados como um agrupamento completo de proclamações, inscritas no “Tablete dos Destinos” que foi capturado pelo vitorioso Marduk. O papel do m e foi preenchido por Marduk em si. Como cria de Ea, era ele quem representava o poder divino nas conquistas culturais humanas.

Marduk não era um mero substituto de Enlil como cabeça do panteão. Ele era um novo tipo de deus chefe, um que podia impor ordens aos seus companheiros deuses, em prol da humanidade. Além, a fim de exaltar esse novo tipo de líder, o Épico da Criação conscientemente reempregou motivos proeminentes de evocações de ordem da Velha Babilônia, para celebrar a nova ordem.

Os motivos do sol, providência, e casamento foram reusados no poema para caracterizar Marduk de maneira reminiscente aos reis divinos das composições da Velha Babilônia. Na primeira aparição de Marduk no poema seu avô, An, o deus céu, o saudou em termos solares:

O filho do deus Sol, o filho do deus Sol,

O filho, o sol, a luz solar dos deuses. (Foster 1993a: 357)

Em segundo lugar, a antiga tarefa do rei de prover aos deuses passou a ser atribuída à nova figura divina:

Quando os deuses tinham dado o direito de reinar a Marduk

Eles disseram para ele expressões de boa sorte e obediência,

“Daqui em diante, você será o provedor de nossos santuários” (Foster 1993a: 382)

O terceiro motivo, casamento com uma figura feminina amedrontadora, foi reempregado de modo mais elíptico. Enquanto Inana, Ishtar em acadiano, a esposa do rei no imaginário da Velha Babilônia, era a mais proeminente das deusas nos textos do primeiro milênio, ela não foi referida por nome nenhuma vez no Épico da Criação. A única figura terrível feminina presente no Épico da Criação era Tiamat. A ascensão cósmica de Marduk foi baseada em derrotá-la em batalha, não em casar-se com ela. Ainda assim, seu relacionamento com Tiamat tinha entrelinhas conjugais. Marduk reconheceu as qualidades legitimadoras de se casar com Tiamat. Ele simplesmente não concordou com

a escolha dela de se casar com a figura obscura de Qingu e deu a entender que essa honra deveria ter sido dele:

Você nomeou Qingu pra ser seu esposo

Apesar dele não ter direito a isso, você o alçou à deus chefe. (Foster 1993a: 375)

As entrelinhas sexuais do relacionamento entre Marduk e Tiamat foram completamente trazidas para a superfície no comentário cultístico neo-assírio que descreveu Marduk como “aquele que [derrot]ou Tiamat com seu pênis” (Livingstone 1989: 94).

Dessa perspectiva, o que precisava de explicação na história era a desordem, não a ordem. No poema Erra e Ishum, crises cósmicas foram explicadas como sendo o resultado de Marduk periodicamente se afastar do mundo (Foster 1993a: 771-805). Sem sua mão refradora, o caos se estabelecia. O poema, em si, foca na ocasião em que Marduk deixou o impetuoso deus-fogo Erra no comando. O poema também reinterpreta o dilúvio não mais como resultado do barulho da humanidade, mas sim como uma prévia abstenção de Marduk.

A outra maneira proeminente de conceitualizar a desordem envolvia o rei. Substituído por Marduk como o regulador do ordenamento cósmico, o rei não era mais tratado como divino. Fora das inscrições reais, ele era geralmente visto como uma figura explicitamente problemática; suas ações em geral eram destruidoras da ordem cósmica. Textos historiográficos podiam enquadrá-lo como um perigo para a vida civilizada. Por exemplo, a chamada Crônica de Weidner apresenta a história da antiga Mesopotâmia como uma série de transgressões reais contra Marduk e sua cidade:

Através de seu elevado comando, Marduk tomou a soberania das hordas de Gutium e as deu para Utuhegal. Utuhegal o “pescador” avançou sua mão de maldade sobre a cidade de Marduk, e seu corpo foi carregado para longe pelo rio. Marduk deu a soberania sobre todas as terras para Shulgi, o filho de Ur-Nammu, e este não executou os ritos de Marduk perfeitamente; ele profanou os rituais de purificação, e seu pecado ... Amar-Suena, seu filho, alterou os sacrifícios de grandes touros e (ovelhas) do Festival de Ano Novo do templo de Marduk. Ferimento por meio de chifre de boi foi previsto para ele, e ele morreu da “mordida” de seu sapato. (Al-Rawi 1990:10)

Um texto tardio do primeiro milênio detalha as supostas atrocidades cometidas por um, até então obscuro, rei do século oitavo, Nabu-shuma-ishkun, contra a Babilônia:

Ano pós ano Nabu-shuma-ishkun aumentou a matança, a pilhagem, as execuções e o trabalho forçado sobre eles. Em um dia ele queimou vivos 16 kuthianos no Portão de Zababa que fica na

Babilônia. Ele enviou os filhos da Babilônia para a Sírio e o Elam, em forma de presentes. Ele expulsou os filhos da Babilônia, suas esposas, seus filhos, e seus escravos e os estabeleceu no campo. O quartirão dos filhos da Babilônia ... ele transformou em um monte e em uma ruína e ele o transformou em propriedade real. (Cole 1994: 235-6)

Em um nível cultista, tanto rituais regulares como o festival de Ano Novo, e irregulares, como o ritual do Rei Substituto, enfatizavam os perigos ao ordenamento cósmico representados pela figura do rei. Assim, o Festival de Ano Novo, a principal cerimônia religiosa estatal do calendário mesopotâmico no primeiro milênio, culminava com o rei aparecendo despido de sua insígnia real perante a estátua de Marduk (Black 1981; Pongratz-Leisten 1999b). O rei era visto como digno de renovar seu cargo não por conta de qualquer qualidade positiva, mas sim por se restringir de exibir as negativas, como ele mesmo recita:

Eu não pequei, senhor das nações. Eu não fui negligente com a sua divindade. Eu não destruí a Babilônia; eu não comandeí sua queda. Eu não ... o templo de Esagil, eu não me esqueci de seus ritos. Eu não fiz chover golpes na bochecha de um subordinado ... Eu não os humilhei. Eu cuidei da Babilônia; eu não golpeeí suas muralhas. (Sachs 1969: 334)

O ritual do Rei Substituto era executado em resposta ao mais sinistro dos fenômenos astronômicos, o eclipse solar ou lunar. Isso representava um sinal tão extremo de descontentamento divino em relação aos crimes reais que somente a morte do rei poderia acalmar a ira divina. Para evitar esse destino, um substituto vestiria os sinais externos de realeza por alguns meses, antes de ser ritualmente morto (Bottéro 1992b: 138-55; Parpola 1993c).

Caracterizações da divindade do rei em tabletes da Velha Babilônia implicavam um papel cósmico muito diferente daquele da sua contraparte não-divina do primeiro milênio. Que correlações desse contraste nós podemos observar na vida política contemporânea?

As Experiências Sociais de Poder

Em qualquer sociedade complexa o conjunto de preocupações sociais que encontra articulação em produções culturais e a maneira pela qual o faz são imprevisíveis. A maior

parte dos nossos textos que ilustram diretamente relacionamentos reais com súditos do rei eram parte dos arquivos internos do palácio ou das hierarquias administrativas dos templos. Porém, instituições civis demonstraram experiências sociais de poder político que se encaixam com as experiências imaginativas identificadas acima, mesmo que instituições civis sejam relativamente menos bem documentadas (Van de Mieroop 1999b). Eu vou primeiro investigar as maneiras através das quais o rei intervinha na vida civil dos seus súditos. Eu vou então me virar para os processos sociológicos de longo termo que iluminam as diferenças entre as projeções de intervenção real no nível cósmico nos tabletas da Velha Babilônia e nos do primeiro milênio.

Intervenção real na vida cívica

Por toda história mesopotâmica, as fontes regularmente destacam o papel do rei como cabeça de extensivas hierarquias palacianas e administrativas templárias. No seio da autoridade real, porém, estava a representação do rei da ideia de si de sua comunidade. Ele providenciava uma maneira de transcender a jurisdição interna e divisões de propriedade e mobilizar recursos de toda a comunidade. Uma intervenção real na vida de seus súditos ocorria principalmente de duas maneiras: judicial e fiscal. Judicialmente o rei era a última instância de apelo. Fiscalmente o rei tinha o direito de exigir contribuições dos cidadãos, tanto em espécie quanto em forma de trabalho. Ao mesmo tempo, alguns desses cidadãos esperavam terem essas cobranças canceladas. Isso poderia ser feito de modo retrospectivo, através do cancelamento de arrendamentos devidos, ou prospectivo, através da concessão de isenções sobre futuras exigências. No caso das isenções prospectivas, o rei poderia ser creditado como agindo a partir de sua própria vontade, ou então meramente confirmando a vontade divina ou costumes imemoriais.

Existiram diferenças significativas nessas experiências civis de poder real entre o período da Velha Babilônia e o primeiro milênio. Cidades da Velha Babilônia procuravam seus reis a fim de cancelar suas obrigações tanto retrospectivamente, quanto prospectivamente. Assim, para isenções retrospectivas nós temos algumas referências em fontes da Velha Babilônia sobre o rei ter “estabelecido a justiça”. A partir dos textos existentes dos decretos em si, nós podemos observar que esse tipo de ação cancelava empréstimos privados, servidão por dívida, e taxas de arrendamentos devidas à “fiscais” (tradução livre, original: *tax farmers*). Os custos dos cancelamentos de impostos eram

arcados pela coroa, ao invés de pelos fiscais (Charpin 1990). A respeito das isenções prospectivas nós temos exemplos de reivindicações reais a isenções inovadoras. Os reis de Isin, por exemplo, tomavam um cuidado especial com os sentimentos das cidades de maior prestígio do reino. Assim, o prólogo das Leis de Lipit-Ishtar se vangloriar por ter reduzido a carga de trabalho forçado delas:

Naquele tempo, eu libertei os filhos e filhas da cidade de Nippur, os filhos e filhas da cidade de Ur, os filhos e filhas da cidade de Isin, os filhos e filhas das terras da Suméria e da Acádia, que estavam subjugadas pelo jugo(?), e eu restaurei a ordem. (Roth 1997: 25)

Em contraste, cancelamentos retrospectivos do primeiro milênio aparentemente foram raros, ao mesmo tempo em que os prospectivos passaram a serem vistos como confirmatórios, ao invés de algum tipo de inovação do monarca. Já no anterior período cassita nós temos referências de uma instituição chamada *kidenutu*, significando “proteção”, onde cidades reivindicavam estarem sob a proteção divina e, portanto, isentas às imposições reais. Durante o período neo-assírio nós sabemos que Nippur, Borsippa, e a Babilônia no sul e Assur e Harran no norte gozavam desses privilégios (Reviv 1988). As implicações do *kidenutu* são descritas no chamado Conselho para um Príncipe:

Se (o rei) chamar ao todo de Sippar, Nippur, e Babilônia para impor trabalho forçado nas pessoas de tais lugares, requisitando deles trabalho forçado ao chamado do recrutador, Marduk, sábio dos deuses, príncipe deliberativo, vai entregar as terras (do rei) para seus adversários de modo que as forças de sua terra façam trabalho forçado para o inimigo. Anu, Enlil, e Ea, os grandes deuses que habitam o céu e a terra, confirmaram em sal assembleia a isenção dessas (pessoas de tais obrigações). (Foster 1993a: 761)

Os cidadãos da Babilônia, em uma carta aos seus suseranos assírios Assurbanipal e seu irmão Shamash-shum-ukin, soberbamente afirmaram que dentro dos limites de sua cidade até mesmo um cão detinha de tais privilégios (Pfeiffer 1935: 55-6). Reis assírios frequentemente cederam aos desejos das cidades babilônicas por isenção de taxas, porém sem aparentemente terem obtido muito prestígio por conta disso. Independente das reivindicações dos reis, parece provável que os cidadãos os enxergavam como simples confirmadores de seus privilégios tradicionais. Mais que isso, esses eram privilégios que eram entendidos como em constante perigo de uma potencial intervenção real, o que provocaria uma amarga resistência. (Brinkamn 1984: 22-3. Frame 1992: 35-6).

O termo *kidenutu* em si não aparece mais depois do período neo-assírio. Ainda assim, a questão primária da autonomia das cidades parece ter persistido até períodos

mais tardios. A tradição relembra o fim da breve dinastia neo-babilônica como resultado de estranhamentos entre seu último rei, Nabonidus, e os cidadãos de sua própria capital, conceituados como transgressões reais contra Marduk e seu templo (Beaulieu 1989: 149-203; Kuhrt 1990). Em contraste a ambos, neo-assírios e neo-babilônicos, os regimes Aquemênida e Selêucida eram muito mais suscetíveis a estruturas descentralizadas, nas quais cidades e regiões individuais poderiam gozar de considerável autonomia (Kuhrt e Sherwin-White 1987).

As relações sociais no Estado mesopotâmico

Líderes civis da Velha Babilônia reagiam positivamente, mesmo que com nervosismo, às intervenções do rei e se satisfaziam com a projeção delas no nível cósmico, porém os líderes do primeiro milênio avaliavam intervenções similares de modo menos positivo. Isso se deve provavelmente a mudanças sociais. Processos paralelos, de longa duração, de integração territorial e de diferenciação das elites providenciaram o contexto para o crescente sentimento de estranhamento das elites urbanas letradas em relação ao governo real.

Antes do período da Velha Babilônia, o desenvolvimento político havia assistido a uma oscilação entre cidades-estado independentes e hegemonias como as dos “impérios” de Akkad e de Ur III. Sob esses recém citados regimes algumas das cidades-estado mesopotâmicas foram integradas à corpos políticos maiores. Porém, não existia muito que pudesse ser interpretado como governo direto. A autoridade era delegada a príncipes clientes que, sejam de origem local ou central, eram sempre suscetíveis a rebeldia ou deserção. Cada uma dessas cidades-estado preservava identidade política suficiente para reemergir sempre que o controle central vacilava. No início do segundo milênio, após a queda da dinastia de Ur III, porém, nós começamos a observar a emergência de Estados regionais integrados, maiores do que as antigas cidades-estado. Essa integração territorial foi acompanhada por um processo de diferenciação das elites. Assim, dentro do sul da Mesopotâmia, tanto Rim-Sin de Larsa e Hammurabi da Babilônia evitaram deixar parte significativa de suas conquistas nas mãos de reis subordinados. Mesmo que a dinastia de Hammurabi só tenha controlado a totalidade da Babilônia por período muito breve, seu declínio causou a separação da região em duas sub-regiões, ao invés da restauração da fragmentação em diversas cidades-estado.

Também, quantidade significativa das dinastias da Velha Babilônia se identificavam não mais fazendo referência às suas capitais, mas sim a um grupo étnico específico, os amoritas. Esse povo havia se espalhado pela maior parte do Oriente Próximo até o início do segundo milênio, transcendendo os limites das cidades-estado individuais (Kamp e Yoffe 1980).

Ainda assim, não parece ter existido nenhuma profunda divisão estrutural entre o rei e as elites. Mesmo que os reis da Velha Babilônia possam ter cultivado um ar de distinção étnica em relação aos seus súditos urbanos, eles não viam problema nenhum em emprega-los na administração do reino. Além disso, no período tardio da Velha Babilônia, se não mesmo ainda mais cedo, os reis da Babilônia haviam “privatizado” boa parte do maquinário administrativo, na forma de “fiscais” (Charpin 1982; Yoffee 1977: 143-51).

O envolvimento das elites na administração real, no primeiro milênio, se deu de modo diferente. Passado o período da Velha Babilônia, o processo de consolidação territorial continuou. O sul da Mesopotâmia passou a ser visto como uma única região, tendo a Babilônia como seu centro natural. De modo similar, no norte da Mesopotâmia, a originalmente cidade-estado de Assur passou a ser o centro do Estado territorial da Assíria, “a terra de Assur”.

Particularmente no sul, porém, essa consolidação foi acompanhado por um grau de diferenciação social. Os reis da Babilônia costumavam reivindicar status étnicos particulares, diferentes daqueles de seus súditos, como cassitas, caldeus, assírios, persas, e finalmente macedônicos. No segundo milênio tardio, tanto os governantes cassitas, quanto os assírios, periodicamente moveram suas capitais de centros urbanos tradicionais para novas cidades. Ambos Tukulti-Ninurta II da Assíria e Kurigalzu da Babilônia fundaram novas capitais, que nomearam em sua própria homenagem. Governantes do primeiro milênio tendiam a ter seus governos sediados em centros estabelecidos, mesmo que Assur e Babilônia tenham raramente sido centros de governo durante o primeiro milênio. A capital assíria foi transferida para Kalhu por Assurbanipal II (883-859 AEC). Sargão II (721-705) copiou alguns de seus predecessores do segundo milênio e construiu uma nova capital, Dur-Sharukin, “Fortaleza de Sargão”. Seu filho e sucessor Sennacherib (704-681) abandonou essa nova localidade e governou a partir da antiga e estabelecida cidade de Nineveh. No sul, a Babilônia esteve sobre efetivo domínio assírio desde a

metade do século oitavo até o fim do sétimo. A situação se reverteu e o poder político foi restaurado com o império Neo-Babilônico. Não somente foi esse período breve, como também contou com o episódio bizarro do último dos reis neo-babilônicos, Nabonidus, tendo residido por uma década no oásis norte arábico de Teima, supostamente ignorando sua capital tradicional. Nos períodos seguintes, ambas Babilônia e Assíria foram governadas por dinastias estrangeiras, os Persas Aquemênidas, e os Greco-Macedônicos Selêucidas, a partir de uma grande variedade de cidades estranhas ao tradicional círculo mesopotâmico de capitais: Susa no sul do Irã, Selêucia do Tigres entre a Assíria e a Babilônia, e a Antioquia na Síria.

A elite urbana das velhas e estabelecidas cidades provavelmente manteve algumas conexões com a administração real. Porém, principalmente, eles parecem ter encontrado expressão de suas identidades políticas nas hierarquias sacerdotais dos templos das cidades. Ilustrativamente, as muralhas que protegiam as cidades da Velha Babilônia tinham portões com nomes de reis. No primeiro milênio, esses portões tinham nomes de deuses (George 1996: 368-9).

Conclusões

Como registrado por copistas da Velha Babilônia e do primeiro milênio, a monarquia divina e a não-divina representavam maneiras contrastantes de conceituar o papel do rei no cosmos. A monarquia divina implicava na necessidade de o rei preencher um papel específico. Ele tinha que ser tanto a encarnação do deus da fertilidade Dumuzi, quanto um equivalente ao justiceiro deus sol, ao mesmo tempo em que evitava a violência excessiva vinculada ao deus Ninurta. A monarquia não-divina implicava na ideia de que os súditos não podiam mais confiar no rei para cumprir esse último requisito. Eles precisavam buscar outros, mais confiáveis, campeões cósmicos, como por exemplo o deus Marduk.

Nenhuma dessas visões de monarquia foi capaz de dominar algum dos períodos a ponto de excluir a outra. Entretanto, entre os dois períodos, as elites urbanas letradas gradativamente se tornaram distantes da administração real. Esse processo sociológico

sugere que cada uma das visões expressava algo fundamental sobre a contrastante experiência de monarquia nas duas eras.