

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



Dimensão Sapiencial da Realeza Neo-Assíria (século VIII a VII a.C.)

Ivo Ricardo dos Santos Martins

Dissertação de Mestrado
Mestrado em História
Variante de História Antiga

(2014)

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



Dimensão Sapiencial da Realeza Neo-Assíria (século VIII a VII a.C.)

Ivo Ricardo dos Santos Martins

Dissertação co-orientada pelo Prof. Doutor António Ramos dos Santos
e pelo Prof. Doutor Francisco Gomes Caramelo

Mestrado em História
Variante de História Antiga

(2014)

Índice geral	
Resumo	3
Abstract.....	4
Abreviaturas.....	5
Introdução.....	6
Questão-problema.....	7
Estado da questão	8
Metodologia.....	9
Fontes e corpus selecionado	11
1. Enquadramento histórico da instituição real neo-assíria.....	14
1.1. Condicionais geográficos e socioculturais	16
1.2. Refreamento das conquistas e a consolidação do estado expansionista	17
1.3. Apogeu: a soberania universal na dinastia sargónida	18
1.4. Sistema, estruturas e desafios da dominação imperial.....	24
2. Sabedoria e «sabedoria real».....	28
2.1. Definição e amplitude do fenómeno sapiencial	28
2.2. Características da tradição sapiencial	35
2.3. «Sabedoria real»: um conceito aplicado	36
3. «Sabedoria real» segundo as fontes	39
3.1. Aspectos sapienciais no corpus documental.....	39
3.1.1. Plano mitológico	41
3.1.2. Plano histórico antigo.....	55
3.1.3. Plano histórico recente	58
4. A «sabedoria real» enquanto estratégia ideológica: teoria.....	65
4.1. Princípios ideológicos	66
4.2. Objetivos	69
4.3. Arquétipos	74
5. A «sabedoria real» como estratégia ideológica: prática.....	77
5.1. Processo político legitimador.....	77
5.2. Vias de difusão e concretização.....	78
5.2.1. Via da realização	79
5.2.2. Via da ritualização.....	82
5.2.3. Via da educação	84
5.3. Audiências	85
5.4. Palcos	86
5.5. Atuação da pessoa real.....	89

Conclusão	102
Bibliografia.....	108
Sínteses gerais e material de apoio	108
Fontes	109
Estudos sobre literatura mesopotâmica	111
Estudos sobre sabedoria	112
Sabedoria egípcia.....	112
Sabedoria bíblica	113
Sabedoria mesopotâmica	114
Estudos sobre ideologia real	115
Recursos On-Line	120
Anexo A – Fontes – ordenação cronológica.....	121
Anexo B – Planos interpretativos e aspetos sapienciais	126
Anexo C – Exemplos de atuação da «sabedoria real».....	128
Anexo D – Imagens	129

Resumo

O presente trabalho estuda a influência que a tradição sapiencial mesopotâmica exerceu sobre o esforço de legitimação da instituição real neo-assíria. A instituição real assíria debateu-se com dois problemas estruturais, nomeadamente: a instabilidade política e as resistências regionais ao sistema imperial.

Por seu turno, cada monarca neo-assírio procurou dar resposta a estas debilidades, afirmando a efetividade do seu poder sobre súbditos e vassallos por meio de ações de âmbito diverso: campanhas militares, recolha de tributos, deportações, programas de construção e reconstrução, tratados de vassalagem, entre outros.

A ideologia real assíria evoluiu para acomodar estas respostas numa política de prestígio concertada, visando a legitimação do poder imperial assírio, da instituição real e do monarca. Pretende-se compreender em que medida a tradição sapiencial mesopotâmica contribuiu para concretizar essa política de prestígio e quanto facilitou a difusão e assimilação da mensagem legitimadora por parte das populações mesopotâmicas e próximo-orientais.

Para esse efeito, foi reunido um *corpus* documental, composto por textos de várias tipologias, que teve circulação no período neo-assírio e que discutia as temáticas da sabedoria e da realeza. Para melhor compreensão, o *corpus* foi subdividido em três planos interpretativos consoante a época e o contexto de produção: plano mitológico, plano histórico antigo, plano histórico recente.

O contributo da tradição sapiencial mostra-se efetivo mediante a introdução de caracteres sapienciais na construção do discurso legitimador e da imagética, e pelo estabelecimento de uma base de diálogo com fundações culturais capazes de gerar mútuo entendimento entre povos de contextos regionais distintos.

A tradição sapiencial tornou-se, assim, num veículo que permitiu a criação de coesão social entre as elites e a aceitação do poder imperial pelo grosso da população, ou, nos casos em que este desfecho não se verificou, permitiu que tanto os dominadores como os dominados compreendessem os pressupostos de parte a parte.

Palavras-Chave: Sabedoria, Legitimidade, Período Neo-Assírio, Império, Realeza.

Abstract

In this work we study the influence of the mesopotamian wisdom tradition upon the effort to legitimize the neo-assyrian kingship.

Throughout its history assyrian kingship dealt with two structural problems: political instability, and the regional opposition to the imperial system.

In its stead, each neo-assyrian monarch sought to answer these problems by the reassertion of his power over subjects and vassals alike, by different means, such as: military campaigns, collection of tributes, deportations, construction and reconstruction programs, vassal treaties, among others.

The royal ideology evolved to accommodate these answers within a concerted prestige policy which aims to legitimize the empire, the assyrian kingship, and the king himself.

The goal of our work is to understand in what degree that prestige policy was made possible by the concurrence of wisdom tradition and in what way it enabled the diffusion and the assimilation of the legitimating message by the mesopotamian and near-eastern populations.

With this propose in mind, a text *corpus* has been assembled, which is composed by different typological texts, that had circulation in the neo-assyrian period, and that discussed wisdom and kingship. For a better understanding, the *corpus* was divided in a three-folded interpretative structure in accordance with the period and context of production: mythological plan, early historical plan, late historical plan.

The contribution of the wisdom tradition proves effective thru the introduction of wisdom characters in the construction of the legitimating discourse and imagery, as well as the establishment of a dialogical base with cultural foundations able to generate mutual understanding between peoples from various regional contexts.

Therefore, the wisdom tradition became a vehicle that allowed the creation of social cohesion between the elites and the acceptance of imperial power by the whole of the population, or, in the cases where that wasn't possible, it allowed that both the dominators and the dominated to apprehend each other preconceptions.

Keywords: Wisdom, Kingship, Neo-Assyrian Period, Empire, Legitimacy

Abreviaturas

BWL – LAMBERT, W. G.; *Babylonian Wisdom Literature*, reprint of 1963. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1996.

CDLI – *Cuneiform Digital Library Initiative*

FDD – FOSTER, Benjamin R.; *From Distant Days. Myths, tales and poetry of Ancient Mesopotamia*. Bethesda, Maryland. CDL Press 1995.

HPBA – SEUX, Marie-Joseph; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et D'Assyrie*. CNRS, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979.

JNES - *Journal of Near Eastern Studies*

MM – DALLEY, Stephanie; *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and others*. translated with an introduction and notes by Stephanie Dalley. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991.

SAA – *State Archives of Assyria online*, Helsinki: Helsinki University Press, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014).

RIMA2 – GRAYSON, Albert Kirk; *Assyrian Rulers of the early first millennium BC I (1114-859 BC)*. col. The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods. Vol. 2. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1991 (RIMA 2).

RIMA3 – GRAYSON, Albert Kirk; *Assyrian Rulers of the early first millennium BC II (858-745 BC)*. col. The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods. Vol. 3. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1996 (RIMA 3).

RINAP4 – LEICHTY, Erle; *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2011 via The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period [RINAP4] (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap4/corpus>) (último acesso em 24.11.2014).

Introdução

“Com vasto entendimento”¹, “rei circunspecto”², “nomeado por Aššur”³. Esta terminologia e linguagem povoa as inscrições, as epístolas, os relatórios oraculares, e todos os textos produzidos pelos escribas e funcionários reais da corte neo-assíria.

A mesma terminologia e linguagem encontram eco em textos de cariz sapiencial produzidos no contexto mesopotâmico e cuja produção e fixação antecede o período neo-assírio. A coincidência não é fortuita, sendo admissível a intertextualidade cultivada pelo processo de formação dos escribas, que se baseava na cópia de textos clássicos da tradição sapiencial mesopotâmica. Os escribas que redigiram as inscrições reais e os hinos de Assurbanípal copiaram e conheceram a *Epopéia de Gilgameš*, o *Enuma Eliš*, o *Ludlul bel-nemeqi*⁴.

A nossa dissertação toma por título a *Dimensão sapiencial da realeza neo-assíria (século VIII a VII a.C.)* e propõe avaliar o impacto que o ideal sapiencial exerceu sobre a ideologia real neo-assíria e entender como o esforço de legitimação do poder real recorreu a caracteres e arquétipos sapienciais para construir a imagem do monarca neo-assírio e legitimar a sua autoridade durante a segunda metade do período neo-assírio. Por outras palavras, queremos compreender a intertextualidade entre os textos sapienciais e a retórica de legitimação do poder real e do sistema de dominação imperial neo-assírio. Para apoiar esta análise, selecionou-se um *corpus* documental composto por cinquenta e quatro documentos de várias tipologia e origem.

A nossa seleção observou três regras: a circulação dos textos no período neo-assírio; a presença de linguagem, terminologia ou caracteres sapienciais nesses textos; a afinidade com a temática da legitimidade real.

¹ Fonte nº 23 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea (State Archives of Assyria 3)*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>)

(último acesso em 20.11.2014) SAA03 032 (II.r26)

² Fonte nº 31 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea (State Archives of Assyria 3)*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>)

(último acesso em 20.11.2014) SAA03 033 (II.1)

³ Fonte nº 44 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea (State Archives of Assyria 3)*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>)

(último acesso em 20.11.2014) SAA 03 044 (II.11)

⁴ Acerca do *corpus* reunido na biblioteca real de Assurbanípal e da real proporção dos textos literários veja-se OPPENHEIM; *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization.*, pp. 15-20.

A proposta que aqui se apresenta faz uma abordagem sequenciada da questão. No decurso desta introdução, trataremos de esclarecer a questão-problema, definir metodologias e apresentar materialmente o *corpus* selecionado. No capítulo precedente, analisam-se os condicionalismos geográficos e históricos que marcaram a génese da instituição real neo-assíria. No segundo capítulo, abordaremos o fenómeno sapiencial, descrevendo as suas características, as dificuldades emanadas do seu estudo e definiremos a perspetiva de abordagem que manteremos ao longo deste trabalho.

No capítulo seguinte, retornaremos às fontes para detetar a ocorrência de caracteres sapienciais e a evolução da sua apropriação ideológica. Concentrando-nos, posto isto, na execução do poder real e no processo legitimador, sistematizando a lógica do seu funcionamento e avaliando o contributo dado pela «sabedoria real»⁵ à sua construção e difusão.

Questão-problema

A presente dissertação pretende explorar o contributo dado pela tradição sapiencial mesopotâmica para o desenvolvimento da ideologia real neo-assíria, procurando compreender como o monarca legitimava o seu poder, recorrendo a caracteres e a paradigmas que se inscreviam nessa tradição.

Os escribas, eruditos e especialistas ao serviço da corte neo-assíria, face à fragilidade do processo sucessório, construíram uma política de prestígio em torno da instituição real que se alicerçava na tradição sapiencial mesopotâmica, por forma a suavizar as resistências regionais à dominação imperial.

Semelhante política manifestava-se por diversas vias, tais como, a realização de grandes programas de construção, a prossecução de campanhas militares anuais, a prática de deportações, o controlo do sistema produtivo, a segurança dada ao sistema económico e, sobretudo, na comunicação e publicitação dos sucessos alcançados pelas vias anteriormente referidas.

⁵ Por «sabedoria real» entenda-se a aplicação do ideal sapiencial à instituição real, empregando a linguagem, a terminologia, os valores e os caracteres desse ideal na estratégia ideológica de legitimação dessa instituição.

A propaganda, ao utilizar a dimensão sapiencial, pretendia enaltecer o monarca neo-assírio, estabelecendo a superioridade deste sobre os monarcas estrangeiros e sobre os seus súbditos e vassallos.

A primeira premissa desta superioridade reside na vertente transcendental da realeza sapiencial neo-assíria. Eleito pelos deuses enquanto jovem, o monarca em potência via o seu carisma elevado pela proteção e educação constante que os deuses lhe providenciavam. Posteriormente, pelo cerimonial da coroação e pela investidura das insígnias reais, a pessoa real revestia-se definitivamente dessa superioridade, sempre guardada e orientada pela esfera divina.

A segunda premissa corresponde à vertente efetiva da «sabedoria real», isto é, à capacidade que o monarca dispunha para demonstrar a sua superioridade pela realização de ações coroadas de sucesso. Com efeito, esta premissa envolve o conceito de justificação por ordálio e reitera a preponderância da vertente transcendental. Em termos ideológicos, o êxito do rei dependia da aprovação divina, por consequência, cada triunfo fortalecia a sua legitimidade.

As duas premissas configuram a dimensão sapiencial da realeza neo-assíria e concretizam a política de prestígio ao transmitirem a sua mensagem legitimadora de uma forma reconhecível a toda a sociedade inserida na tradição mesopotâmica.

Estado da questão

Não temos conhecimento de estudos monográficos acerca desta temática específica. Não obstante, existem algumas abordagens que sucintamente afluam o tema em estudo. António Augusto Tavares sintetiza a questão na sua obra *Impérios e Propaganda na Antiguidade*⁶; Francisco Caramelo⁷ esquematiza o processo ideológico de legitimação do poder real por recurso a caracteres sapienciais; ao passo que Ronald Sweet estabelece a relação entre a tradição sapiencial e a instituição monárquica mesopotâmica⁸.

Existem, por outro lado, diversos artigos que têm contribuído para aprofundar a nossa compreensão de perspetivas sectoriais da questão, isto é: a ideologia política, a dominação imperial, a tradição sapiencial e a instituição real neo-assíria.

⁶TAVARES; «Impérios da Mesopotâmia» in *Impérios e Propaganda na Antiguidade*. pp. 17-33

⁷CARAMELO; «O rei e os níveis de representação da divindade na Mesopotâmia e em Israel» in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 10, pp. 297-308

⁸SWEET; «The Sage in Mesopotamian Palaces and Royal Courts» in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. pp. 99-107

Do ponto de vista do aproveitamento ideológico que o poder político neo-assírio fez da tradição sapiencial, será de nomear o artigo de Mario Liverani⁹; determinados capítulos da tese de Holloway¹⁰; bem como o artigo no qual Hallo faz uma descrição da instituição monárquica mesopotâmica¹¹.

No campo da sabedoria, possuímos bibliografia de referência, que contribuiu para o entendimento da tradição sapiencial, de entre a qual destacamos: *La Sagesse suméro-accadienne*, de J. J. Van Dijk¹² e *Wisdom in Akkadian Literature: Expression, instruction, dialogue*, de Sara J. Denning-Bolle¹³.

No que concerne à dominação imperial, Parker¹⁴, seguindo Liverani, desenvolve a tese da dominação imperial em descontinuidade territorial. Por fim, recorreremos a sínteses de Mieroop¹⁵, Kuhrt¹⁶ e Grayson¹⁷ para se reconstruir o contexto sociopolítico que deu lugar ao desenvolvimento da «sabedoria real» neo-assíria.

Metodologia

Durante o desenvolvimento da presente dissertação recorreremos a metodologias que nos permitirão explorar a questão abordada de uma forma sistemática, nomeadamente pela recolha de fontes, a exegese e a organização das mesmas à luz de um modelo interpretativo e revisão bibliográfica das temáticas conexas.

Sistematizámos a nossa abordagem dividindo a nossa questão-problema em duas partes: a tradição sapiencial; a ideologia política e a dominação imperial neo-assíria

Relativamente à primeira parte, explorámos a tradição sapiencial mesopotâmica mediante a análise hermenêutica de cada um dos textos que compõem o *corpus* dessa

⁹ LIVERANI; «The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7), pp. 297-317.

¹⁰ HOLLOWAY; «Divine Image of the King, Prestige Politics and Imperialism» in *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in The Neo-Assyrian Empire*, pp. 178-197.

¹¹ HALLO; «Kingship» in *Origins. The Ancient Near Eastern background of some modern Western Institutions*, pp. 188-211.

¹² Van DIJK; *La sagesse suméro-accadienne*, 1953.

¹³ DENNING-BOLLE; *Wisdom in Akkadian literature: Expression, instruction, dialogue*, 1992.

¹⁴ PARKER; «The Construction and Performance of Kingship in the Neo-Assyrian Empire» in *Journal of Anthropological Research*: 67(3), pp. 357-386.

¹⁵ MIEROOP; *A History of the Ancient Near East*. 2009.

¹⁶ KUHRT; «The Neo-Assyrian Empire (934-610)» in *The Ancient Near East c.3000-330 BC*. Vol. II, pp. 473-546;

¹⁷ GRAYSON; «Assyrian Civilization» in *The Cambridge Ancient History: The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the eighth to the sixth centuries B.C.* vol. III Part 2, pp. 194-228.

tradição, enquanto paralelamente estudámos as monografias que foram elaboradas acerca da tradição sapiencial mesopotâmica

Quanto à segunda parte do processo, efetuámos a revisão bibliográfica, estudando os artigos que têm sido produzidos acerca da organização do império neo-assírio e da ideologia política imperial e, de seguida, analisámos os textos contidos no segundo, terceiro e nono volumes do *corpus State Archives of Assyria online*¹⁸ [SAAo], em *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*¹⁹ [RINAP4] e presentes nos volumes dois e três da coleção *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*²⁰ [RIMA].

A seleção final do *corpus* documental regeu-se pelo critério da relevância temática, sendo escolhidos os textos quer da tradição sapiencial mesopotâmica, quer dos arquivos neo-assírios, consoante os mesmos se reportavam tanto à sabedoria como à instituição real. Esta recolha resultou num *corpus* de textos que se revestem de um cariz sapiencial, que representam a tradição mesopotâmica ao longo de cerca de doze séculos (1894-612 a.C.), e que moldaram a construção da ideologia e a perceção da instituição real neo-assíria.

De uma forma geral, a análise hermenêutica baseou-se nas coletâneas de grande fôlego em formato impresso como a *Babylonian Wisdom Literature*²¹ (BWL) publicada por Lambert, e que é uma importante coletânea de textos da tradição sapiencial mesopotâmica; e também em formato digital disponibilizados em plataformas on-line como a SAAo e outros projetos da plataforma *Open Richly Annotated Cuneiform Corpus* [ORACC].

Também integrando a plataforma ORACC, o catálogo informático *Cuneiform Digital Library Initiative*²²[CDLI], gerido pela Universidade da Pensilvânia, foi fonte indelével de informações heurísticas sobre os originais dos textos-fonte utilizados.

A terminologia usada na redação tende a seguir as opções ortográficas seguidas pelos SAAo e pela CDLI no que respeita à onomástica e à toponímia. Exceção feita ao uso de grafias portuguesas já consagradas como é o caso de «Nínive» e «Assaradão».

¹⁸ *State Archives of Assyria online*, url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus> (último acesso em 20.11.2014)

¹⁹ LEICHTY; *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. via [RINAP4] (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap4/corpus>) (último acesso em 24.11.2014)

²⁰ GRAYSON; *Assyrian Rulers of the the early first millennium BC II (858-745 BC)*. (RIMA 3); *Assyrian Rulers of the the early first millennium BC I (1114-859 BC)*. (RIMA 2)

²¹ LAMBERT; *Babylonian Wisdom Literature*, 1996.

²² *Cuneiform Digital Library Initiative*, url: <http://cdli.ucla.edu/> (ultimo acesso em 20.11.2014).

Naturalmente, esta normalização não é observada aquando da reprodução de fontes e de outros artigos, utilizando-se a grafia original.

A matriz conceptual, que se foi desenvolvendo com o decorrer da nossa investigação, alicerça-se em dois conceitos centrais: «sabedoria real» e legitimidade os quais possuem significação própria no contexto estudado.

Fontes e *corpus* selecionado

Composto por cinquenta e quatro documentos, o *corpus*, não é uma recolha exaustiva, unicamente serve o intuito de apoiar a compreensão da questão-problema. Com efeito, de um universo de cerca de trezentos textos abordados, um grande número foi preterido por não ser relevante para o tema, ou por configurarem géneros que vinculam escassa ou nula informação (crónicas, listas reais) sobre o mesmo.

O *corpus* documental²³ pode ser subdividido em dois subconjuntos, a saber: o *corpus* convencional – reconhecido pelas principais compilações de textos mesopotâmicos e definido por analogia com os textos sapienciais bíblicos; e o *corpus* não-convencional, que se compõe de géneros e tipologias que se afastam da definição de texto sapiencial mas que conservam linguagem, terminologia, caracteres e valores sapienciais. Do *corpus* convencional conservámos textos admoestatórios – *Conselhos de Sabedoria*, *Conselhos de um Pessimista*, *Advertência a um Príncipe* – e o monólogo antropológico *Ludlul bel Nemeqi*. Se nenhum destes textos terá sido produzido na corte neo-assíria, todos terão tido circulação no período neo-assírio.

Por seu turno, o *corpus* não convencional é constituído por poemas narrativos²⁴ – *Enuma Eliš*, *Erra*, *Adapa*, *Anzû*, *Etana*, *Atrahasis*, *Epopéia de Gilgameš* – textos litúrgicos – como oráculos, profecias, preces, hinos, textos rituais, cartas divinas – textos literários produzidos na corte neo-assíria e textos históricos – epístolas dirigidas a Assurbanípal e textos de declarada intenção propagandística.

²³ Doravante, quando nos referirmos a uma fonte incluída no nosso *corpus*, indicaremos em nota-de-rodapé o número que lhe foi atribuído por ordenação cronológica seguido da referência bibliográfica completa. cf. Anexo A – Fontes-Ordenação Cronológica.

²⁴ Conjunto de textos literários com as características comuns de serem narrativas na terceira pessoa e englobarem quadros explicativos de determinados fenómenos e instituições. Esta denominação permite acomodar o facto dos mesmos textos possuírem extensão diversa.

Após a primeira seleção retivemos cerca de cem textos de um universo de cerca de trezentos, havendo, em momento posterior, redução para o número final de cinquenta e quatro textos, por eliminação ou compilação de textos congêneres.

Relativamente à sua tipologia o nosso *corpus* é composto por quatro textos sapienciais convencionais (nomeadamente três instruções e o monólogo antropológico *Ludlul Bel Nemeqi*); sete poemas narrativos; trinta textos litúrgicos, dos quais cinco são oráculos, oito são hinos, doze são preces, quatro são cartas divinas e um texto é uma explicação ritual; três textos literários de natureza didática; por fim, temos treze textos ditos históricos, dos quais cinco são epístolas e oito são textos com intenções propagandísticas.

Em termos cronológicos²⁵, estes textos possuem contemporaneidade pelo facto de todos terem sido conservados na chamada «biblioteca real de Nínive». De contrário, a sua produção distribui-se de forma desigual pela cronologia do contexto civilizacional mesopotâmico. Onze textos encontram a sua primeira fixação antes do período neo-assírio durante o II milénio a.C.; enquanto os restantes se inscrevem já no período neo-assírio. Destes últimos, onze não avançam elementos suficientes para refinar a sua cronologia e um outro disponibiliza informação que apenas permite ser enquadrado no século VIII a.C. (*Erra*).

Os textos remanescentes permitem obter a uma localização cronológica um pouco mais precisa, nomeadamente por reinados, sendo que um remonta ao reinado de Aššurnasirpal II (*O Banquete de Aššurnasirpal* que se encontra *in loco* em Nimrod/Kalḫu) entre 883-859 a.C.; dois textos inscrevem-se no reinado de Salmanasar III entre 858-824 a.C.; do reinado de Adad-nirari III (810-783 a.C.) chegou-nos um texto propagandístico acerca da expedição deste monarca à Palestina; o reinado de Sargão II contribui com outros dois textos, ao passo que o reinado do seu sucessor (Senaquerib 704-681 a.C.) acrescenta um texto de explicação ritual acerca do *Pecado de Sargão*. Do reinado de Assaradão (680-669 a.C.) a nossa seleção retém sete textos, incluindo uma coleção de oráculos proféticos dirigidos ao então príncipe herdeiro Assurbanípal.

Os restantes quinze textos têm o seu período de produção definido no reinado de Assurbanípal entre 668-627 a.C.

O critério principal para a escolha destes textos foi a relevância temática e o valor demonstrativo da dimensão sapiencial da ideologia política da realeza neo-assíria. De

²⁵ cf. Anexo A – Fontes – ordenação Cronológica

facto, apenas cerca de três por cento (3,4%) dos textos que compõem o nosso *corpus* pertencem ao grupo de textos que convencionalmente se denominam por sapienciais na tradição mesopotâmica. Outra percentagem semelhante compreende algumas das grandes obras literárias e mitológicas que compõem o *corpus* clássico da tradição mesopotâmica.

Os cerca de noventa e seis por cento (96,6%) remanescentes dizem respeito a textos oriundos das chancelarias régias, da administração e da corte neo-assíria, sendo que estes últimos representam a utilização propagandística dos aspetos que os primeiros dois grupos encerram e desenvolvem respetivamente.

1. Enquadramento histórico da instituição real neo-assíria

Ao longo da primeira metade do Iº milénio a.C., a Assíria dominou grande parte do Próximo Oriente Antigo graças a um poderio militar crescente que marcou o período que se designa por Império Neo-assírio.

Esse império permaneceu ancorado na região da Assíria tradicional, o triângulo primordial entre Nínive - Aššur - Arbela, durante os cerca de trezentos anos em que sofreu uma sucessão cíclica de expansões e retrações da sua influência e território.

Embora o novo império surgisse de uma continuidade, a qual era evidenciada pela efetiva sucessão na linhagem real e pela perceção ideológica de que a expansão era a reconquista de fronteiras e influências anteriormente existentes, os reinados precedentes prepararam caminho para uma rutura com as formas de controlo, organização e conquista tradicionais, a qual permitiu o sucesso da expansão iniciada em 911 a.C. (Adad-nirari II) e novamente impulsionada por Sargão II em 709 a.C.

Herança do período meso-assírio, o controlo imperial subsistia mediante a convivência de modelos administrativos díspares, de acordo com as relações que as diferentes entidades políticas pré-existentes estabeleciam com o poder imperial assírio, prática que seria aprimorada pelas reformas de Tiglath-pileser III no século VIII a.C.

Como veremos, Bradley Parker alerta para a necessidade de dissociar a realidade do Império Neo-assírio da conceção pós-clássica de império territorial com fronteiras bem delimitadas²⁶, simbolizada pela idealização da experiência romana do Baixo-império.

O Império Romano, que evoluiu em resposta a pressões várias, consistia na ocupação efetiva do território conquistado por colónias de veteranos e, igualmente, da integração dos povos autóctones através do processo de romanização, o qual conjugava soluções de dominação coerciva com soluções de dominação solidária, tais como o alargamento gradual da cidadania romana. Na Alta Antiguidade, a natureza territorial deste tipo de dominação evidenciou-se com a fixação e fortificação do *limes* do império.

Ao invés, o autor defende que a realidade assíria se traduzia numa ocupação efetiva descontínua sustentada por um sistema de comunicações em rede²⁷.

²⁶ PARKER; «The Construction and Performance of Kingship in the Neo-Assyrian Empire» in *Journal of Anthropological Research*: 67(3), pp. 10-11.

²⁷ vide *infra* 2.4. Sistema, estruturas e desafios da dominação imperial.

O império ateniense do século V a.C. e o império marítimo português do século XVI d.C. constituem exemplos mais próximos do modelo imperial híbrido (territorial e hegemónico) desenvolvido pelo império neo-assírio.

No século V a.C., após a segunda Guerra Médica, Atenas preserva o controlo da Liga de Delos, mantendo a aliança e funcionando em favor dos seus interesses hegemónicos. Para além da Ática, Atenas não possuía outro domínio territorial direto, limitando-se a manter guarnições militares em pontos-chave e a controlar as rotas marítimas dentro do seu império. Paralelamente a este controlo coercivo, Atenas exercia sobre os vassalos um controlo solidário baseado numa assunção de ameaça externa do Império Persa.

No século XVI d.C., a construção do império marítimo português regeu-se por princípios idênticos. Para além do próprio país, não existia nesta fase nenhum controlo efetivo de grandes extensões territoriais. Excetuando as capitânias atlânticas – as quais conheceram programas de povoamento efetivo – as fortalezas e feitorias africanas e as cidades do Índico e da Ásia eram pontos de controlo das rotas comerciais. O controlo coercivo estava sempre atuante nesses pontos, mas era complementado com um insípido controlo solidário implementado pelos missionários e pelas políticas de miscigenação e diplomacia. Um exemplo claro do modelo imperial hegemónico.

As peculiaridades desse modelo, bem como os desafios a ele colocados pela realidade do Próximo Oriente Antigo, tornaram necessário complementar o controlo coercivo, imposto pelo dispositivo militar, com outras formas de controlo, nomeadamente um controlo solidário baseado na integração voluntária das elites conquistadas e na adesão destas à causa imperial neo-assíria.

Como defendemos, a efetividade do controlo solidário foi procurada por meio da comunicação ideológica de uma política de prestígio com recurso a paradigmas e caracteres da tradição sapiencial mesopotâmica e próximo-oriental.

Neste capítulo, é nossa intenção demonstrar as condicionantes que se colocavam à empresa imperial neo-assíria, traçar sucintamente as vicissitudes dessa empresa e explicar o modelo imperial híbrido, a que acima fizemos alusão, e evidenciar a necessidade do controlo solidário para a manutenção deste heterógeno edifício político.

1.1. Condicionaismos geográficos e socioculturais

Em termos geográficos a região da Assíria tradicional conhece condicionaismos que confrangem a população autótone e que levam a procurar os recursos, que aí escasseiam, fora da região, enquanto outros condicionaismos favorecem a expansão económica e militar. A pobreza mineral e madeireira da região e a prática de uma agricultura de produtividade média a baixa impediam a autarcia e exigiam a manutenção de relações comerciais e políticas tanto com entidades políticas imediatamente adjacentes como com outras mais longínquas.

Entre as condições físicas que favoreciam a internacionalização, devemos referir o posicionamento da Assíria que, se por um lado lhe concede uma região protegida por fronteiras naturais (a saber: o triângulo formado pelas cidades de Aššur - Nínive - Arbela); por outro lado torna-a uma encruzilhada natural das vias de comunicação que atuavam no eixo norte/sul e este/oeste e em ponto de controlo privilegiado das respetivas rotas comerciais.

Ao nível sociocultural, os condicionaismos não eram menos constringedores, como iremos observar. Por um lado, a Assíria tinha na sua génese influências das cidades-estado do Sul (sumérias e acádicas)²⁸ e das tribos nómadas assírias²⁹. Tal facto permite o entendimento da sua matriz cultural peculiar repartida entre o sedentarismo e o nomadismo, o que explica a tensão existente entre as estruturas locais de pequena escala (cidades) e as superestruturas, modeladas nas solidariedades tribais (províncias) e no seio da administração concêntrica neo-assíria.

Por outro lado, o legado cultural e político acádico-babilónico e as experiências imperiais assírias dos períodos paleo e meso-assírios prepararam caminho para a formulação imperial do poder e para a sua aceitação pela população da Assíria, enquanto ao mesmo tempo concediam bases para uma mentalidade de reconquista que pronto foi explorada pela máquina ideológica neo-assíria.

Por fim, um último condicionaismo sociocultural terá atuado como facilitador para a génese da expansão neo-assíria: a desestruturação política do Próximo Oriente Antigo após as invasões dos Povos do Mar e as deslocações das tribos arameias. Este fenómeno preparou o ressurgimento imperial assírio, uma vez que deixou o estado virtualmente sem concorrentes hegemónicos.

²⁸ cf. OPPENHEIM; *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization*, pp. 164-165.

²⁹ vide. PARKER; *The Mechanics of Empire*, p. 4.

1.2. Refreamento das conquistas e a consolidação do estado expansionista

Após a aparição na cena internacional durante o período meso-assírio enquanto agente político de média importância, a Assíria era, no dealbar do século X a.C., um poder debilitado e reduzido às suas fronteiras naturais.

O facto da estabilidade da administração imperial depender em grande medida da força e do carisma de cada monarca ditou que às recorrentes quezílias internas, aquando de uma sucessão real, se seguisse o enfraquecimento do controlo que o centro tinha sobre a periferia, na mesma medida em que o monarca perdia o controlo do próprio centro.

Foi necessário aguardar pelo reinado de Aššur-dan II (934-912 a.C.) para que a autoridade central se voltasse a fortalecer convenientemente, ao ponto de debelar os intentos autonómicos dos seus governadores e as aspirações independentistas dos seus vassallos. Sob o seu filho, Adad-nirari II (911-891 a.C.), a Assíria retoma uma posição de força no xadrez político do Próximo Oriente Antigo e os limites da influência assíria atingem as posições alcançadas no período meso-assírio.

À entrada do século VIII a.C., a Assíria consolidou-se enquanto estado expansionista que, declarada e efetivamente, se propunha e empenhava nessa vocação. Contudo, é exatamente por altura deste relançamento expansionista que surge na região do lago Van, em expansão para a Anatólia Oriental, um competidor com uma potência militar equiparada: o reino de Urartu. Esta entidade política acompanhará a expansão assíria durante todo o período neo-assírio, com os vários confrontos e campanhas ocorridas entre os dois estados, saldando-se num impasse estratégico e na manutenção de uma fronteira tensa entre ambos.

Os dois reinados que se seguem representam um extravasar das fronteiras da expansão meso-assíria, sob Tukulti-Ninurta II, e o alcance de uma importante marca psicológica – a chegada ao Mediterrâneo – sob Aššurnasirpal II. Esta marca foi celebrada e logo aproveitada pela política de prestígio: o alcance do «Mar Superior» era um argumento valioso para o discurso legitimador na medida em que credibilizou a titulatura régia.

A batalha de Qarqar, em 853 a.C., significará o refrear da expansão assíria no reinado de Salmanasar III e ao longo dos cinco reinados seguintes (Šamši-Adad V, Adad-Nirari III, Salmanasar IV, Aššur-dan IV e Aššur-Nirari V).

Durante este período, o efeito paralisador imediato da batalha perpetua-se devido à conjugação de fatores distintos, tais como: a pressão do reino de Urartu, a perda de preponderância do poder real (o *turtānu* Šamši-ilu vai atuar como válido ao longo de quatro reinados subalternizando a instituição real) e as revoltas internas que despontam no seio da Assíria devido a assimetrias económicas crescentes.

Apenas com o advento de Tiglath-Pileser III (773-727 a.C.), com as reformas que se vão operar no seu reinado, a Assíria prepara um relançamento da empresa expansionista, a qual terá o seu apogeu durante a dinastia dos Sargónidas.

Estas reformas incidiram essencialmente sobre dois campos, a administração provincial e a reorganização do exército. No primeiro campo, Tiglath-Pileser III reformulou os territórios provinciais, reduzindo-lhes o tamanho e aumentando o seu número³⁰. Paralelamente, nomeou, com maior frequência, eunucos para a administração e desdobrou os cargos de maior importância, debelando com isso as tentativas de dominação dinástica. Também sob a égide deste monarca se redefiniu a hierarquia da dominação imperial, a qual, partindo do centro, se organiza em províncias, estados-fantoche e estados-vassalos.

A remodelação do exército logrou torná-lo apto para uma ação permanente. Incorporaram-se divisões de infantaria ligeira oriundas das regiões dominadas, enquanto os corpos de elite como a cavalaria e os carros de combate se mantiveram de extração assíria, com isso promovendo um equilíbrio para impossibilitar o monopólio do exército por parte de uma qualquer facção rival e estabeleceram-se bases de abastecimento por todo o império e arsenais com vista a equipar convenientemente o exército. A finalidade destas reformas era exatamente o fortalecimento do poder central.

1.3. Apogeu: a soberania universal na dinastia sargónida

Com a dinastia fundada por Sargão II, a Assíria assiste a um fortalecimento interno do país, o qual se traduz num impulso renovado na expansão imperial. Sendo certo que as reformas introduzidas no reinado de Tiglath-Pileser III permitem justificar esse fortalecimento e o conseqüente impulso expansionista, não é menos verdade que, no longo prazo, tais reformas não lograram corrigir as debilidades estruturais do sistema

³⁰ Vide MIEROOP; *A History of the Ancient Near East*, p. 248.

assírio, como a preponderância do carisma pessoal do monarca enquanto fator de estabilidade, a insuficiência do sistema produtivo do núcleo, ou a progressiva delapidação das reservas de mão-de-obra assíria.

As conturbações políticas e as revoltas urbanas que se seguiriam à morte de cada um dos monarcas da referida dinastia atestam bem essa realidade endêmica que, mesmo no período áureo do poder assírio, contribuía para enfraquecer as estruturas de poder, o controlo do centro e, concomitantemente, da dominação imperial sobre as periferias.

Sargão II (721-705 a.C.) terá ascendido ao trono após o assassinio do seu antecessor, e presumível irmão, Salmanasar V. O seu nome, que emula o espírito de Sargão de Akkad (2334-2279 a.C.)³¹, tem sido apontado como um indício de uma legitimidade duvidosa.

No caso de Senaquerib, não são levantadas dúvidas relativamente à sua filiação com Sargão II e, aparentemente, a sua ascensão aconteceu sem revoltas de monta. Porém, a morte traumática de Sargão II no campo de batalha frente aos cimérios foi o bastante para que o próprio Senaquerib colocasse em curso um inquérito acerca dos eventuais faltas de seu pai³². Por esse motivo, é de acreditar que a questão da legitimidade dinástica houvesse ressurgido.

Por seu turno, Assaradão preocupa-se em descrever, pormenorizadamente, o conturbado período da sua sucessão. Do assassinio de Senaquerib, às guerras fratricidas contra os seus irmãos, o monarca descreve os eventos e a forma diligente como Ištar o terá protegido, sempre reafirmando a sua legitimidade de herdeiro por meio de numerosas consultas e relatórios oraculares, talvez inspirados pela sua mãe³³.

Esta experiência pessoal levou Assaradão a preparar meticulosamente a sua sucessão através de tratados e juramentos de vassalagem³⁴. E, de facto, esta estratégia sortiu efeitos positivos num primeiro momento. A sucessão de Assurbanípal e de seu irmão Šamaš-šum-ukīn processou-se sem litígios ou violência tendo o primeiro tomado o trono assírio e o segundo o de Babilónia. Apesar disso, tratou-se de uma questão adiada que dezassete anos mais tarde se iria desenrolar.

³¹ É certo que na Lista Real Assíria existiu um monarca com o nome de Sargão (1920-1881 a.C.), contudo o período e os poucos eventos do seu reinado tornam duvidosa a intenção de emular um antepassado distante e irrelevante.

³² Fonte nº31 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea (State Archives of Assyria 3)*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saaocorpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 033.

³³ CAMELO; *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, pp.223-224.

³⁴ Fonte nº33 – PARPOLA, e WATANABE; *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (State Archives of Assyria, 2)*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saaocorpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA02 006.

A questão da precedência entre os dois irmãos deu origem a um conflito armado de larga escala entre as duas regiões do império que se saldaria pela morte de Šamaš-šum-ukīn. Em termos da extensão da influência imperial, o zénite foi atingido no reinado de Assurbanípal (668-627 a.C.). Contudo, tal como afirma Oppenheim³⁵, o declínio do império principiou no final desse mesmo reinado.

Ofuscam-nos talvez as inscrições reais e os anais, nas descrições exacerbadas do poderio dos monarcas neo-assírios, porém as mesmas fontes desmentem-se ao trazerem à nossa atenção a necessidade constante de se lançarem campanhas militares anuais para a manutenção do *status quo* imperial.

Paralelamente às campanhas com manifesto objetivo de conquista, encontram-se numerosas referências a campanhas com objetivos especificamente punitivos, de consolidação de conquistas prévias, ou de contenção de potenciais ameaças.

Deste facto se depreende que o império assírio nunca se constituiu como uma unidade territorial contínua, coesa e estável. Pelo contrário, a realidade do Próximo Oriente Antigo exigiu a capacidade de dominação por intermédio de estratégias flexíveis e uma vigilância constante.

A necessidade de uma tal estratégia justificava-se perante o acumular de fatores de perigo durante os cerca de cento e cinquenta anos do apogeu expansionista neo-assírio.

Ao nível interno, como já referimos, a gradual entrada em sobre-extensão do sistema imperial significou, conseqüentemente, a rutura dos recursos humanos e materiais. Em segundo lugar, o crescimento exponencial da população dominada e a conseqüente multiculturalidade no seio do império traduziu-se no agravamento da inferioridade das elites assírias. Em estreita correlação com estes fenómenos, a constituição multicultural, a dispersão e a mobilização cada vez mais frequente das forças militares assírias resultou no enfraquecimento desse pilar da dominação imperial.

Se estes fatores endógenos não fossem de monta, nas fronteiras foi sendo orquestrado um cerco de entidades inimigas que, embora não fosse originalmente coordenado, contribuiu para escoar as escassas forças e recursos da Assíria.

O reino de Urartu a norte, os Medo-persas e Elamitas a nordeste, Babilónia a sudeste e Árabes a sul, compunham este cerco. Todas estas entidades foram travando batalha com a Assíria ao longo da dinastia sargónida e esta, embora os fosse contendo, nunca logrou uma dominação efetiva e prolongada de nenhuma delas.

³⁵ OPPENHEIM; *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization*, pp. 169-170.

A história do imperialismo assírio conheceu fases muito distintas entre si que diferem na tipologia, nos limites e nos meios de expansão.

Numa fase mais antiga, a cidade de Aššur sofreu dominação imperial pelos impérios acádico e sumério de Ur III, posteriormente incorporou o império efémero de Šamši-Adad I e foi dominada pela Babilónia de Hammurapi. Em simultâneo com estas dominações, a cidade de Aššur parece ter experimentado a sua própria e primeira experiência expansionista, durante os séculos XIX e XVIII a.C., de carácter comercial, dissociada de qualquer dominação efetiva, a qual logramos conhecer pela correspondência encontrada numa das colónias comerciais estabelecidas na Anatólia.³⁶

Com o correr do tempo, as cidades-estado de Aššur, Nínive e Arbela associaram-se para dar lugar ao estado do deus Aššur: a Assíria³⁷. Foi enquanto estado territorial em formação que a Assíria caiu sob a alçada de outro poder regional, o Mittani. Como sugere Larsen é possível que a unificação do norte da Mesopotâmia se tenha ficado a dever à necessidade de responder a essa ameaça e dominação exógena.³⁸

Ao certo, sabemos que a Assíria, enquanto estado territorial, se fortaleceu ao ponto de conseguir afastar a soberania hurrita, já abalada pela expansão dos hititas. Livre da sua vassalagem ao Mittani, a Assíria pode lançar-se na expansão das suas fronteiras, em resultado e após o ocaso pleno do Mittani, e passou a figurar no mosaico dos estados regionais que nessa época dividiam o controlo do Próximo Oriente Antigo. Este foi o período meso-assírio, durante o qual as fronteiras da Assíria se expandiram rumo a oeste e a sul, embora o sucesso desta expansão dependesse em grande medida do carisma e força de cada monarca e, por isso, apresentasse oscilações constantes.

Em todo o caso, após o reinado de Aššur-ubalit, a Assíria não só se libertou da soberania do Mittani como, ao longo dos reinados seguintes, duplicou o seu território à custa da anexação do Hanibalgat, reino hurrita sucedâneo do Mittani, graças ao apoio dos hititas, e continua essa conquista até abarcar o curso dos rios Habur, Balih e Eufrates³⁹. Paralelamente, o império meso-assírio alargou as suas fronteiras para norte contra o reino de Urartu e para sul contra a Babilónia cassíta.

³⁶ LARSEN; «The tradition of Empire in Mesopotamia» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*, p. 81.

³⁷ Kur-Aššur

³⁸ LARSEN; «The tradition of Empire in Mesopotamia» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*, p. 82.

³⁹ CAMELO; «Território, Fronteira e Expansão no período meso-assírio: a presença assíria no Eufrates Médio» in *Cadmo 21*, p. 38.

Como reitera Francisco Caramelo, esta expansão desenrola-se sobretudo rumo a oeste e tem por móbil o controlo económico da região agrária dos vales do Habur, Balih e Eufrates e a ocupação das terras distribuída pela oligarquia administrativa meso-assíria.

O mesmo autor concorda com Parker⁴⁰ ao definir a fronteira como um espaço variável por oposição à definição contemporânea de fronteira enquanto limite fixo.

É certo que com Tiglath-Pileser I se chega ao Mediterrâneo mas, na globalidade, durante este período a margem direita do Eufrates revela-se uma zona onde a dominação assíria permanece pouco desenvolvida: as campanhas e as conquistas existem, mas os ganhos são momentâneos.

Aššur-ubalit I (1365-1330 a.C.) derrotou a suserania do Mittani e conquistou as zonas orientais deste reino e anos mais tarde Salmanasar I (1274-1244 a.C.) anexou o Hanibalgat.

Tukulti-Ninurta I (1244-1207 a.C.) operou a conquista de Babilónia, ao passo que Tiglath-Pileser I (1115-1077 a.C.), a exemplo de seu pai, aproveitou o eclipse hitita para investir contra os reinos arameus da Síria, conquistando as cidades marítimas fenícias e ganhando com isso o acesso ao «Mar Superior». Após este reinado, a Assíria vai começar um progressivo declínio que se manifesta na retração das fronteiras e na perda dos marcos até aqui atingidos. Apesar da Assíria se ter conseguido manter como entidade política de importância regional, face às invasões de diversos povos e da movimentação de todo o Próximo Oriente Antigo, o certo é que a fase expansionista que conhecemos como império meso-assírio terminara.

Só com Aššur-Dan II (935-912 a.C.) se prenuncia o advento de uma nova ascensão da potência transeufratense. Com efeito, a partir do *hinterland* da Assíria propriamente dita, inicia-se uma expansão escorada na ambição de recuperar os territórios anteriormente conquistados. Numa primeira fase, a reconquista fez-se contra as tribos arameias que se procuravam fixar no Ocidente siro-anatólico e contra os avanços de Urartu⁴¹. Com Aššurnasirpal II (883-859 a.C.), que volta a levar o império até às margens do Mediterrâneo, e Salmanasar III (858-823 a.C.), monarca que passa a receber a vassalagem de Babilónia, esta fase se encerra e começa uma fase de expansão por novos territórios.

⁴⁰ PARKER; *The Mechanics of Empire. The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics*, pp. 10-11.

⁴¹ SANMARTÍN e SERRANO; *Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*, p. 148.

Estes mesmos monarcas fizeram investidas e cobraram tributos ao longo da costa siro-palestinese, contudo foi só com a ascensão ao trono de Tiglath-Pileser III (745-727 a.C.) que, graças às reformas que já referimos, foi possível estabelecer um domínio estável sobre essa região. Com o estabelecimento da dinastia sargónida, a Assíria aproximava-se da sua máxima extensão. Restava a subjugação de Babilónia, a conquista do Egito e a anexação do Elam protagonizadas por Senaquerib, Assaradão e Assurbanípal respetivamente. Cada uma das fases deste imperialismo acumulou saberes e conhecimentos para a experiência assíria.

Como foi possível a manutenção deste império colossal perante um contexto agressivo prevalecente? Como lograram os monarcas assírios superar as constantes revoltas internas e estabelecer uma economia próspera? Por que modos foi possível, diante de desigualdades sociais manifestas, justificarem e realizarem projetos arquitetónicos de grande dimensão?

A resposta reside no conceito que Liverani designa de «ideologia de desequilíbrio», que justifica a dominação como uma troca mútua entre a exploração efetiva das populações e recursos do império e a solidariedade teórica dos benefícios que os dominadores ofereciam aos dominados⁴² e na existência de uma política concertada de prestígio e legitimação fundamentada em preceitos comuns às culturas do Próximo Oriente Antigo.

Durante os séculos VIII e VII a.C. a instituição real neo-assíria conheceu um total de treze monarcas. As circunstâncias em que cada um dos reinados se desenvolveu e o carisma pessoal de cada monarca ditaram a flutuação da vertente prática da instituição. Pelo contrário, a morfologia institucional e os pressupostos ideológicos que a fundamentavam não sofreram essas flutuações.

Comparativamente ao período meso-assírio, os pressupostos ideológicos fortaleceram-se mas permanecem os mesmos, as formas de ação continuam iguais, e a finalidade do império mantém-se. Por outro lado, existe uma alteração fulcral, isto é: o fortalecimento da instituição real é operado pelas reformas do reinado de Tiglath-Pileser III. Durante o período meso-assírio, embora o prestígio do monarca fosse engrandecido por meio de uma dimensão transcendental da realeza, o poder sobre a Assíria e o império era partilhado por uma oligarquia que compunha a elite política e económica assíria. O

⁴² LIVERANI; «The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*, pp. 313-314.

rei era um *primus inter pares*. Com as reformas no século IX a.C., o monarca torna o seu poder efetivamente absoluto.

1.4.Sistema, estruturas e desafios da dominação imperial

As campanhas neo-assírias significaram de facto a ocorrência de diversas mutações nas estruturas políticas e sociais a nível local, embora a estratégia imperial neo-assíria não tivesse por objetivo ser excessivamente intrusiva.

Idealmente, o núcleo do império neo-assírio procurava tornar-se em catalisador das riquezas tornando vassalos os sistemas políticos pré-existentes ou, quando muito, substituindo as suas elites administrativas autóctones por classes administrativas assírias. Deste facto decorre a existência de uma heterogeneidade administrativa por todo o império.

Como Parker⁴³ demonstra, o império neo-assírio não se baseava num sistema territorial. Ao invés, estamos perante um império hegemónico, onde o grau de controlo e o estatuto de cada entidade política dependia da sua aceitação da interferência das elites assírias no seu governo.

Se uma entidade se mostrava cooperante, as estruturas de poder eram mantidas e o monarca assírio firmava com o monarca local uma tratado de aliança ou de vassalagem. Se, pelo contrário, o monarca autóctone repudiava a hegemonia assíria, esse monarca era afastado e outro governante indígena pró-assírio sucedia-o no trono permanecendo as estruturas de poder intocadas.

Nas zonas em que a resistência era mais forte e recorrente, as estruturas de poder preexistentes eram gradualmente eliminadas e substituídas por governadores assírios.

Este sistema de dominação resultou numa solução imperial híbrida: um império em rede, radial, partindo do núcleo central e integrando centrifugamente entidades administrativas periféricas com graus hierárquicos diferenciados⁴⁴.

Em verdade, o sistema imperial neo-assírio afirmou-se como uma resposta compósita, cuja formação recebeu contributos das diversas experiências históricas que o antecederam e das influências culturais a que a Assíria se achou exposta.

⁴³ PARKER; *The Mechanics of Empire. The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics*, pp. 255-256.

⁴⁴ PARKER; «The Construction and Performance of Kingship in the Neo-Assyrian Empire» in *Journal of Anthropological Research*: 67(3), pp. 249-252.

O império neo-assírio era assim uma entidade política multicultural que se desenvolvera de forma coerciva com um móbil económico e que se sustentava numa rede nevrálgica composta por postos administrativos estratégicos e zonas de estabelecimento efetivo que ligavam a periferia ao centro.

Ao longo do período neo-assírio, conforme a expansão ia progredindo, a sociedade e a economia assírias também sofreram mutações ao contactarem com outras realidades socioeconómicas e serem com elas coordenadas.

A nível social para o estudo dessas mutações é importante compreender o impacto do fenómeno da multiculturalidade sobre as estruturas do império e da Assíria, o qual se amplificou devido à prática de pontuais, mas sistemáticas, deportações populacionais de pequena e média escala.

Paralelamente, a dispersão e a intercalação geográfica, quer das comunidades deportadas quer das comunidades da diáspora assíria, raramente favoreceu uma miscigenação das etnias do império nem deu origem a uma consciência transnacional.

Ainda do foro social, se bem que de certa forma já o transponha, temos que equacionar o distanciamento das elites imperiais da mole populacional. Não será de entrever aqui um fosso entre classes, antes queremos sugerir que existiu um gradual afastamento da realidade socioeconómica, testemunhado pela progressiva monumentalização dos projetos arquitetónicos.

A nível económico, a Assíria propriamente dita tanto conheceu mutações como permanências negativas graves. O dirigismo económico ao nível imperial focado para a drenagem concêntrica das riquezas, produtos e bens, tanto realizada por via do comércio livre como por via da coerção fiscal – pelo sistema de corveias e pela arrecadação dos tributos para o deus Aššur – logrou resolver a curto e médio prazo as carências da Assíria mas, no longo prazo, não permitiu que se resolvessem as fragilidades estruturais a que acima aludimos.

Pelo contrário, esse dirigismo depredatório lançou a Assíria e todo o Império num círculo vicioso que exigia a continuada expansão para evitar a destruturação do circuito económico. A necessidade de superar as dificuldades impostas pelos poucos recursos naturais da Assíria terá sido o móbil⁴⁵ que lançou a expansão assíria. De facto, as riquezas e os recursos alcançados nessa expansão solucionaram no imediato as dificuldades económicas. Porém, os custos de manter o império conquistado em funcionamento

⁴⁵ OPPENHEIM; *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization*, p. 68.

obrigavam a que se prosseguisse com novas conquistas para que se mantivesse um equilíbrio económico favorável.

Este círculo vicioso impedia a resolução das falhas estruturais pelo desenvolvimento económico do centro do império e exigia o gradual aumento dos custos de comunicação e manutenção do império e da economia.

O fenómeno deu azo a uma determinada especialização da economia imperial, no âmbito da qual determinadas matérias-primas ou transformadas se concentravam em uma ou duas províncias. O efeito positivo imediato da afluência dessas extrações e produções convertia-se no efeito negativo da escassez de determinado produto quando a província em causa era perdida⁴⁶.

Como sugere Leo Oppenheim⁴⁷, o motivo fundador do império assírio, mais que um interesse político de unificação concêntrica do país, terá sido o desafio lançado pelas necessidades de abastecimento de matérias-primas escassas e para responder à habitação de consumo criada nas classes dirigentes do império. Motivo esse que se foi perpetuando pela exaustão progressiva dos recursos do centro.

Para além desse desafio primordial, ao qual era necessário responder adquirindo ciclicamente novas fontes de mão-de-obra, matérias-primas, bens manufacturados e riqueza, o sucesso da expansão acabou por criar novos desafios.

Uma primeira consequência desse sucesso foi a gradual sobre-extensão das linhas e vias de comunicação e abastecimento, o que acarretava custos crescentes, sendo certo que proporcionalmente também os proventos que se conseguiam extrair das zonas conquistadas ou vassalas e a riqueza que era canalizada por essas vias de comunicação permitiam manter um equilíbrio frágil conquanto se mantivesse a expansão ou, pelo menos, o domínio sobre as regiões já conquistadas

Outra consequência desse sucesso, tal como já referimos, foi a existência de uma miríade de culturas, modos de vida e línguas sob a alçada da administração imperial neo-assíria. Tal facto acrescia igualmente os custos administrativos e, por outro lado, tornava complexa a comunicação e o controlo de todas as entidades que coexistiam no seio do império.

⁴⁶ O autor refere-se sobretudo às montanhas do Tauros, ricas em metais, e ao eventual efeito que o acesso a tais riquezas poderia ter sobre o império. cf. POSTGATE; «The Economic Structure of the Assyrian Empire» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*, pp. 197-200.

⁴⁷ OPPENHEIM; *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization*, p. 68.

Disto advém o desafio de conseguir coesão entre as elites vassalas, provinciais e nucleares do império neo-assírio, ao qual a instituição real neo-assíria procurou responder com uma ideologia abrangente e comum que pudesse congrega em torno do devir imperial as elites de todos os povos do Próximo Oriente Antigo que se encontravam sob o domínio assírio.

2. Sabedoria e «sabedoria real»

2.1. Definição e amplitude do fenómeno sapiencial

O estabelecimento de uma definição unívoca de sabedoria revela-se ilusório. A dificuldade reside no facto de essa definição ter que acorrer a uma realidade ampla e polissémica. As tentativas de definir o conceito têm sido incapazes de albergar satisfatoriamente todas as *nuances* dos vários contextos em que o dito é empregue nas fontes.

Não estando confinada ao contexto mesopotâmico, a dificuldade é transversal ao Próximo Oriente Antigo, porque também a questão sapiencial o é. Vários autores se depararam com a dificuldade de definir o conceito de sabedoria em igual medida para o contexto egípcio⁴⁸, bíblico⁴⁹ e para o contexto mesopotâmico⁵⁰. A diferença nas soluções encontradas advém do grau de conhecimento da tradição literária de cada um dos contextos e das circunstâncias da descoberta das suas fontes.

O contexto bíblico contou com um avanço considerável por via da fixação precoce do seu *corpus*⁵¹ e da acumulação de cerca de dezoito séculos de tradição exegética judaica e cristã.

Deste modo, o orientalista que no decurso do século XIX se debruçasse sobre a questão sapiencial em contexto bíblico tratava de induzir o que era o conceito de sabedoria vinculado por um *corpus* documental sobejamente circunscrito.

Ao egiptólogo e ao assiriólogo do século XIX e XX, pelo contrário, deparavam-se as tarefas de redescobrir a literatura desses contextos, decifrar e transliterar os signos desse *corpus*, interpretar o seu conteúdo e identificar textos com valor didático e sapiencial.

Entre o contexto egípcio e o contexto mesopotâmico uma outra diferenciação se estabeleceu desde as primeiras escavações, consoante as especificidades que se impuseram no processo arqueológico relativamente à proveniência dos textos de cada tradição.

⁴⁸ LICHTHEIM; «Didactic Literature» in *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*, p. 261.

⁴⁹ Von RAD; «Introduction» in *Israel et la Sagesse*, p. 14.

⁵⁰ DENNING-BOLLE; *Wisdom in Akkadian literature: Expression, instruction, dialogue*, p. 57.

⁵¹ até ao século I a.C. com a Septuaginta.

No contexto egípcio, grande parte da literatura foi recuperada a partir de um contexto funerário; no contexto mesopotâmico, o grosso das fontes provém de arquivos e bibliotecas que ao longo do tempo copiaram e atualizaram os textos.

Em todo o caso, a tarefa de definir sabedoria enquanto conceito tem sido tão árdua para o contexto bíblico como para os seus congêneres. Por exemplo, no artigo «What is meant by the Biblical “*Hokma*” or Wisdom»⁵², datado de Julho de 1889, Edward Tallmadge Root aborda o fenómeno de *hokma* (i.e.: *sabedoria*), o qual assume diversos significados entre os livros sapienciais e por vezes mesmo dentro de cada livro. Esta polissemia leva o autor a rejeitar a possibilidade de uma definição⁵³ preterindo-a em favor de uma descrição do fenómeno.

Nos anos setenta do século XX, outro orientalista, Gerhard Von Rad, concorda com esta solução e adverte para o perigo terminológico colocando reservas à utilização acrítica da terminologia sapiencial pelo esforço interpretativo contemporâneo.⁵⁴

Em seu entender, torna-se contraproducente a aplicação de uma construção conceptual sobre os textos, uma vez que essa abordagem desvirtua o seu sentido intrínseco. Também Roland E. Murphy suporta idênticas reservas perante a obsessão conceptualista, na medida em que nenhuma definição unívoca de *hokma* parece ser atingível.

Para o contexto egípcio, Miriam Lichtheim reconhece a dificuldade terminológica e apoia-se em R. J. Williams para apontar a inadequação do rótulo sapiencial aos textos egípcios, preferindo designá-los por literatura didática⁵⁵. Esta posição é secundada por José Nunes Carreira, o qual relembra a vocação didática da literatura sapiencial egípcia.⁵⁶

Ao contexto mesopotâmico, como veremos, nenhuma destas questões é estranha. Tendo definido o seu *corpus* convencional de textos sapienciais por comparação ao *corpus* bíblico⁵⁷, herdou quer os contrastes quer a inadequação terminológica.

Wilfred Lambert manifesta, em termos idênticos aos de R. J. Williams, a inadequação da terminologia sapiencial ao contexto mesopotâmico⁵⁸. Em ambos os casos,

⁵² ROOT, Edward Tallmadge; «What is meant by the Biblical “*Hokma*” or Wisdom» in *The Old and New Testament Student*. vol. 9, pp. 24-27.

⁵³ Vide *idem, ibidem*, p. 24.

⁵⁴ Von RAD; «Introduction» in *Israel et la Sagesse*, p. 14.

⁵⁵ LICHTHEIM; «Didactic Literature» in *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*, p. 261.

⁵⁶ CARREIRA; «Introdução» in *Literatura do Egito Antigo*, pp.15-16

⁵⁷ LÉVÊQUE; *Sagesses de Mésopotamie. Augmentées d'un dossier sur le «juste souffrant» en Égypte*, 1993.

⁵⁸ LAMBERT; «Introductory Essay: The Development of Thought and Literature in Ancient Mesopotamia» in *Babylonian Wisdom Literature*, p. 1.

a inadequação remonta às primeiras abordagens à literatura e ao facto de estas se terem orientado pelo positivismo científico imperante no século XIX.

A atitude positivista postulava que era possível sistematizar um quadro conceptual e uma terminologia passível de serem transferidos para qualquer outro contexto. A ultraconfiança positivista eventualmente veio a ser desconstruída durante o século XX e deu lugar a abordagens mais relativistas.

Nos anos cinquenta do século XX, a advertência tecida por J. Van Dijk abordando o contexto mesopotâmico no período sumério é um exemplo paradigmático dessa aproximação mais cautelosa. O autor adverte que apenas no entendimento contemporâneo a sabedoria se opõe à ciência e que ambas podem ser diferenciadas pela forma como abordam o seu objeto: a ciência observa e deduz as propriedades do seu objeto; a sabedoria faz um juízo valorativo do seu objeto comparando-o com normas pré-estabelecidas⁵⁹. Esta distinção não pode, em boa verdade, ser efetuada em contexto mesopotâmico⁶⁰.

Sara Denning-Bolle reforça o ponto de vista definido por Van Dijk, referindo que a realidade mesopotâmica era demasiado complexa, polissémica e intrincada para se poder fazer qualquer distinção clara.⁶¹

Em suma, as dificuldades em encontrar uma definição satisfatória residem tanto na natureza do objeto quanto na perspectiva de aproximação assumida. Disto resulta ora a definição de conceitos latos que não apreendem de forma inteligível a realidade abordada; ora a definição de conceitos aplicados demasiado específicos que não são sustentáveis fora da construção concetual em que foram delimitados; ora a inadequação das terminologias às realidades vinculadas pela documentação pré-clássica; ora, a impossibilidade de estabelecer uma clara e unânime abordagem à questão sapiencial para todos os contextos pré-clássicos.

Permanece a dúvida sob que prisma deve ser tomado para o estudo da questão sapiencial: um fenómeno social, um género literário, uma corrente filosófica ou epistemológica, uma tradição cultural? Os investigadores têm respondido cautelosamente, procurando contornar a questão, de modo a que seja possível trabalhar o tema⁶².

⁵⁹ Van DIJK; *La sagesse suméro-accadienne*, p. 3.

⁶⁰ Van DIJK; *La sagesse suméro-accadienne*, p. 18-19.

⁶¹ DENNING-BOLLE; *Wisdom in Akkadian literature: Expression, instruction, dialogue*, p. 57.

⁶² BEAULIEU; «The social and intellectual setting of Babylonian wisdom literature» in *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, p. 3.

Ao certo, é aceite que a presença do fenómeno sapiencial é comum aos contextos mesopotâmico, bíblico e egípcio. Por forma a compreender as semelhanças e as peculiaridades da leitura que cada contexto realizou do fenómeno vamos fazer uma descrição sumária das perspetivas analíticas, dos textos fundamentais, da perceção coeva do fenómeno e da apropriação política do mesmo em cada contexto.

No contexto egípcio, os investigadores têm preferido abordar a sabedoria como um género literário designando os textos como literatura didática e trabalhar um *corpus* composto sobretudo por instruções.

No contexto bíblico, Murphy suporta a posição de Van Rad no sentido de compreender a realidade por via de uma abordagem mais preocupada em «entender a realidade»⁶³ que em aplicar-lhe pressupostos teóricos.⁶⁴

Para o contexto mesopotâmico, Giorgio Buccellati aproxima-se da posição postulada por Von Rad, quando advoga uma abordagem relativista ao fenómeno sapiencial⁶⁵. Concordamos com esta posição, no sentido de identificar a amplitude do campo em estudo como uma tradição cultural comum aos contextos do Próximo Oriente Antigo que engloba diversas manifestações práticas como também uma aspiração a um conhecimento superior e transcendental.

De igual modo, aceitamos a aproximação de Sara Denning-Bolle⁶⁶, que segue a abordagem pragmática: em primeiro lugar, explora a polissemia e a variedade de termos coetâneos que têm relação com a tradição sapiencial; em segundo lugar, classifica as fontes ortodoxas, seguindo para isso Van Dijk e Lambert, e admite fontes heterodoxas dessa tradição.

Ecoando a posição de Von Rad, enquanto ideal e tradição cultural, a sabedoria é partilhada por todos os povos do Próximo Oriente Antigo, uma universalidade radicada na experiência humana, a qual mantém contornos comuns independentemente das condições históricas, culturais, sociais e económicas específicas.

No Egito, por exemplo, a tradição sapiencial foi definida pelas recorrentes crises políticas e sociais que deixaram o seu cunho nas temáticas de uma literatura que engloba textos de diversas morfologias: pequenas histórias, instruções políticas, fábulas, disputas, oráculos, textos mortuários, etc.

⁶³ MURPHY; «Hebrew Wisdom» in *Journal of the American Oriental Society*, p. 26.

⁶⁴ Von RAD; «Introduction» in *Israel et la Sagesse*, p. 15.

⁶⁵ BUCCELLATI; «Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia» in *Journal of the American Oriental Society*, p. 44.

⁶⁶ DENNING-BOLLE; *Wisdom in Akkadian literature: Expression, instruction, dialogue*, pp. 31-67.

Estes textos prefiguram um ideal de sabedoria que, embora abrangente, se encontra enquadrado pelas peculiaridades do contexto sociocultural egípcio, nomeadamente, a noção de *maet*, as vicissitudes políticas da instituição faraónica e as crenças escatológicas.⁶⁷

Aparentemente, a tradição sapiencial projeta-se para o *Ocidente*, para o país dos mortos. Esta tendência deve-se ao facto de o conhecimento histórico sobre este contexto estar toldado pela assimetria dos achados arqueológicos recuperados, predominantemente fúnebres.

E se, por um lado, é válido que para o homem egípcio ser sábio é garantir uma vida além-túmulo, e que para esse fim é necessário conjugar uma vida reta, uma preparação cuidada do túmulo (sarcófago, estátua e provisões) e garantir oferendas continuadas, por outro lado, podemos entrever nas composições um gosto de viver. Textos como o *Diálogo de um Homem com o seu Ba* são uma extravagância⁶⁸ que se compreende no panorama de um «mundo ao contrário»⁶⁹ afligido por crises económicas, políticas e sociais⁷⁰. Como refere Laffont, a sabedoria era também associada a uma vida estável⁷¹ e longa⁷².

Paralelamente, a instituição faraónica cedo tomou consciência do poder que a tradição sapiencial tinha para influenciar audiências, o que é explícito nas inúmeras instruções políticas produzidas neste contexto⁷³. Esta consciência explica a existência das apologias de reinados e o carácter iminentemente didático dos textos sapienciais neste contexto.

Porém, é necessário apresentar algumas reservas relativamente ao impacto real desta literatura sobre a sociedade, uma vez que a sua difusão seria limitada, ainda que algumas composições pudessem ser declamadas. Em todo o caso, a intenção didática existia e era cultivada pela instituição faraónica para educação das elites políticas⁷⁴.

⁶⁷ «A Dispute over Suicide» tradução de John A. Wilson in PRITCHARD; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 407.

⁶⁸ Cf. LAFFONT; «[Introdução]» in *Les Livres de Sagesses des Pharaons*, p. 13.

⁶⁹ Vide CANHÃO; *A literatura egípcia no Império Médio: espelho de uma civilização*. Exemplar publicado eletronicamente no Repositório da Universidade de Lisboa (<http://hdl.handle.net/10451/2461>), p. 484.

⁷⁰ Cf. LICHTHEIM; «Didactic Literature» in *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*, p. 249.

⁷¹ Cf. LAFFONT; «[Introdução]» in *Les Livres de Sagesses des Pharaons*, pp. 12-13.

⁷² Vide idem, *ibidem*, pp. 22-23.

⁷³ Vide idem, *ibidem*, p. 14.

⁷⁴ CANHÃO; «Conclusão» in *A literatura egípcia no Império Médio: espelho de uma civilização*. Exemplar publicado eletronicamente no Repositório da Universidade de Lisboa (<http://hdl.handle.net/10451/2461>), pp. 473-474.

No mundo bíblico, por sua vez, os textos sapienciais (Provérbios, Ben Sira, Qohelet, Sabedoria, Cântico dos Cânticos, Job e Saltério) foram fixados em contextos e períodos diversos.

O Livro de Job terá sido fixado entre o século VI e IV a.C. em Israel⁷⁵. O Livro dos Provérbios compreende nove coleções que foram na sua maior parte originadas na tradição oral do tempo da monarquia mas que foram coligidas na presente forma até ao início do século II a.C.⁷⁶; também o Saltério tem o início do seu processo de formação na época monárquica, entre os séculos V e IV a.C. embora sofresse alterações e adições até ao período helénico⁷⁷.

Pensa-se que o Livro da Sabedoria terá sido composto em Alexandria entre o século I a.C. e o século I d.C., já em período imperial romano⁷⁸. O Qohelet, ou Eclesiastes, terá sido produzido durante o século III a.C.⁷⁹, ao passo que o Eclesiástico, ou Siríaco, terá sido escrito em Jerusalém por Jesus Ben Sira entre 190 e 180 a.C.⁸⁰. Finalmente, o Cântico dos Cânticos apresenta datas de fixação que oscilam entre o século V e o século III a.C.⁸¹.

Como podemos concluir os textos sapienciais em contexto bíblico têm uma data de fixação tardia comparativamente ao contexto mesopotâmico e ao egípcio. Os textos revelam ser sincréticos da experiência histórica de Israel e Judá e das comunidades judaicas no período exílico e no período pós-exílico.

Trata-se de textos imbuídos das influências egípcia, mesopotâmica, persa e helenista. No entanto, sabedoria não é um fenómeno externo ao contexto bíblico uma vez que os textos sapienciais do Antigo Testamento se encontram permeados por uma ideia de sabedoria que assume características próprias e consonantes com o desenvolvimento da monolatria judaica.

Tal como nos contextos mesopotâmico e egípcio, estamos perante uma formulação polissémica do fenómeno sapiencial. Por um lado, a sabedoria bíblica apresenta uma vertente prática radicada na experiência que demonstra uma preocupação didática em formar ética e tecnicamente os funcionários do templo e da administração. Por outro lado, existe uma sabedoria de origem divina. Esta vertente transcendental, só

⁷⁵ BOGAERT (dir.); «Job, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 685.

⁷⁶ BOGAERT (dir.); «Proverbes, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 1076.

⁷⁷ BOGAERT (dir.); «Psaumes, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 1079.

⁷⁸ BOGAERT (dir.); «Sagesse, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 1165.

⁷⁹ BOGAERT (dir.); «Eclésiaste» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 377.

⁸⁰ BOGAERT (dir.); «Ecclesiastique, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 379.

⁸¹ BOGAERT (dir.); «Cantique des Cantiques» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 238.

pode ser concedida pela esfera divina, compreendendo valores religiosos e morais⁸². Neste quadro é nos dificultada a compreensão de como o fenómeno terá sido apropriado pela instituição monárquica. O período monárquico próprio do contexto não coexistiu com a maior parte dos textos sapienciais, e os restantes períodos foram dominados em termos políticos por entidades exógenas.

Em todo o caso, é interessante a imagem construída em torno do rei Salomão como ideal de soberano sábio e atento à esfera divina, mesmo que se trate de uma idealização feita *a posteriori*. Em termos históricos é provável que alguns dos salmos e dos provérbios tenham circulado no período monárquico, mas será possível que alguns dos salmos fossem compostos com patrocínio real?

A literatura sapiencial judaica concentra-se nas vertentes ética, política e transcendental, dominadas pela expressão religiosa monolatrista, sem que exclua as restantes vertentes do ideal sapiencial.

Na Mesopotâmia a tradição sapiencial na sua expressão literária conheceu dois períodos de desenvolvimento distintos. O primeiro período coincide com o período sumério, no qual a *edubba*⁸³, a escola suméria, terá sido o centro de produção por excelência da literatura de cariz sapiencial deste período

J. Van Dijk sistematizou os géneros da literatura sapiencial suméria: disputas, «pequenos ensaios»⁸⁴, sentenças parenéticas e máximas (provérbios, ditados, instruções e conselhos), «justos sofrendores».

O segundo período, dominado pela cultura acádica, assiste ao declínio da *edubba* enquanto centro de replicação de conhecimentos e de produção literária, papéis agora assumidos respetivamente pelo sistema de aprendizado e pelos escribas empregues pelas chancelarias e os arquivos dos palácios e dos grandes templos. A produção própria existiu, no entanto houve um esforço paralelo despendido na tradução e preservação do legado sumério. Terá sido durante a fase acádica que os textos mais especulativos da tradição sapiencial mesopotâmica, como a *Teodiceia Babilónica*, foram produzidos.

Uma terceira fase, a qual podemos chamar de tardia, compreende o período neo-assírio, neo-babilónico e persa. Fortemente marcado por uma atitude colecionista e preservadora do legado cultural mesopotâmico. Assurbanípal, por exemplo, soube aproveitar a revolta de Babilónia sob Šamaš-šum-ukīn para concentrar em Nínive cópias

⁸² BOGAERT (dir.); «Sagesse» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, pp. 1161-1163.

⁸³ i.e. «a casa das tabuinhas»

⁸⁴ Van Dijk atribui-lhes o nome de *caracteres*. Cf. Van DIJK; *La sagesse suméro-accadienne*, p. 90.

de todas as obras de relevo encontradas em arquivos das cidades que foram alvo de repressão.

Para além desta expressão literária, o homem mesopotâmico estava exposto à tradição sapiencial em diferentes situações da sua vivência quotidiana como a difusão oral de provérbios ou a participação em rituais públicos que vinculavam valores e significados sapienciais.

Lamentavelmente, estas formas de difusão não permitem que seja traçada uma evolução diacrónica das mudanças e alterações que certamente terão surgido, uma vez que também o seu espólio por ser imaterial não perdurou no tempo.

2.2. Características da tradição sapiencial

Assumida como tradição cultural, a sabedoria permite identificar algumas características transversais aos contextos históricos em que se fez presente. A saber: possui universalidade; aborda a experiência humana e a realidade natural; aspira e descreve um ideal de existência afeta a um conhecimento sublimado e estabelece orientações éticas para o desenrolar da vida social; é de produção erudita e popular.

Por se preocupar exatamente com a experiência humana, a sabedoria revela-se um fenómeno recorrente em vários contextos civilizacionais, onde, independentemente de particularidades de formulação oriundas do contexto social e natural próprio, o conteúdo permanece inalterado na sua essência, ou seja, as questões fundamentais que habitam a psique humana.

Por outro lado, o interesse que estas tradições sapienciais suscitam radica no facto de interpelarem questões essenciais como a finitude da vida humana, a existência da justiça, a origem do mundo, a relação com o divino, a sociabilização, etc.

Como adiantou Van Dijk, a sabedoria, ao contrário da ciência, não se ocupa de explicar os fenómenos humanos e naturais, pelo contrário preocupa-se em descrevê-los e em fornecer respostas que se baseiam em juízos estéticos⁸⁵.

Por sua vez, esses juízos, que têm a sua base no conhecimento sublimado que é revelado pela esfera divina, configuram um ideal de existência que deve ser seguido e para esse efeito vários textos sapienciais tomam a feição de listas de instruções.

A tradição sapiencial mesopotâmica é-nos transmitida por via dos registos escritos, porém os coetâneos estariam expostos a outras formas. Quer isto dizer que a

⁸⁵ Van DIJK; *La sagesse suméro-accadienne*, pp. 3-4.

produção sapiencial não estava confinada à produção literária especulativa, a produção popular sustentada no registo oral doou vasto material à produção literária.

Por outro lado, a tradição sapiencial desdobrava-se em quatro vias de difusão, nomeadamente: a tradição escrita, a tradição oral, a arte estética, o exemplo vivo⁸⁶. A tradição escrita, graças à qual se preservou a maior parte do nosso conhecimento sobre a tradição sapiencial mesopotâmica, foi responsável também pela difusão coetânea sobretudo ao nível das elites letradas e administrativas mediante o avanço da utilização e aprendizagem do acádico como língua franca⁸⁷.

A tradição oral, podemos supor, continuou a desenvolver-se em paralelo à fixação escrita dos textos, nesse sentido ela terá continuado a evoluir sendo atualizada para dar conta dos contactos multiculturais a que a população assíria foi sendo exposta. Com maior intencionalidade, a sabedoria em contexto assírio foi permeando as artes estéticas, as quais, como abaixo expomos, serviram de veículos de difusão que atingiam vastas e diversas audiências. As estátuas colossais de seres esfíngicos⁸⁸, os relevos em estelas, muros e selos cilíndricos retratando cenas mitológicas, as representações do monarca em estátuas de culto ou em baixos-relevos. Independentemente do suporte, estas representações tinham por finalidade moldar a perceção do soberano tornando-a concordante com os valores culturais vigentes e por conseguinte melhorar a sua aceitação no seio das elites e das populações do império.

Este efeito era igualmente alcançado pelo exemplo vivo do monarca, baseado na restrição do acesso ao dito monarca e na ritualização das suas aparições públicas.

2.3. «Sabedoria real»: um conceito aplicado

Na presente dissertação, optámos por recorrer a uma definição aplicada a «sabedoria real», um conceito estabelecido por Ronald Sweet⁸⁹ que sintetiza a forma como o fenómeno sapiencial era aproveitado pelo monarca e se fazia presente na sua corte.

Por «sabedoria real» entenda-se a capacidade inspirada e sancionada pelos deuses (transcendental) que o rei demonstra na gestão dos recursos técnicos ao seu dispor (técnica) para governar, justificando as suas ações segundo valores éticos e as normas

⁸⁶ DENNING-BOLLE; *Wisdom in Akkadian literature: Expression, instruction, dialogue*, p. 32.

⁸⁷ TOORN; «Why Wisdom became a secret: on Wisdom as a Written Genre» in *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, pp. 26-27.

⁸⁸ *lamassu*

⁸⁹ SWEET; «The Sage in Mesopotamian Palaces and Royal Courts» in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, pp. 99-107.

sociais consagradas na tradição sapiencial (ética) em benefício do país (civilizadora) e da esfera divina.

Como esclarece Ronald Sweet, o rei não tinha na sua pessoa nem o monopólio nem o domínio de todas as técnicas e práticas sapienciais, mas estas estavam ao seu dispor:

«The king displayed wisdom, in the sense of good judgement, by ordering the use of that science, technology, and craftsmanship for the execution of deeds pleasing to the gods, in particular the construction and upkeep of their temples and the good government of the people whom the gods had entrusted to his care⁹⁰.»

A «sabedoria real» era de origem divina e o rei possui-la-ia enquanto fosse legítimo, isto é, se mantivesse o favor dos deuses.⁹¹

O rei neo-assírio era idealizado como o detentor de sabedoria, por excelência, uma vez que estava em contacto com a esfera divina. Esta proximidade, e a conseqüente sabedoria do rei, era comprovada pelo sucesso da sua gestão e afetação de recursos materiais e humanos na manutenção e difusão dos valores éticos tradicionais com vista ao equilíbrio social.

Em última instância, o fruto da aplicação da sabedoria no exercício do poder real seria a manutenção da ordem, a proteção e a prosperidade do povo pela estabilidade da esfera divina.

A «sabedoria real» está, assim, dividida em quatro vertentes epistemológicas. A vertente transcendental respeita à fonte do conhecimento que o rei recebia ou desenvolvia quando era escolhido pelos deuses. Graças a essa eleição, o rei torna-se vigário terreno dos deuses (em particular de Aššur) e provedor dos seus templos. Nesta qualidade, o monarca pode garantir a manutenção da legitimidade do seu poder e a renovação da sua sabedoria ao praticar a “piedade pessoal” (a qual toma um âmbito supra-pessoal) e cuidar dos seus cultos e templos. É, por exemplo, nesta perspetiva que o tributo que todas as províncias e reinos vassallos pagam ao deus Aššur deve ser entendido.

A sabedoria colhida da esfera divina é empregue pelo monarca, por meio das vertentes técnica e ética. Por vertente técnica entendemos, em primeiro lugar, todo o saber-fazer em si mesmo, representado pelos especialistas mais variados. Conjuradores,

⁹⁰ SWEET; «The Sage in Mesopotamian Palaces and Royal Courts» in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, p. 100.

⁹¹ Fonte nº42 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea* (State Archives of Assyria 3), via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 011.

adivinhos, escribas, escultores, padeiros, barqueiros, oficiais militares, funcionários administrativos, construtores, etc.

Em segundo lugar, a vertente técnica significa a capacidade de gestão que o rei demonstra ao afetar recursos materiais e humanos para a persecução dos fins do seu governo: manutenção da estabilidade interna, culto aos deuses, alargamento das fronteiras.

Do mesmo modo, a vertente ética é um outro meio para atingir esses objetivos. Ao orientar as suas decisões e as suas ações por um código de conduta notavelmente enraizado na tradição sapiencial mesopotâmica e aceite como exemplar, o monarca produzia um impacto prático na sociedade assíria e, bem assim, no macrocosmo social do império. Por último, a quarta vertente da sabedoria, a vertente civilizacional, corresponde à finalidade da realeza sapiencial: manter a ordem na sociedade orientando-a para o serviço à Assíria e a Aššur.

A ideologia real neo-assíria fazia ressoar esta vertente civilizacional quer no discurso legitimador de cada monarca, quer na justificação do imperialismo neo-assírio. A dominação não se fazia para o engrandecimento material da Assíria, pelo contrário, a dominação era um dever imposto à Assíria de propagar a civilização, i.e.: de concluir a recriação iniciada por Aššur/Marduk contra as forças do caos⁹².

A «sabedoria real» constitui o eixo central da política de prestígio que a instituição real neo-assíria elaborou visando suscitar a solidariedade das elites na dominação imperial e ainda a subalternização das mesmas ao poder do monarca.

Ou seja, a «sabedoria real» constituiu uma estratégia ideológica que visou resolver os problemas estruturais do império pelo enaltecimento do poder central. Naturalmente que não seria uma estratégia planeada, mas sim um conjunto de práticas induzidas pela aplicação da tradição mesopotâmica.

Adiante teremos oportunidade para elaborar a teoria⁹³ e a prática⁹⁴ desta estratégia. Por agora, indicamos que a aplicação da estratégia ideológica tomava em conta as componentes do conceito definido por Sweet⁹⁵, as quais funcionaram como princípios, vias de difusão ou argumentos da mesma.

⁹² BEDFORD; «The Neo-Assyrian Empire» in *The Dynamics of Ancient Empires*, p. 48.

⁹³ cf. 4 – A «sabedoria real» enquanto estratégia ideológica: teoria

⁹⁴ cf. 5 – A «sabedoria real» como estratégia ideológica: prática

⁹⁵ SWEET; «The Sage in Mesopotamian Palaces and Royal Courts» in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, pp. 99-100.

3. «Sabedoria real» segundo as fontes

3.1. Aspectos sapienciais no corpus documental

Com o objetivo de analisar a instrumentalização ideológica da tradição sapiencial recolhemos textos de cariz sapiencial, tematicamente associados à questão da legitimidade real e que possuíssem circulação no período neo-assírio.

Após o comentário histórico de cada composição, sujeitámos a totalidade do nosso *corpus* a um tratamento temático dos seus cinquenta e cinco textos, o qual consistiu na sua distribuição consoante a presença de aspetos essenciais da dimensão sapiencial da realeza neo-assíria.

Os aspetos compreendem: o reconhecimento da origem divina da «sabedoria»; a observância de uma conduta regrada, idónea e honesta pelo soberano; a devoção aos deuses que o monarca deve assegurar tanto pela via da piedade pessoal, quanto como representante divino e provedor dos templos; a capacidade técnica de gerir recursos humanos e materiais para a superação de obstáculos; o reconhecimento do processo de eleição divina como fonte transcendental da legitimidade do poder real; a proteção e sanção divina que subentende que o rei legítimo recebe a proteção divina mas que, ao mesmo tempo, é julgado pelas suas ações; a capacidade de administrar justiça; a consciência de que o monarca neo-assírio tem direito a uma soberania universal sobre a terra por ser representante dos deuses.

Estes aspetos que associam a realeza à tradição sapiencial marcam presença nos textos do nosso *corpus*⁹⁶. Vejamos, resumidamente, o que subentende cada um dos aspetos.

A origem divina da sabedoria é um aspeto sapiencial associado à conceção da origem transcendental da realeza, de facto, ambos se assimilam. Não que a sabedoria seja um exclusivo do monarca mas, ambas têm uma fonte transcendental e indiciam o apoio e a proximidade da esfera divina. Para o rei sabedoria e realeza surgem no momento da eleição divina.

A observância de uma conduta regrada, idónea e honesta pelo soberano deveria servir como manifestação prática da sabedoria que recebeu e, por outro lado, ao manter

⁹⁶ cf. Anexo B – Planos Interpretativos e Aspetos Sapienciais

essa conduta o rei agradava aos deuses o que contribuía para permanecer nas suas boas graças.

De facto, a devoção aos deuses, que o monarca deve assegurar tanto pela via da piedade pessoal, quanto como representante divino e provedor dos templos, funciona como via de legitimação do poder real. Também este aspeto não é um exclusivo do monarca neo-assírio. É um dever que deve ser observado por todos os súbditos de Aššur. Porém, o monarca ao fazê-lo e ao garantir que o preceito da devoção ao divino é observado, está, por um lado, a defender a sua legitimidade, e, por outro lado, a proteger a Assíria.

A capacidade técnica de gerir recursos humanos e materiais para a superação de obstáculos é outro aspeto que se encontra muito presente nas inscrições reais. É uma forma de comprovar a sabedoria e a legitimidade do monarca que se associa ao princípio do valor justificativo da realização. O sucesso dos feitos técnicos manifesta o facto de que as ações do monarca são aconselhadas pela esfera divina e que o rei se encontra protegido pela esfera divina e próximo dos deuses. Somente por esse facto lhe foi concedida a sabedoria necessária para escolher os especialistas adequados e para reunir os recursos requeridos para a conclusão de projetos, o cumprimento de funções ou para solucionar situações inopinadas.

O reconhecimento do processo de eleição divina como fonte transcendental da legitimidade do poder real é evidente nos textos do nosso *corpus*. Não se deverá reduzir este aspeto a um cariz religioso. De facto, a escolha divina subentende uma propensão pré-existente no objeto para a sabedoria e a realeza. Assim, embora a escolha, bem como a concessão da sabedoria, seja responsabilidade do agente transcendental, o objeto humano pela sua conduta e devoção à esfera divina podia atraí-la sobre si.

Na sequência, foi detetado outro aspeto sapiencial: a proteção e sanção divina. De novo se subentende o princípio da justificação pelo sucesso, no sentido em que só o rei legítimo recebe a proteção divina. Mas, ao mesmo tempo, o monarca é continuamente julgado pelas suas ações. Quando uma ação do rei resulta num revés significa que a mesma não teve o apoio divino e, portanto, o monarca deixou de ser legítimo. Este aspeto funciona, por um lado, como subterfúgio para negar a possibilidade de uma oposição terrena⁹⁷, por outro, é um mecanismo ideológico que permite justificar usurpações ou

⁹⁷ Bottéro admite a possibilidade de ocorrer uma oposição interna, pela mão dos adivinhos, videntes e extáticos reais, por omissão, atraso ou manipulação dos pareceres. cf. BOTTÉRO; «Le pouvoir royal et ses limitations d'après les textes divinatoires» in *La voix de L'opposition en Mesopotamie*, pp. 135-139.

ofensivas militares, por outro lado ainda, pode significar uma ameaça para a instituição real, na medida em que num nível psicológico e político abala a legitimidade do monarca ou do seu sucessor. Por isso, é urgente descobrir e reparar, por meio de rituais de purificação, a falha que originou o afastamento da esfera divina.

A capacidade de administrar justiça é uma função essencial da realeza mesopotâmica. Torna-se um aspeto sapiencial porque é manifesto na mentalidade mesopotâmica que a capacidade de fazer um juízo justo depende da proximidade da esfera divina comprovada pela posse de sabedoria.

Não que os próprios deuses não profiram juízos injustos, como se verifica nos poemas narrativos, no entanto, quando tal acontece o ónus ou depende de circunstâncias que revelam um afastamento da assembleia divina ou é imputável às informações tendenciosas sobre as quais se formulou.

Por último, a consciência de que o monarca neo-assírio tem direito a aspirar a uma soberania universal sobre a terra é um aspeto sapiencial por se basear numa obrigação que Aššur lhe impôs. Aspirar a concretizar a soberania universal é demonstrar devoção para com o deus. Assim, o monarca prova-se sábio ao zelar pelo cumprimento dos seus deveres enquanto representante dos deuses.

Estes oito aspetos foram procurados em cada texto do nosso *corpus*, tendo resultado o seu tratamento numa tabela de existências⁹⁸. Assim, podemos avançar que a «origem divina da sabedoria» foi reconhecida em oito textos; a «conduta» surgiu em seis textos; a «técnica» está presente em nove textos; a «eleição divina» pocoa quarenta e um textos; a «proteção e sanção divina» existe em trinta e três textos; a «justiça» está presente em dez textos; a «devoção» participa em quarenta e cinco textos; por fim, a «soberania universal» compõe vinte e três textos.

Continuando a observação das nossas fontes, compreendemos que as mesmas se coadunam com a narrativa legitimadora e com a «sabedoria real» em três planos temporais, a saber: o plano mitológico, o plano histórico antigo e o plano histórico recente.

3.1.1. Plano mitológico

⁹⁸ cf. Anexo B – Planos interpretativos e aspetos sapienciais

O plano mitológico encerra a memória embrionária das origens institucionais, ou, melhor dizendo, as explicações encontradas acerca dessas origens, onde o poder real se pretende alicerçar. Este plano é-nos transmitido por sete poemas narrativos, os quais possuiriam uma longa tradição oral antecedendo a sua fixação; e por textos sapienciais, desenvolvidos pelas *edubbas* sumérias e em período acádico, que terão recolhido inspiração na tradição oral.

Os sete poemas narrativos, incorporados no nosso *corpus* documental, representam a vertente heterodoxa da tradição sapiencial. Isto é: são textos que não se enquadram no género sapiencial mas que vinculam ideias e aspetos dessa tradição. Paralelamente, estes poemas narrativos comportam protagonistas que são paradigmas da dimensão sapiencial da realeza.

O poema narrativo mais paradigmático, segundo este aspeto, é a *Epopéia de Gilgameš*, na qual, o narrador acompanha a educação de um monarca na pessoa do herói, Gilgameš.

Composta por onze tabuinhas⁹⁹, a epopeia conheceu diversas versões e recensões tendo sido compilada na sua versão integrada por Sîn-liqe-unninni por volta de 1250 a.C. a partir do ciclo de poemas sumérios pré-existente¹⁰⁰. A recensão mais completa chegou-nos por via da biblioteca real de Assurbanípal em Nínive (652-648 a.C.).

A *Epopéia de Gilgameš*¹⁰¹ concentra em si uma multiplicidade de temas, entre o destino (*šīmtu*) humano, a antropogonia, o dilúvio, a sabedoria e a realeza.

A epopeia relata a história de um semideus, Gilgameš, escolhido para ser rei de Uruk, que, por via da sua extrema virilidade, é um tirano para o seu povo. Os deuses enviam um adversário no intuito de canalizar a sua energia e dirigi-la para outros fins.

Tornando-se companheiros, Gilgameš e Enkidu lançam-se em missões civilizadoras que, eventualmente, ofendem determinados deuses e levam à condenação de Enkidu à morte.

Confrontado com a finitude da vida humana, Gilgameš parte em demanda da imortalidade, demanda vã que o faz retornar a Uruk como um rei experimentado e sábio com conhecimento da sabedoria dos deuses e do tempo antediluviano.

⁹⁹ A XIIª tabuinha é um apêndice inorgânico que foi associado ao poema por ter o mesmo protagonista, cf. GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, p. xxviii; e TIGAY; *The evolution of the Gilgamesh Epic*, pp.105-107

¹⁰⁰ Segundo Stephanie Dalley estes poemas estariam em circulação em forma oral e escrita por volta de 2150 a.C. tendo ganho novo impulso na corte de Ur III sob o rei Šulgi I. cf. DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 41-42.

¹⁰¹ vide Fonte nº8 – «Epopéia de Gilgameš (versão standard)» in GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, pp. 1-100.

Esta sabedoria transcendental é-lhe comunicada quer por contacto direto com Ut-napištim (XI 8-10); quer pela experiência que globalmente recolhe nas suas viagens entre a esfera humana e a esfera divina (I 3-8); quer pela escolha e a proteção dos deuses, em particular de Šamaš (I 241-242, I 45-50).

Munido desta sabedoria transcendental, Gilgameš realizou diversas obras e façanhas que tiveram resultados civilizadores, proveitos para o seu povo. Entre estas obras podemos contar a abertura de poços¹⁰² (IV 166), a recolha de matérias-primas (Humbaba) e a resolução de catástrofes (o Touro Celeste).

Importa notar que para atingir estes resultados civilizadores, Gilgameš fez recurso a diversas formas de sabedoria técnica, quer aplicando diretamente esse saber-fazer, quer recorrendo a especialistas.

O próprio Gilgameš é retratado praticando vários trabalhos que requerem um conhecimento técnico. Desde a abertura de poços, a que já aludimos, ao abate de árvores (Ish 39¹⁰³); do saber lavrar uma tabuinha, ao saber edificar uma muralha (I 9-11).

Para além da realização direta, a sabedoria técnica de Gilgameš reside em saber delegar em especialistas algumas das tarefas necessárias para a execução dos seus trabalhos. Exemplo disto é a interpretação de sonhos, tarefa para a qual Gilgameš recorre ou a sua mãe Ninsun (I 260-275), ou ao seu companheiro Enkidu (IV 10-12; IV 26-29).

Se Gilgameš se mostrou capaz de confiar na sabedoria técnica especializada, o mesmo não pode ser dito relativamente ao saber ouvir os seus conselheiros, sendo um decisor obstinado, cuja teimosia o torna um anti-herói. Temos disso um exemplo paradigmático no episódio em que o rei de Uruk reúne as assembleias dos anciãos e dos homens de armas para os informar da sua decisão de demandar a floresta de cedros de Humbaba. Repare-se que de partida Gilgameš não reúne as assembleias para se aconselhar, e quando estas lhe oferecem conselho desvaloriza-o (II 300-303).

Esta incapacidade em aceitar conselho, demonstrando a inexperiência e juventude do protagonista, torna inacessível a Gilgameš a sabedoria ética no âmbito da narrativa da epopeia. Contudo é de acreditar que a experiência adquirida ao longo da narrativa lhe

¹⁰² Rememorando este esforço, ou somente a sua posição como Juiz do infra-mundo, chegou até nós uma prece conjuratória usada contra espectros e o demónio «todo-mal» a Gilgameš (SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 428-429) e uma encantação que seria recitada na abertura de poços para que os mesmos pudessem ser utilizados. (TIGAY; *The evolution of the Gilgamesh Epic*, pp. 151-152).

¹⁰³ Andrew George associa à versão *standard* da *Epopeia de Gilgameš* uma tabuinha encontrada em Ishchali para completar a quinta tabuinha. *Vide*: GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, pp. 119-121.

tenha dado acesso à sabedoria ética, uma vez que a tradição mesopotâmica concede a Gilgameš assento no infra-mundo como juiz entre os Anunnaki¹⁰⁴.

No quadro da narrativa, podemos encontrar um exemplo de sabedoria ética em Anu quando Ištar, após haver sido rejeitada por Gilgameš, o interpela pedindo o controlo do Touro Celeste.

A decisão de Anu terá consequências funestas, mas é, ainda assim, exemplo de uma decisão justa porque Anu exige de Ištar garantias que minimizem o impacto do Touro Celeste e contrapõe as ações das duas partes (Gilgameš e Ištar) antes de tomar a decisão (VI 85-115).

O *Enuma Eliš*¹⁰⁵ é outra epopeia que nos apresenta a educação de um monarca, Marduk, e o funcionamento dos voláteis mecanismos de poder no mundo mesopotâmico sempre propensos a golpes de mão e a sucessões pela força.

Enuma Eliš, *Quando no alto*, apresenta duas cosmogonias e uma antropogonia como resultantes de confrontos na esfera divina. Começando com um prólogo cosmogónico, que relata o surgimento do cosmos por meio de uniões de princípios cósmicos dicotómicos (água doce/água salgada; terra sólida/pântanos), o poema narra a disseminação dos deuses e bem como a sua polarização, entre deuses celestes/astrais (Igigū) e deuses telúricos/oceânicos/infernais (Anunnakkū), originando tensões.

O primeiro confronto opõe Apsû, deus progenitor, e os deuses-novos seus filhos; o segundo confronto é travado no seio dos deuses-novos vencedores. Os Anunnakkū predis põem a deusa-mãe Tiamat e Kingu contra os Igigū liderados por Anu e Marduk.

No rescaldo deste segundo confronto, Marduk é o obreiro de uma nova cosmogonia, a qual irá criar espaço para a esfera humana a partir dos restos mortais de Tiamat; e do próprio homem, que é criado do sangue do deus traidor Kingu, e sobre quem recairá o fardo de servir os deuses, sendo instrumento de estabilidade para a esfera divina.

O poema termina com a coroação de Marduk e a sua glorificação mediante a aclamação dos cinquenta nomes pela assembleia divina. Composto por sete tabuinhas, com número variável de versos, é plausível que o poema tenha sido recitado publicamente durante o festival do Akitū¹⁰⁶ na cidade de Babilónia, prática anual que favoreceu a

¹⁰⁴ SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 428-429.

¹⁰⁵ vide Fonte nº10 – «Enuma Eliš» in LARA PEINADO; *Enuma Elish*, pp. 47-89.

¹⁰⁶ LARA PEINADO; *Enuma Elish*, p. 23.

preservação do poema mediante um culto que se coadunava com a finalidade do poema.¹⁰⁷

Enquanto poema de exaltação de Marduk, deus tutelar de Babilónia, o *Enuma Eliš* foi considerado pelas correntes mais positivistas como o «poema nacional» de Babilónia. Talvez ainda influenciado por essa perspectiva, Heidel remonta a criação do épico à Iª dinastia de Babilónia (ca. 1894-1595 a.C.). Para reforçar este ponto de vista Heidel alude à inscrição do rei cassíta Agum II (século XV a.C.) que, ao referir-se à reconstrução do templo de Marduk, descreve uma série de animais fantásticos que parecem coincidir com os monstros vencidos por Marduk no *Enuma Eliš*.¹⁰⁸

Na última década do século XX¹⁰⁹, a opinião de Heidel foi suplantada por uma data mais recente, a do reinado de Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.) altura em que as estátuas de Marduk e de sua consorte Zarpanitu são resgatadas ao Elam e o culto do deus conhece renovado vigor.

Por ter sido representada anualmente no festival do Akitū e estar envolvida num ritual centrado no rei de Babilónia, a epopeia tem explícitas relações com a ideologia e o discurso legitimador da realeza, as quais se registam em torno da personagem de Marduk, de quem o rei babilónico é vigário terreno.

É na glorificação de Marduk enquanto rei dos deuses que podemos destringir características sapienciais que constituem exemplos de «sabedoria real» nos quatro campos em que divisamos o conceito de «sabedoria real» adiantado por Ronald Sweet¹¹⁰: transcendental, ética, técnica e civilizadora.

Não ignorando que toda a epopeia se desenrola dentro da esfera divina, os compositores do *Enuma Eliš* consideraram necessário estabelecer as bases para a realeza de Marduk recorrendo à lógica do processo legitimador e da «sabedoria real», nomeadamente, da sua origem divina mediante a sabedoria transcendental (I 79-88).

Para legitimar a sua realeza, a Marduk é concedido um nascimento predestinado a grandes feitos exatamente no lugar mais sagrado, o qual é potenciado por uma criação cuidada e aplicada a esse fim e ainda o carisma pessoal que ambos lhe conferiram.

Mas para legitimar a realeza a sabedoria transcendental exige uma eleição divina mais nítida que, sem sombra para dúvidas, o aponte como rei legítimo (IV 9-14).

¹⁰⁷ HEIDEL; *The Babylonian Genesis*, p. 11.

¹⁰⁸ Cf, idem, *ibidem*, pp. 13-14.

¹⁰⁹ LARA PEINADO, F; *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*. Valladolid, Trotta, 1994, p.12

¹¹⁰ *vide supra* 2.3 – «Sabedoria real» «Sabedoria real»: um conceito aplicado

Após derrotar Tiamat, e se provar capaz através da vitória, Marduk é eleito rei *de facto* pela assembleia divina que não só lhe profere um destino favorável como também dota a sua palavra de autoridade performativa. Mais ainda, tomam medidas para perpetuar a relação do deus-rei com os Igigi que o escolheram para reinar, i.e.: tornam-no seu vigário e administrador de culto. Concomitantemente, consoante Marduk vai provendo as necessidades de culto dos Igigi, garante a renovação da sua eleição e revalida a sabedoria transcendental que deles recebeu. É isto precisamente que ocorre anualmente com o rei de Babilónia no quadro do Akitū.

Enquanto «administrador de culto», subentendendo-se neste epíteto a capacidade de canalizar recursos para o culto e de saber, diretamente ou mediante os sacerdotes que coordena, preparar e realizar o culto, as oferendas e os sacrifícios, a ação de Marduk entra no campo do que podemos definir como sabedoria técnica. Este saber técnico, sendo iminentemente prático, pode ser ilustrado por duas passagens (a segunda cosmogonia; a criação de Babilónia), que apresentam Marduk em atarefada administração (V 63-68).

Nesta segunda criação do cosmos, Marduk domina a vertente técnica da «sabedoria real» por via da racionalização dos recursos, nomeadamente o uso das diversas partes do corpo de Tiamat como matéria-prima da nova cosmogonia; do saber-fazer, sendo que a narração sugere uma atuação na primeira pessoa sobre a obra de criação; e do saber orientar, indicando regras de funcionamento, e, ainda, ao saber delegar dando aos deuses comandos, por meio dos quais a sabedoria de cada deus era devidamente empregue graças à sabedoria técnica de administração de Marduk, a qual é clara no episódio da construção de Babilónia (VI 57-58).

A capacidade de distribuir as diversas sabedorias técnicas, segundo a sua especialidade, é bem representada na antropogonia. Tendo Marduk concebido o plano para criar o homem, apresentou-o a Ea, seu pai, para que este o realizasse (VI 35-38).

Marduk, ao criar a humanidade, procura satisfazer uma necessidade cuja resposta tanto se inscreve dentro da categoria da sabedoria ética, quanto na categoria da sabedoria civilizadora. Relativamente à sabedoria ética, Marduk apresenta-se como justo juiz. Ao invés de se lançar em vinganças indiscriminadas, o deus-rei procura tomar uma decisão equilibrada punindo os líderes (Tiamat e Kingu) mas dando misericórdia aos restantes Anunnaki (VI 23-26). Misericórdia que lhes é devida pela validade da sua reivindicação. A resposta a essa reivindicação é exemplo da sabedoria civilizadora, visto que se fundamenta na vertente transcendental e técnica para garantir o avanço civilizacional, no caso, a paz social entre os deuses.

A importância civilizacional da instituição monárquica e do papel do seu detentor legítimo para garantir a estabilidade da criação e das esferas divina e humana é reiterado em outros dois poemas narrativos, a saber: o *Mito de Anzû* e o *Poema de Erra*.

O mito de Anzû¹¹¹ é passado no mundo divino e não comporta qualquer referência ao mundo humano. O mito é composto por três tabuinhas, as quais foram recuperadas a partir de duas versões: a paleobabilónica (1894-1595 a.C.) e a ninivita (652-648 a.C.), ambas fragmentárias.

O assunto do mito é a disrupção da ordem cósmica e divina devido à usurpação por parte de um deus menor (Anzû) da «Tabuinha dos Destinos» que é relacionada com a autoridade cimeira do panteão, a autoridade de Enlil (*Enlilship*). Será um deus mais novo, Ninurta, escolhido pelos deuses em assembleia como seu campeão que, munido da força performativa da palavra divina de Enlil, fará frente e derrotará o deus Anzû.

Em Ninurta temos a representação de um rei legítimo que, escolhido pelos deuses como seu representante, ordena e estabiliza o país, graças à sabedoria que deles recebe. Anzû, o antagonista do deus Ninurta, é um exemplo acabado de um monarca alheio à «sabedoria real». Alheio pela forma como usurpa a realeza. Com este ato isolado, a usurpação da realeza cósmica de Enlil, Anzû perde o acesso à sabedoria transcendental (a posse da «Tabuinha dos Destinos» não legitima o seu poder); é impedido de dominar a sabedoria técnica (o uso indevido da «Tabuinha dos Destinos» desemboca na perdição de Anzû (III 10 a 15); significa o seu repúdio da sabedoria ética (Anzû trai a confiança de Enlil). Por último, a sabedoria civilizadora também é repudiada, aquando da usurpação de Anzû, por ter como consequência a imersão do mundo no caos subvertendo toda a ordem estabelecida, simbolizada na transfiguração de Enlil (I 75-80).

Por seu turno, o poema de *Erra*¹¹² é um poema mitológico que teria por função explicar a inexistência de proteção divina ou o consentimento do deus protetor no sofrimento e devastação da cidade que protege.

Podemos fazer uma leitura política, segundo a qual o poema apresenta os malefícios de um rei usurpador para a ordem do país, ou, de modo mais simples, retrata a decadência que pode ser causada pela negligência do legítimo rei nos seus deveres rituais e administrativos que é simbolizada pelas insígnias sem brilho.

O poema, composto por cinco tabuinhas, é passado na esfera divina e o rei retratado é Marduk, rei dos deuses. Porém, o que é denunciado não é uma falha deste rei

¹¹¹ vide Fonte nº2 – «Anzu» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 203-221.

¹¹² cf. Fonte nº 28 – «How Erra Wrecked the World» in FOSTER; *From Distant Days*, pp. 132-162.

divino mas, antes, do seu vigário terreno que descurou o seu deus e a sua estátua, descuido que motiva o afastamento de Marduk e deixa a Babilónia suscetível a guerras, pragas e aos distúrbios representados por Erra.

Segundo as informações do cólofon, o poema terá sido revelado em toda a sua forma e extensão a Kabti-ilâni-Marduk em meados do século VIII a.C. Deste modo é de supor que a instabilidade representada por Erra espelhasse uma realidade política, nomeadamente, a instabilidade que a Babilónia sofre ao longo dos séculos IX e VIII a.C., entre as tensões com a Assíria, as pressões de Suteus e de Caldeus ou até a invasão do Elam em ca. 717 a.C. sob Shutruk-Nahhunte.

Na primeira tabuinha, Erra é glorificado como grande guerreiro, apoiado em Išum e nos Sete Deuses Guerreiros, havendo recebido de Anu um mandato para controlar os «cabeças negras» e os animais selvagens sempre que o seu tumulto se tornasse penoso. A tabuinha termina com um diálogo entre Erra e Marduk, onde o primeiro faz notar ao rei dos deuses o estado degradado das suas insígnias e da sua estátua e o segundo preconiza as consequências trágicas de se ausentar do trono para repará-las. Erra oferece-se para vigiar o mundo enquanto o rei dos deuses está ausente.

A narrativa de Erra debate o tema da destruição e estabelece uma relação dicotómica entre a destruição que prepara a reconstrução e a destruição indiscriminada que não tem fundamento nem visa nenhum fim outro que o seu efeito imediato. A dicotomia é personificada por Marduk e Išum, por um lado, e por Erra no lado oposto.

Marduk oferece a Erra o seu exemplo, recordando de que forma logrou canalizar o poder destrutivo de um dilúvio para reconstruir (I 133, I 143-147). De contrário, Erra recorre à destruição indiscriminada sem a saber canalizar para fins civilizadores (V 5-15) até que Išum o consegue chamar à razão e Erra decreta a restauração de Babilónia (V 25-35) mediante a destruição dos seus inimigos, que Išum empreende tendo por fundamento a retribuição das desgraças que estes lançaram sobre Babilónia.

A ação de Erra está de qualquer modo condenada a redundar no caos porque não se acha sancionada pela sabedoria transcendental, pelo contrário, a ação de Erra contrapõe-se aos desígnios de Marduk, não acatando a ordem de tornar à sua residência (II 60), sendo desenvolvida à revelia.

Outro exemplo do afastamento de Erra dos desígnios divinos reside no facto de não querer escutar os deuses, o que acontece com Ištar que lhe procura falar e pedir que se acalme (II 95,105).

Prenúncio do seu fracasso é também a inaptidão que demonstra em utilizar a sabedoria técnica em seu favor. Ao longo da Iª tabuinha, Erra ouve conselhos dos Sete Deuses Guerreiros e de Išum (I 100 a 105) mas carece do discernimento necessário para reconhecer os méritos de cada conselho. O conselho mais sábio e correto é adiantado por Išum, porém, Erra não permite sequer que Išum o professe. Veja-se, com estranheza, a declaração de Erra reclamando o carácter tardio do mesmo conselho de Išum (III 81 e II 105) que anteriormente escolhera ignorar.

Ao contrário de Erra, Marduk prova estar atento ao conselho para melhor governar. O conselho que o próprio Erra lhe oferece, relativamente a necessitar de cuidar da sua estátua e restabelecer o seu resplendor, não é descartado à partida nem aceite. Marduk tenta tomar uma decisão bem fundamentada e, para isso, discute com Erra as consequências de deixar o seu trono e as dificuldades para reparar o seu resplendor. A sua decisão só é tomada quando Erra lhe contrapõe, garantindo que ele próprio manteria a ordem enquanto durasse a restauração (I 125-190).

Por fim, a destruição que Erra preconiza é de tal modo indiscriminada que ofende aos deuses e o caracteriza como incapaz de ter um raciocínio ético: na sua fúria não guarda as proteções que os deuses concedem a determinadas cidades (IV 30-35); comporta-se como o «grande nivelador» mas, fá-lo alheio a qualquer sentido de justiça (IV 105-115).

De contrário, o poema de *Atrahāsīs*¹¹³, originalmente conhecido como *Enūma ilu awēlum*¹¹⁴ e que faz a narrativa do Dilúvio, explicando-o como a última de seis hecatombes desencadeadas pelos deuses para regular a população humana, evidência de como um monarca humano com apoio da esfera divina, e mantendo constante atenção à mesma, pode conduzir o seu povo a bom fim.

O poema toma o nome do herói, nome que, por sua vez, se trata de um qualificativo do protagonista. De facto, *Atrahāsīs* significa «excessivamente ou extremamente sábio»¹¹⁵ e é utilizado em outras composições que versam sobre o dilúvio como adjetivo de Ziusudra¹¹⁶ e de Ut-napištim¹¹⁷.

¹¹³ vide Fonte nº4 – «Atrahāsīs» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 9-38.

¹¹⁴ cf. PRITCHARD; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 104.

¹¹⁵ Jean Bottéro traduz o termo de maneira mais literal como Supersábio /«Supersage» cf. BOTTÉRO; «Le plus vieux récit du Déluge» in *Initiation à l'Orient ancien*, p. 261.

¹¹⁶PRITCHARD; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pp. 42-44.

¹¹⁷ GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, pp. 88-99.

O poema *Atrahasis* é composto por três tabuinhas com um total de 1245 linhas e a sua cópia conhecida é atribuída a Nur-Aya, escriba que a terá lavrado entre 1646-1626 a.C. durante o reinado de Ammisaduqa, segundo nos informa o seu cólofon preservado.

Convém frisar que a narrativa diluviana, embora tenha forte impacto catártico sobre a totalidade do poema, corresponde tão-só à terça parte do mesmo. A epopeia responde a outros fins para além de explicar o fenómeno destrutivo e recorrente que terão sido as enchentes imprevisíveis do Eufrates e do Tigre. A epopeia de *Atrahasis* procura responder à problemática da morte, explicando o fado da humanidade como um compromisso dos deuses criadores para preservarem a sua criação.

Num outro nível de leitura, a epopeia de *Atrahasis* apresenta o exemplo de um crente que, sábio por saber escutar o seu deus (Ea/Enki), cumprindo os desígnios divinos salva a sua cidade e, em última instância, a humanidade.

Neste exemplo se reconhece um protótipo de realeza sapiencial, muito embora não exista qualquer referência expressa a *Atrahasis* enquanto rei. No seu comportamento e atuação é possível identificarmos as quatro vertentes da sabedoria definidas a partir de Ronald Sweet¹¹⁸.

A sua extrema sabedoria baseia-se na sua relação com os deuses, em particular com Ea/Enki, seu deus pessoal. A proteção que Ea/Enki concede a *Atrahasis* poderá ser equiparada a uma eleição ou escolha divina. *Atrahasis*, por sua vez, mantém constante atenção ao seu deus (I vii 17-20).

Desta piedade pessoal, *Atrahasis* recolhe orientações para resolver as dificuldades que afligem a humanidade. As orientações dadas por Ea/Enki traduziam-se em instruções rituais que envolviam a racionalização de recursos (II ii 5-11).

À cíclica catástrofe decidida pelos deuses para controlar a humanidade, a resposta seria recorrente, alterando o deus a quem a oferenda era feita. Porém, Enlil, ao ver constantemente malogrados os seus planos por «truques de Ea», vai exigir uma escalada na violência das razias, a qual eventualmente conduzirá ao Dilúvio. Esta sexta hecatombe vai exigir de *Atrahasis* um maior exercício de sabedoria técnica.

Ouvindo em sonhos as especificações que Ea/Enki confidenciou à cabana de junco, *Atrahasis* tratou de reunir os ofícios e os trabalhadores que necessitava para construir o seu barco, seguindo essas especificações (III ii 2-5)

¹¹⁸ vide 2.3 – «Sabedoria real»«Sabedoria real»: um conceito aplicado

Atrahasīs, ao ter permitido a preservação da humanidade, mediante as oferendas aos deuses e a construção da arca, preenche os requisitos da sabedoria civilizacional. Após o Dilúvio, Enlil e Ea/Enki, entram em confronto, sendo que da sua discussão podemos descortinar um exemplo negativo e positivo da vertente ética da sabedoria.

Negativo é o exemplo de Enlil que decide impetuosamente e, bem assim, de Anu que não lhe revogou essa decisão sendo que ambos não mediram as suas consequências, como denuncia Nintu (III v 7-14).

Ea/Enki, por seu turno, embora tenha faltado aos votos acordados com Enlil, justifico-o com o facto de a sua decisão ter sido mais avisada e visar um fim eticamente justo (III vi 15-16).

A terminar esta série de poemas narrativos, temos dois textos que reiteram a relação preferencial entre a esfera divina e o monarca humano, tornando evidente que a realeza e a sabedoria que lhe está associada provêm da esfera divina, e ilustram o processo da eleição divina e a manutenção da natureza radical humana do monarca. São eles *Adapa* e *Etana*.

*Adapa*¹¹⁹ é um poema mitológico que retrata o principal dos sete sábios que o deus Ea/Enki havia enviado à terra para transmitirem aos homens a sabedoria divina. Adapa é apresentado no poema como o sábio de Eridu, zelosamente providenciando as necessidades do templo do seu senhor Ea.

Surpreendido pelo Vento Sul enquanto pescava para o templo, Adapa roga que a asa do vento se quebre para que este deixe de soprar. Chamado à presença de Anu, Adapa segue fielmente as indicações de Ea, e por esse motivo perderá a hipótese de tomar para si a imortalidade ao recusar a água e o pão da vida. Teria sido esta a forma de se preservar o elo entre a sabedoria divina e a humanidade?

De extensão desconhecida, o poema de Adapa chegou-nos por via de quatro fragmentos¹²⁰, sendo a versão mais antiga do poema descoberta em El-Amarna datando do século XIV a.C. O poema descreve as qualidades sapienciais de Adapa e do seu exercício vicarial sobre Eridu, focando as vertentes técnica, ritual e piedosa, observadas nesse exercício e próprias de uma realeza sapiencial.

¹¹⁹ vide Fonte nº5 – «Adapa» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 182-187.

¹²⁰ Um fragmento foi encontrado em Tell-el-Amarna, os restantes três foram encontrados na biblioteca real de Assurbanípal em Nínive. Veja-se «Adapa» tradução de E. A. Speiser in PRITCHARD; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 101.

Identificado na tradição mesopotâmica como um dos sete *apkallu* enviados para ensinar a humanidade, Adapa tem uma clara influência civilizadora, a qual se acha referida num verso do poema onde o protagonista é dito a preparar o pão com os padeiros de Eridu (ll. 10). Por outro lado, a vertente transcendental da sua sabedoria é assegurada pela sua ligação a Ea/Enki, vinculada pela tradição, e reiterada na narrativa (ll. 5-10). A eleição de Adapa como seu vigário é complementada com a sua ascensão ao céu e com o contacto com Anu (ll. 105) e cimentada pela piedade pessoal (ll. 8-9). Esta piedade pessoal é praticada graças ao discernimento que Adapa tem da sabedoria técnica (sabe proceder aos rituais e prover o templo de Ea (ll. 10-15); sabe pescar (ll. 15), sabe fazer pão (ll. 10), sabe velejar (ll. 20); Adapa segue os conselhos de Ea (ll. 40-60).

*Etana*¹²¹ é uma narrativa mesopotâmica de contornos mitológicos cujo protagonista homónimo é contado como o décimo terceiro rei de Kiš após o dilúvio na Lista Real Suméria, sendo humano é retratado como um rei ideal e sábio por ter sido «*Etana, the shepherd, who ascended to heaven and consolidated all the foreign countries, became king*»¹²², isto é, por ter uma relação próxima com os deuses.

O poema é conhecido através de três recensões, nomeadamente: paleobabilónica, meso-assíria e neo-assíria. Aberto por um prólogo mitológico, que conta a fábula de um compromisso traído entre uma águia e uma cobra, que haviam jurado perante Šamaš partilhar um tronco para fazerem os seus ninhos e se protegerem mutuamente. A águia trai o voto ao comer as crias da serpente. Šamaš decreta castigo para a águia e, ferida nas asas, esta é confinada a um buraco fundo.

Posto isto, inicia-se a história de Etana: escolhido pelos deuses para exercer a realeza em Kiš, Etana, sem herdeiros, desespera e roga a Šamaš que lhe permita encontrar a planta do nascimento. Tendo o deus Šamaš prometido à águia um salvador, indica a Etana o local do suplício da ave. Será por gratidão a Etana que esta o levará aos céus.

A narrativa não é conhecida na sua totalidade, pelo que o seu significado permanece obscuro. Contudo, o que foi possível recuperar da narrativa preserva alguns exemplos de «sabedoria real».

De um modo genérico, a referência feita acerca do restabelecimento da realeza pós-dilúvio é, por si só, um exemplo de sabedoria civilizacional. A escolha de Etana, um

¹²¹ vide Fonte nº1 – «Etana» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 189-200.

¹²² cf. «The Sumerian King List» in Black, J.A., Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., and Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford 1998–2006 (2.1.1).

pastor, para rei é expressamente realizada pelos deuses, em especial Ištar (I 5 I 25), e, aliada à piedade pessoal que o mesmo pratica (II 125-135), garante a esta realeza um forte apoio divino que prefigura a sabedoria transcendental.

Na demanda de um herdeiro, Etana recorre à sabedoria técnica: está alerta aos oráculos de Šamaš (II 140) e procura conselho técnico para a interpretação dos seus sonhos (III 45-65); incessantemente oferece sacrifícios e usa de oráculos induzidos (II 125-130).

A complementar estas composições, a nossa seleção recolheu quatro textos, dos quais três são monumentos literários da tradição sapiencial mesopotâmica e um quarto é de classificação algo *sui generis*. Trata-se de uma composição que se apresenta como uma visão onírica de um príncipe herdeiro assírio, porventura será Assurbanípal. Este facto, e dada a cronologia de produção, parece não concordar com a inclusão deste texto neste plano, no entanto, uma vez que a narrativa do sonho se desenrola num tempo extra-cronológico e se sustenta em elementos da tradição literária mesopotâmica¹²³, decidiu-se inclui-la neste plano mitológico.

Dois textos sapienciais são instruções (*Conselhos de um Pessimista*, *Conselhos de Sabedoria*), enquanto o terceiro é um monólogo antropológico conhecido como *Ludlul Bel Nemeqi*.

As três composições fazem parte do *corpus* ortodoxo da literatura sapiencial, e abordam de forma direta os aspetos sapienciais tais como a justiça, a proteção divina e a conduta. As narrativas não identificam nenhuma pessoa real, mas podiam endereçar-se a oficiais palacianos.

No relato onírico¹²⁴, um príncipe herdeiro é levado a reconhecer a sabedoria e a escolha do seu pai como rei. Com efeito, esta visão escatológica serve de admoestação ao príncipe herdeiro. Lamentavelmente, a primeira parte encontra-se muito fragmentada não sendo possível perceber qual o motivo dessa admoestação. No entanto, podemos especular se se trataria de uma conduta desregrada ou de uma falha ritual do príncipe herdeiro para com Nergal e Ereškigal.

Na parte do texto que se encontra preservada é relatado um segundo sonho no qual o príncipe observa alguns dos ocupantes do infra-mundo e lhes descreve o esplendor aterrorizante antes de ser prostrado diante do deus Nergal. Sem proferir sentença, o rei do

¹²³ A descrição feita é muito semelhante à visão de Enkidu na VIIª tabuinha *Epopéia de Gilgameš*. Fonte nº8 – GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, pp. 54-62.

¹²⁴ vide Fonte nº23 – «Underworld vision of an assyrian Prince» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 032.

infra-mundo apresta-se a executá-lo sendo refreado nesse intento por Išum, seu conselheiro.

Nergal aquiesce e, referindo-se ao corpo do monarca assírio, faz apologia deste apresentando-o como exemplo de bom soberano ao príncipe herdeiro. Enaltece-o como bom pastor e sumo sacerdote escolhido por Aššur, como guerreiro vitorioso protegido pela esfera divina, como soberano universal e sábio.

Após este ensinamento, o príncipe foi admoestado a manter uma conduta condizente com a de seu pai e a ser observante da esfera divina.

Em *Ludlul Bel Nemeqi*, tornamos a encontrar uma exaltação destas mesmas qualidades sapienciais. É certo que a narrativa se desenrola em torno de um funcionário e não de um rei, no entanto, as tribulações que afetam o protagonista são replicadas com o elenco de virtudes ditas sapienciais que o mesmo afirma seguir diligentemente. Entre estas virtudes, encontramos a conduta regrada, a piedade pessoal que se revela não só na devoção aos deuses mas também na obediência e serviço ao seu representante terreno, o rei¹²⁵.

É certo que, ao longo do monólogo, estas virtudes são colocadas em discussão, porém, deste debate, as virtudes sapienciais não resultam fragilizadas, uma vez que o impasse termina com o fim das tribulações graças à manutenção da fidelidade e devoção do protagonista à esfera divina.

As duas instruções – *Conselhos de um Pessimista* e *Conselhos de Sabedoria* – discorrem sobre os benefícios práticos das virtudes sapienciais.

Em *Conselhos de Sabedoria*¹²⁶, um pai (Enlilbanda?) instrói o seu filho (Išme-Karābu) para viver em sabedoria. As virtudes advogadas incidem fortemente na boa conduta, mas também envolvem a devoção aos deuses e a benevolência caritativa. Estas instruções não se dirigem expressamente a um rei, ora são dirigidas a altos funcionários ora resumem as boas práticas de uma sabedoria de vida que o rei deve encarnar.

A composição *Conselhos de um Pessimista*¹²⁷ segue a mesma diretriz, recomendando a resignação aos valores tradicionais face à realização da finitude da vida humana. Não existe referência direta à «sabedoria real», no entanto, a exortação à piedade pessoal e a apologia das virtudes tradicionais, guardadas pela instituição real, devem ser tomadas em conta com maior relevo no contexto de «sabedoria real».

¹²⁵ Fonte nº6 – LAMBERT; *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 30-62, tabuinha I, ll. 23-33.

¹²⁶ Fonte nº7 – LAMBERT; *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 99-107.

¹²⁷ Fonte nº3 – LAMBERT; *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 107-109.

3.1.2. Plano histórico antigo

O segundo plano, o plano histórico antigo, compreende composições de vária tipologia, produzidas pelas chancelarias régias no período meso-assírio e nos primeiros séculos do período neo-assírio¹²⁸. Estes textos constituem exemplo da apropriação da tradição sapiencial pela instituição real assíria, os quais se tornaram modelos para a produção régia posterior.

Ao todo, enquadrámos neste plano interpretativo dezassete textos, de entre os quais dez são preces, dois são cartas divinas, um é um manifesto político e quatro são inscrições reais.

As preces são de natureza diversa, existindo três preces reais e seis litúrgicas. Ou seja, embora todas se destinassem a ser proferidas em rituais, três delas eram destinadas a ser rezadas pelo monarca e as restantes a serem declamadas por sacerdotes ou conjuradores em benefício do rei.

A primeira¹²⁹ é uma prece do período meso-assírio. No início da prece, o rei dirige um louvor ao deus Aššur, ao qual faz seguir um lamento acerca dos perigos e dos inimigos levantados contra a Assíria e contra ele próprio, o pastor que Aššur nomeou. O deus é claramente identificado como o soberano e todos os perigos são revoltas contra ele. O monarca, Tukulti-Ninurta I, é referido como o seu vigário terreno que se encarrega diligentemente de prover e realizar o culto aos deuses e que será a ferramenta para defender a Assíria e Aššur.

A segunda prece¹³⁰ real apresenta o rei a cumprir os seus deveres de administrador terreno dos deuses aquando do estabelecimento das fundações de um templo. É o monarca que dirige o culto e o ritual e se apresenta como servidor dos deuses e construtor pio.

A última composição¹³¹, que compete ser proferida pelo monarca, é um conjunto de duas preces recitadas pelo rei, pedindo proteção para uma campanha militar. Ambas seriam recitadas em conjunto. O rei aparece como sacerdote que faz libações e provê o culto dos deuses. Em troca, é esperado o apoio dos mesmos ao monarca.

¹²⁸ Alguns dos textos não são datáveis ao nível da cronologia fina. Decidimos inclui-los no plano histórico antigo dado o seu valor padrão.

¹²⁹ Fonte nº9 – SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 493-497.

¹³⁰ Fonte nº 14 – SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 492-493.

¹³¹ Fonte nº15 – SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 493-497.

As restantes preces competem aos oficiais religiosos no contexto de rituais políticos ou profiláticos. Uma delas teria o seu lugar antes do ritual de coroação¹³², no qual o rei é investido da realeza como se de um sacerdócio se tratasse.

Aššur e a sua consorte Ninlil são invocados para guiarem o rei que escolhem para ser seu sacerdote. O rei é identificado como vigário de Aššur e a prece é realizada no sentido de as suas ações se manterem agradáveis, isto é, de acordo com os ditames do deus.

As outras cinco preces são utilizadas em rituais com fins profiláticos, nomeadamente durante o ritual de *bīt rimki*. Trata-se de um ritual de purificação que se desenrolava em várias casas de um templo provisório, cada uma com preces destinadas ao conjurador e ao monarca, e geralmente faziam parte do ritual do rei-substituto.

Uma delas é uma prece de-mão-erguida¹³³ na qual o monarca pede à divindade astral Sipazianna, identificada com Oríon, proteção e o exorcismo dos maus presságios de um eclipse que se faziam sentir no palácio e no país. De novo, o monarca é garante do bem-estar do reino e por isso é também o foco dos rituais de purificação como o *bīt rimki*. O monarca é descrito segundo os padrões sapienciais.

Outra prece¹³⁴ é dita pelo conjurador, no mesmo ritual, e associa o monarca aos grandes deuses de quem se pedem bênçãos e apoio ao exercício real. É um ritual de purificação que permite apresentar o monarca como devoto e como sancionado pelos deuses.

As últimas três preces, que servem igualmente ao conjurador no âmbito do *bīt-rimki*, são as preces *ki-utu-kam*¹³⁵. A maioria dos seus versos é empregue na invocação de Šamaš e na descrição das oferendas e dos preparativos do ritual, enquanto os últimos cinco versos pedem a Šamaš, deus juiz, o bom sucesso da purificação e um destino favorável para o rei que, por fim, canta louvores ao deus.

Duas cartas divinas figuram no nosso *corpus* documental. A primeira¹³⁶ é identificada como endereçada pelo deus Ninurta a um monarca assírio, a quem chama de «sua longa mão», a qual se lhe refere nos termos da «sabedoria real»: domínio universal,

¹³² Preces como estas faziam parelha com hinos de coroação como o de Assurbanípal. Fonte nº 11 – SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 112-113.

¹³³ Fonte nº16 – SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 341-342.

¹³⁴ Fonte nº18 – SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 240-242.

¹³⁵ Fontes nº19, 20, 21 – SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie.*, pp. 220-223, 223-226, 226-229.

¹³⁶ Fonte nº13 – «Letter from Ninurta to an Assyrian King» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea via SAAo* (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saaoc/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 047.

temor e devoção ao divino, justiça e prosperidade. O bem-estar do monarca é claramente associado à prosperidade do país. No segundo texto¹³⁷, que é um fragmento, é reiterada a passividade do monarca no exercício do poder real: é o deus que impulsiona toda a ação. Paralelamente a realeza é referida como sacerdócio.

As quatro inscrições reais assírias provêm da primeira parte do período neo-assírio e são mais um exemplo da apropriação da sabedoria pela realeza. O mais antigo destes textos foi descoberto em Kalḫu, sendo conhecido como *O Banquete de Aššurnasirpal II*¹³⁸. Ao longo desta inscrição, o monarca neo-assírio descreve os seus feitos militares e propagandeia a dimensão e a variedade de convidados, comidas, animais e bens que reuniu a suas expensas na inauguração do seu palácio. Inscrição e banquete são um exercício de poder real, uma prova do sucesso do monarca em cumprir os objetivos da «sabedoria real» e naturalmente uma prova do apoio que os deuses lhe concediam.

Seguem-se duas coleções de inscrições do reinado de Salmanasar III. A primeira concerne às campanhas contra Urartu¹³⁹, enquanto a segunda trata das campanhas contra a coligação arameia¹⁴⁰.

Na primeira coleção, evidencia-se o favor dos deuses pelo rei, designado guerreiro de Aššur, e a sua piedade pessoal traduzida em tributos a Ištar. Paralelamente, o monarca é descrito como protetor do país pela guerra feita nas fronteiras e como tendo uma boa capacidade de organização militar.

Nas inscrições acerca da coligação arameia, é louvado o domínio da sabedoria técnica do rei, provado pela passagem do Eufrates, realização de rituais, organização militar, lavrar estelas; sabedoria transcendental: realização de rituais, escolha divina e proteção dos deuses. Existe uma tensão entre a glorificação do monarca como guerreiro vitorioso e a passividade do monarca perante ações ordenadas pelos deuses seus protetores.

As inscrições de Adad-nirari III¹⁴¹ informam das expedições deste monarca à Palestina, realizando a apresentação do monarca como guerreiro e comandante militar.

¹³⁷ Fonte nº22 – «Fragment of a Divine Letter» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea via SAAo* (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 046

¹³⁸ Fonte nº24 – «Banquet Stele [of Ashur-nasir-apli II]» - GRAYSON; *Assyrian Rulers of the early first millennium BC I (1114-859 BC)*, (RIMA 2), pp. 288-293 (A.0.101.30).

¹³⁹ Fonte nº26 – «Shalmaneser III's campaign to Urartu» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea via SAAo* (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 017

¹⁴⁰ Fonte nº25 – «[Annals of Shalmaneser III]» in GRAYSON; *Assyrian Rulers of the early first millennium BC II (858-745 BC)*, (RIMA 3), pp. 11-24 (A.0.102.2).

¹⁴¹ Fonte nº27 – «[Adad-nārāri III conquests]» in GRAYSON; *Assyrian Rulers of the early first millennium BC II (858-745 BC)*, (RIMA 3), pp. 212-213 (A.0.104.8)

Existem também referências à eleição divina e à preparação do monarca pelos deuses para exercer um «pastoreio agradável». É notória a alternância entre o monarca como agente de ação ativo e como passivo perante a atuação dos deuses em prol de si.

O último texto pertencente a este plano histórico antigo é uma composição de origem cassíta intitulada *Advertência a um Príncipe*¹⁴². Este texto admonitório apresenta as consequências da conduta injusta de um rei, lista em tom hipotético as transgressões e abusos que um poder real incauto pode empreender sobre as cidades de Babilónia, Sippar e Nippur, apresentando as consequências desses agravos. Pensamos ser este um manifesto político que encapsula a voz da oposição à instituição real que, ao mesmo tempo, fortalece os valores sapienciais tradicionais que a devem reger.

3.1.3. Plano histórico recente

A estrutura interpretativa completa-se com o plano histórico recente, no qual figuram vinte e seis composições produzidas nos reinados do apogeu do império neo-assírio, ou seja, entre Sargão II e Assurbanípal.

Sete destes textos são relatórios oraculares, nove são hinos, quatro são cartas, três são de cariz político, dois descrevem procedimentos rituais e um é uma coleção de preces.

Os relatórios oraculares compreendem o reinado de Assaradão e de Assurbanípal, ambos confrontados com momentos de grande tensão política¹⁴³ e, porventura, influenciados pela rainha de origem arameia que domina ambos os contextos – Naqī'a¹⁴⁴.

Como sabemos, a ascensão de Assaradão ao trono foi conturbada, tendo o monarca que afrontar as pretensões dos seus irmãos, os quais acusa de terem assassinado Senaquerib. As três coleções oraculares que temos do seu reinado preocupam-se insistentemente em confirmar a legitimidade do monarca e de assegurar ao próprio esse facto e o apoio de Ištar e de Aššur.

Na coleção intitulada *Oráculos de Encorajamento a Assaradão*¹⁴⁵, uma linguagem maternal faz transparecer a relação preferencial entre o monarca neo-assírio e a deusa Ištar, a qual confessa tê-lo escolhido ainda antes do seu nascimento.

¹⁴² Fonte nº12 – «Advice to a Prince» in LAMBERT; *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 110-115.

¹⁴³ CAMELO; *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, pp. 220-222.

¹⁴⁴ CAMELO; *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, p. 224.

¹⁴⁵ Fonte nº38 – PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA09 001.

Em a *Aliança de Aššur*¹⁴⁶ é novamente Ištár que se encarrega de defender o monarca e de afirmar a proteção dos deuses a Assaradão. É também esta deusa que exalta os feitos do seu protegido ao mesmo tempo que o exorta a manter os rituais e oferendas a si e aos restantes deuses.

O processo de escolha divina é transmitido com renovada força graças à alegoria de uma celebração de aliança, promovida por Ištár, entre os deuses em favor do seu protegido. Mais uma vez, é notável que a ênfase da ação repouse especialmente na esfera divina e não no monarca.

A terceira coleção de oráculos dirigida a Assaradão¹⁴⁷ prossegue com a tónica na passividade do monarca mas coloca-a num contexto específico, a saber: a dominação da Babilónia.

O reinado do seu filho Assurbanípal não se revelou menos conturbado, em especial quando, dezassete anos após a sucessão, as relações com Babilónia se deterioraram e deram azo à revolta do seu irmão Šamaš-šum-ukīn.

Tal ocorrência, e a subsequente guerra com o Elam, estimulou a produção oracular neste reinado. Existem, no entanto, diferenças entre estes oráculos: dois deles são respostas divinas, outros dois são oráculos espontâneos. O mesmo é dizer que as duas respostas divinas tinham origem no contexto de um ritual que de alguma forma as induzia; enquanto as restantes duas não tinham essa indução.

As respostas divinas, ambas do deus Aššur, têm o claro objetivo de justificar ações concretas, nomeadamente as campanhas militares contra Šamaš-šum-ukīn¹⁴⁸ e contra o Elam¹⁴⁹. Por outro lado, é reveladora da natureza do poder real a apresentação de relatórios a Aššur, seu superior hierárquico e verdadeiro rei: era forma de provar que o rei estava ao serviço dos deuses e que por eles era sancionado.

Outra coleção¹⁵⁰, que se dirige a Assurbanípal, terá sido produzida ainda no decorrer do reinado de Assaradão, uma vez que identifica Assurbanípal como príncipe herdeiro. Trata-se de uma profecia da deusa Mulissu que lhe promete proteção e ascensão

¹⁴⁶ Fonte nº32 – PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA09 003.

¹⁴⁷ Fonte nº36 – PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA09 002.

¹⁴⁸ Fonte nº45 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 044.

¹⁴⁹ Fonte nº44 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 045.

¹⁵⁰ Fonte nº37 – PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA09 007.

ao trono. A última coleção¹⁵¹, já endereçada a Assurbanípal enquanto monarca, assegura ao dito monarca a proteção continuada dos deuses durante o seu reinado e contra todos os seus inimigos.

A instituição real neo-assíria também desenvolvia a produção de hinologia régia, no âmbito da qual se compuseram hinos destinados a vários fins, que tinham por característica estilística comum a assunção da autoria e declamação pelo próprio monarca.

A Sargão II é atribuído um hino¹⁵², entre outros, que pretendia ser um grito dissimulado de vitória, uma autoaclamação do esplendor real através da exaltação da deusa Nanaya, uma das manifestações de Ištar. Também Assurbanípal tem um hino a Nanaya¹⁵³, entre os seus muitos hinos, no qual enquanto louva a deusa se associa ao louvor recordando que, pelo apoio da deusa, o monarca era vitorioso, sábio e bom-pastor.

Para além deste, muitos hinos de exaltação e louvor recebem a assinatura de Assurbanípal estando dirigidos para as seguintes divindades: Ištar, Marduk e Zarpanitu, Tašmetu e Nabū, Aššur¹⁵⁴.

De entre estes hinos são de salientar o *Hino de Assurbanípal a Aššur*, o *Diálogo entre Assurbanípal e Nabū* e o *Hino de Coroação de Assurbanípal*. O primeiro¹⁵⁵ exalta Aššur sobre os Igigi que o reconhecem na assembleia divina (r6/7). Concomitantemente, Assurbanípal é enaltecido por ser o seu representante terreno e é nomeado único provedor dos templos (r8/9). A caracterização do deus enquanto rei e sábio dos deuses, por reflexo, caracteriza o seu vigário. O hino neo-assírio é provavelmente subproduto de hinos babilónicos a Enlil ou a Marduk. Existe, por certo, intertextualidade. Aššur ao ser igualado a Anshar, é tornado superior a todos os outros deuses, sendo seu pai e soberano.

O deus é retratado como soberano sábio segundo os valores da tradição sapiencial mesopotâmica e, nos versos finais, Assurbanípal surge como o reflexo terreno da soberania divina de Anshar/Aššur. O deus protege Assurbanípal, escolhendo-o para governar a terra e garantir que o seu culto é perpetuado.

¹⁵¹ Fonte nº55 – PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA09 009.

¹⁵² Fonte nº30 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 004.

¹⁵³ Fonte nº51 – LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 005.

¹⁵⁴ Fontes nº50, 53, 54, 52 e 41 (Vide Anexo A).

¹⁵⁵ Fonte nº40 – «Assurbanipal's Hymn to Aššur» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 001.

Na composição seguinte¹⁵⁶, o rei neo-assírio enceta um diálogo com o deus Nabū, deus associado à sabedoria erudita e à escrita. O conteúdo do diálogo assemelha-se a um monólogo existencial. Assurbanípal dirige-se a Nabū, suplicante, lembrando a sua fidelidade e pedindo que não o abandone. Não são identificados os perigos ou tormentos que afligem o monarca, apenas se referem «os que desejam mal» ou «mal-intencionados» que se querem apoderar da vida do soberano.

A resposta de Nabū segue o paradigma da proteção divina, mas especifica em que consiste essa proteção. Para além da bênção à vida de Assurbanípal e da profissão de um destino favorável, Nabū informa que lhe dará dons que o tornarão capaz de enfrentar esses perigos: um discurso agradável, vitalidade, constância de fé e um carisma resultante da diligência do deus que lhe permite caminhar de cabeça erguida.

Por último, refira-se o hino de coroação de Assurbanípal¹⁵⁷, texto valioso para a compreensão da ideologia real neo-assíria. Hino utilizado no ritual de coroação, possivelmente precedido por uma oração do sacerdote, idêntica à encontrada na biblioteca real de Tiglath-Pileser I¹⁵⁸.

O hino invoca os deuses e o seu apoio a Assurbanípal para o seu bom governo como vigário de Aššur. Este bom governo é entendido como um exercício piedoso e agradável aos deuses, próspero para o povo de Aššur, vitorioso e expansionista, justo e socialmente pacífico.

Reitera-se a conceção de que a realeza é de Aššur, sendo Assurbanípal apenas o seu representante. A realeza é-lhe investida por Aššur e pelos Igigi que se acham simbolicamente relacionados com os emblemas e a parafernália da realeza.

Esta ideia de bom governo já anteriormente havia sido expressa, nomeadamente, num conjunto de cinco preces dirigidas a diversas divindades em benefício de Sargão II¹⁵⁹. Dirigidas a Nabū, Ninurta, Adad, Ea e a Sin, estas preces solicitam proteção divina para o rei e identificam-no como bom pastor, provedor dos cultos, garante de prosperidade e defensor da Assíria.

¹⁵⁶ Fonte nº48 – « Dialogue between Assurbanípal and Nabû » in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 013

¹⁵⁷ Fonte nº41 – «Assurbanípal Coronation Hymn» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 011.

¹⁵⁸ Fonte nº11 – «Prière du prêtre lors du couronnement» in SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 112-113.

¹⁵⁹ Fonte nº29 – «Prières pour Sargon II» in SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 527-530.

Também no conjunto de cartas endereçadas a Assurbanípal esta visão do monarca ressurgiu. As quatro cartas provêm de remetentes de índole vária e servem diversos fins. O tom, porém, é, em todas elas, extremamente laudatório.

Uma delas constitui uma petição dirigida a Assurbanípal¹⁶⁰, a qual prefigura a consciência de que o monarca era instância de último recurso. Este facto, aliado à utilização de referências aos deuses que apoiam o monarca, reconhece a posição do rei como interceção entre a esfera humana e divina.

Uma outra carta¹⁶¹ é manifestamente adulatória, referindo-se ao rei nos termos da «sabedoria real»: reconhece-lhe o domínio universal, louva-lhe o temor e devoção ao divino e celebra-o como garante de justiça e prosperidade. A carta¹⁶² seguinte rejubila com a coroação de Assurbanípal e reforça a concepção da realeza ser de origem divina e de com ela o rei receber a sabedoria necessária para promover a estabilidade e prosperidade do reino.

Resta um conjunto de cartas enviadas a Assurbanípal por um seu filho¹⁶³, tendo por assunto questões militares, relatando as ações que o príncipe levou a cabo a mando de seu pai. Estas cartas recorrem à linguagem ideológica da «sabedoria real»: domínio universal, deferência para com os deuses, louvor da virilidade e carisma do monarca, prosperidade vista como fruto do governo do rei.

Temos no plano histórico recente três textos eminentemente políticos, dois deles são inscrições reais do reinado de Assaradão e de Assurbanípal e o outro pertence aos tratados de vassalagem de Assaradão.

Os conjuntos de inscrições reais seguem uma fraseologia muito semelhante, facto que se deve à padronização deste tipo de textos. De uma forma minimalista, pode-se dizer que as variações provêm da descrição das campanhas de cada monarca.

¹⁶⁰ Fonte n°47 – «A Petition to Assurbanipal» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 026.

¹⁶¹ Fonte n°45 – «Fragment of an Adulatory Letter to a King» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 028.

¹⁶² Fonte n°39 – «The King's Reign is Good; Petition for Urad-Gula» in PARPOLA; *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA10 226.

¹⁶³ Fonte n°46 – «Letters to Assurbanipal from his Son» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 026.

No caso de Assaradão¹⁶⁴, o primeiro excerto trata da problemática da sua sucessão. Embora associado ao trono por seu pai, Assaradão teve que enfrentar os seus irmãos mais velhos.

Neste quadro, a escolha divina toma especial importância, bem como a proteção ativa e o encorajamento divino constante. A passividade do monarca é clara, pelo facto de todas as decisões cruciais serem realizadas pelos deuses. Não obstante, o monarca toma um papel ativo na execução dessas decisões, facto que permite o seu enaltecimento enquanto guerreiro, administrador e gestor de recursos humanos (recorre a especialistas videntes, adivinhos, engenheiros militares – passagem do Tigre, referida como «pular o Tigre») e materiais (canalização de tributos).

A justificação para a guerra configura, invariavelmente, o desrespeito pelos deuses e a ordem estabelecida, o que equivalia ao desrespeito e resistência à soberania assíria.

Nas inscrições de Assurbanípal¹⁶⁵, é feita a descrição de algumas das campanhas do monarca elencando o itinerário seguido, os reis subjugados e as riquezas saqueadas, nomeadamente as campanhas retaliatórias contra o Egito. No entanto, são rebatidas as mesmas ideias acerca do soberano empregues nas inscrições de Assaradão.

O tratado de sucessão de Assaradão¹⁶⁶, pelo contrário, parece ser uma extravagância no *corpus* neo-assírio. Não que a celebração de tratados fosse desconhecida mas a finalidade deste tratado é *sui generis*.

O tratado de sucessão, que incorpora o nosso *corpus*, foi estabelecido por Assaradão com Humbareš de Nahšimarti e tem por objetivo não só o juramento de vassalagem ao império assírio, como também a aceitação da indigitação de Assurbanípal e Šamaš-šum-ukīn como príncipes herdeiros da Assíria e de Babilónia. Existiriam outros tratados idênticos realizados com outros vassalos. Estes tratados, embora tornem clara a necessidade de estabelecer alianças terrenas, apresentam o monarca com o apoio do transcendental, o qual trata de cumprir as sanções contra os prevaricadores, conforme a prática legal corrente.

¹⁶⁴ Fonte nº34 – « Esarhaddon 001 » in LEICHTY; *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, via [RINAP4] (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap4/corpus>) (último acesso em 24.11.2014) RINAP4 001.

¹⁶⁵ Fonte nº42 – « Ashurbanipal » in MELVILLE; « Ashurbanipal » in *Historical Sources in Translation - The Ancient Near East*, pp. 363-365.

¹⁶⁶ Fonte nº33 – « Esarhaddon's Succession Treaty » in PARPOLA e WATANABE; *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa0/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA02 006.

Os dois textos de finalidade ritual, que incorporam este plano interpretativo, dizem respeito a dois rituais específicos e peculiares, dado serem de recurso excepcional. O primeiro é um relatório¹⁶⁷ do inquérito ritual que Senaquerib mandou realizar após a morte traumática de Sargão II no campo de batalha frente às forças de Urartu, perscrutando os pecados desse rei e reiterando a reverência do sucessor para com os deuses.

A legitimidade dinástica achava-se abalada e o novo rei desejava distanciar-se de qualquer falha ritual de seu ascendente. Contudo, não são colocadas em causa as diretrizes, nem os valores da ideologia real e o próprio Senaquerib recorre a elas para remediar o «pecado» em que seu pai havia, eventualmente, incorrido perante os deuses.

O segundo ritual também se ocupa dos perigos transcendentais que podem afligir o monarca: é o ritual do rei-substituto¹⁶⁸. O texto é uma carta que relata uma das partes desse ritual, nomeadamente, o sacrifício do rei-substituto. Demonstra a preocupação que existia pelo bem-estar do monarca; a atenção dada a sinais da esfera divina e a forma como o monarca recorria ao conselho técnico dos seus astrólogos.

¹⁶⁷ Fonte nº31 – «The Sin of Sargon» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAO (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/sao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA03 033.

¹⁶⁸ Fonte nº38 – «Burial of the Substitute King» in PARPOLA; *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, via SAAO (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/sao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA10 352.

4. A «sabedoria real» enquanto estratégia ideológica: teoria

Como tivemos oportunidade de tratar acima, a Instituição Real Assíria lidou ciclicamente com crises políticas, ora de origem interna, ora de origem externa. Inclusivamente durante o auge da expansão assíria, num contexto em que se sucederam reis vigorosos e o império se achava fortemente centralizado, sucederam-se estas crises.

Confrontada com estas crises, a instituição real neo-assíria necessitava de formas de evitar, superar ou minorar os seus efeitos por forma a manter a integridade do império e a autoridade da instituição.

O poder coercivo, embora fosse um sustentáculo importante e decisivo para lidar com estas situações, representava uma carga constante sobre a capacidade militar da Assíria, pelo que havia necessidade de conseguir um domínio solidário que pudesse preservar a supremacia militar assíria. Para conseguir esse fim, o poder central recorria à «sabedoria real» como uma estratégia ideológica.

Como acima se expôs, a «sabedoria real» é um conceito abrangente que vincula um sistema de crenças, valores e conhecimentos à propagação dos interesses da instituição real sobre a totalidade da população que domina mediante a persuasão pretendendo a construção de consensos. No caso da instituição real neo-assíria, o interesse primordial era fortalecer o seu controlo político pelo enaltecimento do monarca.

Nesta perspetiva, o conceito chave sobre o qual opera a «sabedoria real» é o conceito de legitimidade que era colocado em causa pelas três crises que acima referimos. Adiante, teremos oportunidade de explorar o que designamos de processo legitimador, o qual constitui a forma de ação com que a «sabedoria real» pretende incrementar a legitimidade do monarca. Veremos ainda que o dito processo se subdivide em três áreas correspondentes aos três tipos de crises políticas.

A primeira área tem por finalidade argumentar e estabelecer a legitimidade do monarca, pelo que intervém em momentos de crise dinástica. A segunda área procura defender e enquadrar as ações do soberano, provando que estas se coadunam com a legitimidade pré-estabelecida. Esta área está particularmente ativa quando sucedem ações traumáticas ou redundantes em desaires.

A terceira área centra-se em toda a instituição real neo-assíria e tem o objetivo de defender o domínio imperial da Assíria, estando em ação quando surgem revoltas militares e resistências ao domínio coercivo.

Analisando a instituição real neo-assíria é possível compreender que existiu um recurso continuado ao fenómeno sapiencial, tanto às suas manifestações práticas como à sua linguagem, como aos valores que lhe estavam associados.

O desígnio era difundir com maior facilidade a mensagem ideológica da instituição real neo-assíria por forma a atingir os objetivos políticos da mesma.

A mensagem ideológica era clara. O rei neo-assírio tinha o apoio divino e o dever de expandir o seu império. Segundo esta perspetiva, as entidades políticas do Próximo Oriente Antigo deveriam aceitar a suserania assíria. Paralelamente os agentes políticos da Assíria (i.e.: elites e cidades), deveriam reconhecer o monarca como legítimo representante de Aššur, colocando-se ao seu serviço em prol da empresa expansionista¹⁶⁹.

É necessário que se aceite a denominação de «estratégia ideológica» com alguma cautela. De facto, é pouco credível que existissem uma consciência formada em torno da instituição real neo-assíria relativamente à utilização da «sabedoria real» como uma estratégia previamente planeada. Aquilo que os documentos nos demonstram é que a utilização de caracteres e valores sapienciais foi uma prática continuada.

Assim, quando falamos de «estratégia ideológica» é a esta utilização sucessiva da «sabedoria real» que nos referimos. Neste capítulo vamos fazer uma análise sistemática à teoria que se aduz desta prática tratando dos princípios, dos objetivos específicos, dos valores e dos arquétipos associados à imagem do monarca.

4.1. Princípios ideológicos

Tal como observámos no capítulo I, a instituição real neo-assíria possuía na sua génese heranças culturais e políticas oriundas do contacto tanto com as cidades-estado sedentárias do Sul da Mesopotâmia e os impérios acádico e babilónico quanto com as tribos nómadas amorritas e, posteriormente, arameias.

Na sua história mais próxima, surgem como herança política os reinados do período meso-assírio que lograram subtrair a Assíria da condição de vassalagem e a fizeram figurar como potência de média dimensão no Próximo Oriente Antigo, e a

¹⁶⁹cf. GARELLI; «L'État et la Légitimité Royale sous L'Empire Assyrien» in *Power and Propaganda*, pp. 323-324.

lançaram nos primeiros movimentos expansionistas. Ao longo deste processo histórico a instituição real assíria construiu a sua ideologia, a qual incorporou, entre outros, princípios emanados da tradição sapiencial mesopotâmica. A evolução da apropriação desses princípios é ilustrada pelos textos existentes no nosso *corpus* documental.

Os aspetos enunciados no hino de coroação de Assurbanípal, por exemplo, têm a sua origem em conceitos expressos nos poemas narrativos e explorados nos textos sapienciais da tradição mesopotâmica.

Posteriormente, os monarcas do império meso-assírio e os seus escribas, seguindo exemplos prévios de dinastias mesopotâmicas, serviram-se desses conceitos para levar a cabo uma política de prestígio que concorreu para subtrair a Assíria à condição de vassalagem sob o reino do Hanibalgat e, paralelamente, favoreceu a estabilidade interna.

Contudo, a cíclica instabilidade política no seio da Assíria ditou a necessidade de desenvolver uma ideologia política que contribuísse para a coesão dos impérios meso-assírio e neo-assírio, tendo os seus pressupostos e objetivos programáticos continuado atuais e servido de modelo para os monarcas seguintes.

Por outras palavras, a dimensão sapiencial da realeza existiu em potência, com os seus vários caracteres, nas diversas realidades políticas que se sucederam em contexto mesopotâmico, das cidades-estado da Suméria até ao derradeiro império neo-babilónico, sendo que cada instituição recorreu mais a um ou a outro carácter sapiencial para fortalecer a sua legitimação.

Destes dados históricos e culturais aduziram-se os três paradigmas que servem de base ao discurso legitimador da ideologia real neo-assíria, a saber: a origem divina do poder; o valor justificativo da realização; o dever expansionista do monarca.

A base de apoio por excelência das instituições reais no contexto mesopotâmico foi a ideia de existir uma ligação privilegiada com o transcendental. Qualquer uma das versões que a realeza conheceu, durante os quase três milénios de vigência da cultura mesopotâmica, reclama ter sido instituída pela esfera divina.

No caso neo-assírio, este paradigma deriva da herança dos contactos do período sumério, no qual os monarcas, que surgiram de forma autóctone em cada cidade, se alçaram no poder como oficiais políticos e religiosos.

A realeza assíria mantinha esta ligação ativa no ritual de coroação. A instituição assíria caracteriza-se por manter em coexistência a realeza sacerdotal, de origem suméria, e a realeza expansionista, de extrato acádico, estando ambas relacionadas com um deus

ou, melhor dizendo, uma deificação da cidade tradicionalmente mais importante, neste caso Aššur.

O rei era vigário de Aššur, dele tinha recebido a realeza e a sabedoria. Isto fazia do monarca um ser humano que reinava num plano elevado sobre os seus súbditos. Automaticamente o rei agia com um mandato divino estando teoricamente livre de qualquer oposição que não fosse divina.

Contudo, em termos práticos, a ação do monarca não era isenta de oposição na esfera humana. Como se admitia que todas as ações do seu reinado eram escrutinadas pela esfera divina, a manipulação ideológica por uma oposição interna era possível. Isto porque, para realizar a interpretação dos sinais da esfera divina, o monarca carecia da informação e interpretação que lhe era transmitida pelos adivinhos, videntes e extáticos reais, donde resultava que estes se lhe pudessem opor omissão, atraso ou manipulação dos seus pareceres.¹⁷⁰

O segundo pressuposto ideológico reside na crença de que o governo do monarca tinha por finalidade a manutenção do equilíbrio da esfera divina e, conseqüentemente, trazer estabilidade e prosperidade à esfera humana.

Por consequência, o monarca fazia depender a sua legitimidade, perante a esfera humana, da sua ação. O sucesso provava que o monarca tinha as boas graças do deus Aššur. Inversamente, a derrota retirava força à posição do monarca.

É este o paradigma ideológico que designamos como valor justificativo da realização, isto é, o facto de o monarca conseguir coroar a sua ação governativa com sucessos fazia prova da sua legitimidade. Em primeiro lugar, comprovava que as suas ações eram orientadas pela inspiração da esfera divina e que pela mesma eram apoiadas. Em segundo lugar, atestava que os fins do governo do monarca estavam em linha com as finalidades da criação. Em terceiro lugar, uma realização bem sucedida provava que o rei mantinha a estabilidade da esfera divina trazendo prosperidade à esfera humana e, nesse entretanto, demonstrava que o soberano era o verdadeiro elo de ligação entre ambas as esferas.

O terceiro paradigma materializava-se na expansão militar do império, a qual era efetivamente entendida como um esforço religioso de debelação das forças do caos executada sob comando do deus Aššur.

¹⁷⁰ BOTTÉRO; «Le pouvoir royal et ses limitations d'après les textes divinatoires» in *La voix de L'opposition en Mesopotamie*, pp. 135-136.

O monarca era dotado de um mandato divino que lhe exigia a expansão das suas fronteiras e a prossecução da recriação do cosmos. Este princípio era trabalhado de modo a justificar, por um lado, a necessidade de expansão e por outro lado, a dominação coerciva sobre o império.

Estes três princípios foram emanados da tradição mesopotâmica e, no período neo-assírio, já conheciam uma prolongada elaboração. Nos textos do *corpus* é possível verificar-se esta evolução e igualmente o acompanhamento que o ideal sapiencial logrou fazer daquela instituição.

Chegados ao período neo-assírio, verificou-se a apropriação dos aspetos sapienciais em torno dos princípios acima enunciados e a utilização dos conceitos e das imagens e conceções mentais da sabedoria numa estratégia que visa a resolução das dificuldades estruturais da Assíria.

4.2. Objetivos

A finalidade da estratégia ideológica da «sabedoria real» era a debelação das crises que podiam ameaçar a coesão do império, uma vez que, para além de políticas, estavam frequentemente associadas a revoltas civis, as quais retiravam recursos e atenção das fronteiras do império, aliviavam a pressão sobre vassallos e as províncias periféricas e, automaticamente, enfraqueciam o centro.

As crises podiam ser de três tipos, a saber: crises de sucessão; autoridade; dominação imperial. Ou seja, a «sabedoria real» era usada pela instituição real neo-assíria para solucionar os problemas estruturais do sistema imperial, os quais se podem resumir à instabilidade central e à instabilidade periférica¹⁷¹.

A instabilidade central compreendia as crises sucessórias e aquelas geradas pela relatividade da autoridade do poder central, as quais emanavam da competitividade aristocrática no centro do sistema imperial. É certo que as reformas de Tiglath-Pileser III¹⁷² lograram reduzir o perigo de concorrentes aristocráticos mas, permaneceu em aberto a possibilidade de concorrência oriunda do seio da família real. Por outro lado, estas reformas não abordaram a questão da relatividade da autoridade de cada monarca.

¹⁷¹ cf. Anexo C – Exemplos de Atuação da «sabedoria real».

¹⁷² MIEROOP; *A History of the Ancient Near East*, p. 248.

As crises de sucessão ocorriam quase invariavelmente com a morte de cada monarca. Este tipo de crises assumia dimensão real surgindo da competição entre pretendentes ao trono (irmãos ou outros), ou, por vezes, uma dimensão meramente ideológica, despoletada por um acontecimento traumático que originasse insinuações de ilegitimidade.

As crises de autoridade prendem-se com a relatividade do carisma e da capacidade de governo de cada monarca que, ainda que legítimo, podia não ser capaz de impor a sua autoridade sobre a instituição real, a administração e o império. Este tipo de crises era solucionada por usurpação¹⁷³ ou por valimento¹⁷⁴.

A instabilidade periférica corresponde às dificuldades enfrentadas pela dominação imperial face a revoltas armadas ou à recusa de cumprimento dos deveres vassálicos. Muitas vezes, este género de crise surgia no rescaldo de uma crise de sucessão ou de autoridade que perturbara o centro, ou, pelo contrário, ocorria no decurso de uma campanha expansionista, ou ainda no seguimento de um desaire militar. Qualquer destes cenários significava um momento de enfraquecimento do poder coercivo da instituição real neo-assíria.

Assim sendo, por forma a solucionar a instabilidade central, a «sabedoria real» assume como objetivos específicos: o enaltecimento da pessoa do monarca; o estabelecimento da legitimidade do rei; a defesa e justificação das ações levadas a cabo ao longo do seu governo.

Para enaltecer a figura do monarca, a «sabedoria real» vai associar um conjunto de valores à sua pessoa que decorrem do ideal sapiencial. A maneira de o concretizar é associar o monarca a arquétipos divinos e heróicos seja através da sua interpretação em contexto ritual, seja por referências intertextuais, seja por representações iconográficas.

Por outro lado, é inúmeras vezes referida a grande proximidade que o monarca mantém com a esfera divina, por exemplo em inscrições reais e em oráculos. Também a preocupação em argumentar e comprovar a legitimidade do rei é, ao nível ideológico, satisfeita pela proximidade à esfera divina.

¹⁷³ A ascensão de Sargão II ao trono é, eventualmente, um bom exemplo. Cf. GRAYSON; «Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744-705 BC)» in *The Cambridge Ancient History: The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East*, pp. 87-88.

¹⁷⁴ Na ausência de um poder central forte alguns oficiais e governadores tomavam a liderança das campanhas militares de forma autónoma. Recorde-se a ação do *turtanu* Šamši-ilu no Ocidente. cf. MIEROOP; *A History of the Ancient Near East*, p. 244.

A eleição divina era a primeira forma de demonstrar essa proximidade e predileção dos deuses pelo monarca. Era um processo que encontrava raízes na tradição mesopotâmica, e que supunha um enamoramento de um deus pela pessoa real.

Embora dependesse unicamente da vontade divina, no objeto humano teria que existir um pré-requisito, isto é, a deusa reconhecia no recém-nascido uma centelha de carisma, também concedida pela esfera divina, que, ao longo dos anos de aprendizagem se desenvolveria, tornando o objeto desse enamoramento apto a assumir o governo do país e prosseguir com a tarefa de recriar o mundo iniciada pelo deus Aššur/Marduk.

O enamoramento divino tanto podia surgir no momento da concepção, como ao longo da educação do herdeiro na «casa da sucessão», como já no decurso da sua vida adulta¹⁷⁵. A legitimidade do monarca era comunicada como um processo de enamoramento constante que a esfera divina sobre ele difundia. Tratava-se de uma escolha, realizada desde o berço, que pretendia elevar o monarca e a sua condição humana a um plano intermédio de existência, para uma condição humana insuflada de importância e sabedoria.

O terceiro objetivo era desenvolvido ao longo do reinado, consistia em enquadrar e justificar as ações do soberano especialmente as que assumiam uma carga traumática. Uma forma de o atingir era revisitar e recordar a eleição divina, alegando que esta se prolongava continuamente por uma relação entre os deuses e o monarca pautada pela orientação e proteção divina constante, que escrutinava e confirmava todas as ações do soberano. O monarca continuava a ser entendido como um ser humano que havia sido elevado a um plano superior. Habitando este plano, o monarca estabelecia uma convivência privilegiada com a esfera divina. De forma contraditória, este posicionamento fortalecia o poder do monarca colocando-o em cheque. Por um lado, tornava inconcebível a oposição da esfera humana, sendo o rei o único intérprete fidedigno da vontade divina.

Após a escolha divina, existia uma relação continuada entre os sujeitos e os objetos do enamoramento, a qual se pautava pela proteção divina e por uma preocupação educativa de orientar o caminho do rei. Como exemplo da relação deus-protégido na tradição mesopotâmica, encontramos o poema narrativo de *Adapa*¹⁷⁶, no qual o protegido é em tudo brilhante porque em tudo é instruído pelo deus Ea.

¹⁷⁵ Sargão de Akkad cf. «La Légende de Sargon» in LABAT; *Les religions du Proche-Orient asiatique: textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, pp. 307-308.

¹⁷⁶ Fonte nº 5 – «Adapa» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 184-187.

Por parte dos objetos, as relações compunham-se de uma atitude passiva, que vai para além disso. Mais do que uma simples passividade, o monarca deve exercitar uma confiança inabalável no seu deus. Este requerimento repete-se nos relatórios oraculares, grande número dos quais surge em momentos de maior conturbação política como, por exemplo, as sucessões de Assaradão e de Assurbanípal¹⁷⁷.

A passividade confiante transparece em outros momentos, encontrando-se registada em textos de vária índole. As inscrições reais encontram-se povoadas de expressões que a subentendem e a ela recorrem para explicar a ocorrência das vitórias relatadas sob contornos mitológicos, nas quais os Assírios conseguem superar grandes adversidades. Essa superação é possível porque os deuses, especialmente Aššur, intervêm na batalha ao lado do monarca, consistentemente retratada pela iconografia real.¹⁷⁸

Outro modo de justificar as ações do monarca era a via do sucesso das suas realizações. O sucesso era uma fonte de legitimação pessoal intencionalmente cultivada pelo poder real neo-assírio, nomeadamente a vitória no campo de batalha.

Para além do culto aos deuses e do sucesso militar, os monarcas deviam fazer prova de um bom pastoreio do povo assírio conforme foram por Aššur encarregados. Referências à boa execução do governo e da justiça andam a par de reivindicações de prosperidade económica e material em diversos textos. Eram sinais palpáveis da legitimidade do soberano enquanto vigário de Aššur.

A via da ação, que colocava o rei no epicentro de realizações que contribuíssem de forma prática para a legitimação do poder, graças ao sucesso das mesmas. Tudo aquilo que era levado a cabo pela administração central e imperial era alvo de uma leitura de legitimação positiva, em caso de sucesso, ou negativa, em caso de infortúnio.

Como podemos compreender, o móbil por trás destes três objetivos é o fortalecimento do poder central.

O rei era descrito e representado como um valoroso guerreiro, sendo orientado pelas divindades para a vitória; a guerra de expansão das fronteiras era referida como a «a guerra de Aššur». Daí que um rei vitorioso no campo de batalha fosse um rei que provava ter capacidades de liderança e gestão e o apoio de Aššur e das grandes divindades.

Simultaneamente, para auxiliar a instituição real neo-assíria na debelação da instabilidade periférica a «sabedoria real» tomava por objetivos: a construção de laços de

¹⁷⁷ CAMELO; *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, p. 220.

¹⁷⁸ ver Figura 1 em Anexo D – Imagens.

solidariedade; intimar à aceitação da suserania assíria divulgando as penalidades coercivas em caso de resistência.

A construção de laços solidários era facilitada pela «sabedoria real» na medida em que esta fornecia argumentos, conceitos, valores e uma linguagem que assumem uma feição familiar e reconhecível em todo o Próximo Oriente Antigo.

Visava as relações entre a Assíria e as entidades políticas que se cruzavam no caminho da expansão militar e hegemónica. A base ideológica residia na conceção transcendental e imperialista da realeza neo-assíria. Segundo a referida conceção, o monarca neo-assírio havia sido escolhido pela esfera divina para ser vigário do deus Aššur, por esse motivo o soberano achava-se incumbido de prosseguir a tarefa de recriar o mundo iniciada por aquele deus.

Este mandato criador emanava da eleição divina e da proximidade que o rei tinha da esfera divina, o que conferia ao monarca, e à Assíria, o direito e dever de expandir as suas fronteiras, por forma a continuar a obra criadora e ordenadora de Aššur/Marduk.

A tarefa devia ser cumprida de forma pacífica, com as restantes entidades políticas a reconhecer a soberania universal do monarca assírio, ou de forma belicosa, quando as mesmas se negassem a aceitá-la.

No primeiro caso, o poder central permitia que os poderes autótones mantivessem a sua autonomia, em troca da vassalagem e do pagamento de tributos a Aššur. Neste contexto, os reis vassalos passavam a ser alvo de uma propaganda ideológica que recordava os benefícios que o laço vassálico representava.

A dominação era defendida como o estabelecimento de uma relação igualmente benéfica para dominador e dominado. Como já explorámos acima, esta era de facto uma relação desigual que Liverani designa por «ideologia de desequilíbrio».¹⁷⁹

Por um lado, o dominador desenvolvia uma exploração depredatória dos territórios subjugados, por outro, os dominados poderiam auferir os benefícios inefáveis da civilização do deus Aššur, nomeadamente, servindo o deus. Por último, existem momentos em que a dominação foi postulada por benefícios reais, nomeadamente a misericórdia do rei, caso se subjugassem ao seu poder, a possibilidade de usufruírem de estabilidade e a possibilidade de manterem determinada autonomia.

Em oposição, quando surgiam resistências à soberania universal assíria e quando os laços vassálicos eram quebrados, a mensagem ideológica assumia uma tónica mais

¹⁷⁹ LIVERANI; «The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda*, pp. 314-315.

coerciva que recordava a potência militar do império assírio e controlava por intimidação¹⁸⁰.

De facto, ao rei compete a missão de expandir as fronteiras da «terra de Aššur», missão que, embora sendo uma incumbência divina, apenas assume contornos verdadeiramente religiosos quando se preparam retaliações contra a sublevação de territórios anteriormente conquistados ou contra núcleos de exacerbada resistência.

Unicamente nestes casos se empreende uma destruição concertada de locais de culto e o rapto dos símbolos divinos dos povos conquistados (estátuas de deuses, arca da aliança, alfaias religiosas)¹⁸¹. Esta é a segunda face do mandato divino: o denominado *terror sagrado*¹⁸². Prática retaliatória que é *sui generis* ao reconhecer a existência dos deuses dos vencidos, usando-a por forma a argumentar que os assírios atuavam contra os povos derrotados com a anuência dos seus deuses, que deles se desejavam afastar.

4.3. Arquétipos

Como testemunham as fontes, a pessoa real e a sua ação possuíam coerência histórica e pautavam-se por características e denominadores comuns.

Estes ou coincidiam com os caracteres da tradição sapiencial mesopotâmica (tais como o provimento de justiça, a devoção aos deuses, o reconhecimento da origem divina da sabedoria e do conhecimento técnico, a conceção de que a conduta manifesta legitimidade e sabedoria), ou eram emanados dos costumes autótones da Assíria (tais como o enaltecimento da excelência física e marcial, a prática de uma estratégia de terror calculado¹⁸³, a aspiração a uma soberania universal, entendida segundo uma lógica de um mandato divino para conclusão da recriação do mundo contra as forças do caos encetada por Aššur/Marduk).

A pessoa do monarca neo-assírio deveria albergar em harmonia ambos os denominadores, o que lograva graças ao entendimento de que eram ordenados pela esfera divina e investidos em si, nos momentos da eleição divina e da efetiva coroação.

¹⁸⁰ PARKER; *The Mechanics of Empire. The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics*, p. 259.

¹⁸¹ HOLLOWAY; «Divine Image of the King, Prestige Politics and Imperialism» in *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in The Neo-Assyrian Empire*, pp. 194-195.

¹⁸² HOLLOWAY; «Divine Image of the King, Prestige Politics and Imperialism» in *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in The Neo-Assyrian Empire*, pp. 194-197.

¹⁸³ HOLLOWAY; «Divine Image of the King, Prestige Politics and Imperialism» in *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in The Neo-Assyrian Empire*, p. 195.

Pressuposto ideológico que transparecia nas funções e nos momentos performativos que incumbiam ao rei realizar, como veremos.

Como é possível verificar nas fontes recolhidas, a pessoa real é associada a diversos personagens mitológicos, divinos ou pertencentes ao mundo natural. Estas associações visam operar o enaltecimento do monarca comparando a ação deste último à atuação daqueles.

Sobretudo é chamada a atenção para as qualidades e os valores que coexistem em ambos e que muitas vezes coincidem com os aspetos sapienciais. O rei era especialmente identificado aos arquétipos de pastor/jardineiro, guerreiro/herói, sacerdote/sábio.

Por excelência, o arquétipo de pastor e jardineiro é representado por Sargão de Akkad¹⁸⁴, embora também encontre eco nas figuras de Gilgameš¹⁸⁵, Enkidu¹⁸⁶ e Etana¹⁸⁷. A intenção ideológica desta associação é evidenciar a diligência com que o monarca neo-assírio protege o povo de Aššur contra as forças do caos e o orienta no serviço ao deus.

O poder central propagava a imagem idealizada do monarca como cuidador e defensor do seu povo, de acordo com os arquétipos de pastor ou de jardineiro. Esta idealização concretizava-se pela gestão de técnicas, competências e recursos que se achavam ao dispor do monarca para serem aplicados pela administração central e provincial em seu nome.

Ninurta, Aššur, Marduk e Ištar são paradigmas divinos do arquétipo de guerreiro e herói, ao passo que Gilgameš e Erra funcionam como exemplos negativos. A associação a este arquétipo enaltecia o rei como um guerreiro virtualmente invencível e um herói civilizador. O mandato divino de expandir as fronteiras da Assíria enquadrava-se neste arquétipo. Afastando-se de Gilgameš e de Erra, o vigor físico e marcial atribuído ao rei não era nem dissipado nem caótico, mas seguia o exemplo de Aššur/Marduk ao ser empregue na continuação da recriação do mundo.

O último arquétipo a que o monarca era associado compreendia os papéis de sacerdote, de sábio e de juiz. Na tradição mesopotâmica, o arquétipo é personificado em

¹⁸⁴ LABAT; «La Légende de Sargon» in *Les religions du Proche-Orient asiatique : textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, p. 308.

¹⁸⁵ Fonte nº 8 – Epopeia de Gilgameš (versão standard) in GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, p.4, tabuinha I ll. 90.

¹⁸⁶ Fonte nº 8 – Epopeia de Gilgameš (versão standard) in GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, p.14, tabuinha II ll. 60.

¹⁸⁷ Fonte nº 1 – «Etana» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, p. 190, tabuinha I.

Adapa, Atrahasīs/Ut-napištim, Šamaš e Gilgameš¹⁸⁸. De certo modo, as três funções sobrepõem-se nestas personagens uma vez que subentendem virtudes que se assemelham.

O sacerdócio de Adapa, sendo em si só uma sabedoria técnica, colocava em evidência a componente sacerdotal da realeza e a incumbência de providenciar o culto aos deuses. A devoção do rei neo-assírio em cultuar os deuses e zelar pelas suas moradas terrenas assemelhava-se ao exemplo de Adapa.

Com Atrahasīs/Ut-napištim, o rei assumia as qualidades do sábio que recebia a sabedoria por causa da sua piedade pessoal e se servia daquela para superar dificuldades e orientar o seu povo.

Finalmente, relacionado com Šamaš e Gilgameš, o monarca encarnava o ideal de justiça tornando-se em justo juiz que julga, aconselhado pela esfera divina, de forma avisada e magnânima. Transmitidos sobretudo ao nível da imagética, os arquétipos sapienciais encontraram-se patentes no exemplo vivo da conduta do monarca, na constante ritualização da vida e do acesso e nas manifestações iconográficas, que abaixo exploraremos.

¹⁸⁸ Já no ciclo de poemas sumérios Gilgameš é considerado como juiz do infra-mundo. cf. GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, p. 196.

5. A «sabedoria real» como estratégia ideológica: prática

No capítulo precedente sistematizamos a teoria da estratégia ideológica da «sabedoria real». No capítulo atual iremos explorar a manifestação prática dessa estratégia patente nas vias de difusão e na atuação da pessoa real. Antes porém, vamos expor o método político que pretendia assegurar sucessão legítima do herdeiro.

5.1. Processo político legitimador

O processo político de legitimação de um rei neo-assírio era colocado em marcha no decurso do reinado do seu antecessor. O estabelecimento da eleição divina era o primeiro acontecimento e, tal como explica Garelli, desenvolvia-se em três momentos: a eleição divina propriamente dita; a confirmação por oráculo; o juramento de fidelidade (*adû/adê*).¹⁸⁹

Este era o processo que se desenvolvia aquando da designação de um príncipe herdeiro, tal como ocorreu com a sucessão de Assaradão por Assurbanípal e Šamaš-šum-ukīn. Quando de contrário, a sucessão se revelava mais conturbada ou existia uma usurpação na sua origem, este processo era argumentado em retrospectiva com maior ênfase na eleição divina.

No ritual de coroação de Assurbanípal¹⁹⁰, é declarado perentoriamente que compete aos deuses investirem o novo monarca. Também o poema narrativo *Etana* recorda que “a realeza desceu do céu”. Por outro lado, quer no poema de *Etana*, quer na *Épopeia de Gilgameš*, é visível este processo de enamoramento. Ambas as composições demonstram que os escolhidos tinham a semente de carisma e, por esse facto, foram seleccionados pela deusa Ištar e por Šamaš, respetivamente.

Este processo é descrito como a escolha que os deuses fazem do monarca antes mesmo de este ser reconhecido como herdeiro presuntivo. Em vários textos essa eleição é posicionada no momento do nascimento.

Equacionado nos textos mitológicos como *Etana*, *Adapa* ou *Gilgameš*, o processo de eleição divina encontra o seu paradigma literário na epopeia de Sargão de Akkad¹⁹¹,

¹⁸⁹ GARELLI; «L'État et la Légitimité Royale sous L'Empire Assyrien» in *Power and Propaganda*, pp. 323-324.

¹⁹⁰ Fonte n°41 – «Assurbanipal Coronation Hymn» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, SAA 03 011.

¹⁹¹ LABAT; «La Légende de Sargon» in *Les religions du Proche-Orient asiatique : textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, p. 308.

motivo literário que se reproduziria avidamente nos textos elaborados pelas chancelarias reais neo-assírias. Ao longo do período neo-assírio, a dinastia dos sargónidas conheceu uma sucessão de soberanos que se destacam por um forte carisma pessoal.

A educação do herdeiro tinha por objetivo dotar o príncipe das capacidades necessárias para o exercício das suas funções, por um lado, e cultivar o seu carisma, por outro lado.

Pelo menos, os escribas, os artífices e escultores reais mantiveram uma preocupação constante em apresentar o monarca como possuidor de uma força física, uma confiança e um discernimento que o qualificavam por mérito próprio para a realeza. Porém, os mesmos soberanos, apesar da sua força efetiva, baseada no carisma pessoal, apelaram copiosamente ao fenómeno da eleição divina.

Estabelecida a origem da predileção divina, o processo de legitimação prosseguia, acomodando os acontecimentos da vida e do reinado do monarca na lógica de uma relação preferencial entre este e a esfera divina.

Nos juramentos de fidelidade relativos à sucessão de Assaradão¹⁹², temos o exemplo paradigmático da cerimónia que inclui como reforço da eleição divina a confirmação por oráculo e o juramento de fidelidade.

Existiam, no entanto, outros dois critérios que, embora não fossem tão preponderantes, permitiam solidificá-la, nomeadamente o critério da primogenitura e a associação do herdeiro ao trono. O critério de primogenitura foi, por diversas vezes, subalternizado aos restantes, como sabemos, enquanto a associação mereceu melhor consideração, uma vez que significava a mais-valia de uma experiência de governação efetiva.

5.2. Vias de difusão e concretização

Por outro lado, a difusão desta mensagem exigia um esforço considerável. Não bastava declarar a escolha feita pelos deuses: era necessário demonstrar a proteção divina constante; era necessário explicar os desaires militares, harmonizando-os com a declarada constância e onipotência da vigilância divina. A mensagem ideológica necessitava de ser vinculada através de diversos contextos culturais e diversas audiências, o que

¹⁹² Fonte nº 33 – «Esarhaddon's Succession Treaty» in PARPOLA e WATANABE; *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, via SAAO (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA 02 006.

implicava a existência de flexibilidade também nas formas de difusão, o que se traduzia na concorrência de expressões arquitetônicas, plásticas, performativas e escritas plurais.

Assim, a estratégia ideológica da «sabedoria real» concretizava-se através de três vias, as quais operavam a difusão da mensagem ideológica recorrendo a diferentes meios.

5.2.1. Via da realização

A primeira dessas vias de concretização é a denominada via da realização. É a componente mais efetiva da estratégia ideológica, baseada na premissa da justificação pelo sucesso. A esta via correspondem todas as funções desempenhadas pelo monarca e o seu impacto real. Neste sentido, a via da realização pode ser associada a algumas das funções do monarca as que sobretudo têm um eminente sentido prático, o que não significa que na sua execução se encontre ausente o sentido ritualista e simbólico.

No que respeita à administração, tanto em termos ideológicos como em termos práticos, era esperado que o rei neo-assírio providenciasse proteção ao país e promovesse a sua prosperidade. De acordo com estes deveres, o rei desempenhava funções várias e subentendia-se que enquanto o monarca concretizasse eficazmente essas funções provava que cumpria escrupulosamente o mandato de Aššur e que detinha inabalada legitimidade.

A administração do império neo-assírio, independentemente do real grau de envolvimento do rei, era concebida no discurso ideológico como incumbência exclusiva do soberano. Por este pressuposto se explica a prudência devida ao sistematizar esta questão. Importa discernir entre autoria material e autoria moral, uma vez que o monarca teria oficiais especializados que o substituíam na execução prática de todas as suas funções administrativas.

O soberano devia assegurar o provimento de justiça, através do qual o rei neo-assírio usufruía da imagem de rei justo sendo concebido como juiz de última instância, sendo que a palavra do rei (por via dos seus funcionários) era a única a poder ordenar pena capital. Esta era uma função real remanescente das instituições reais sumérias que a administrariam com uma maior proximidade no contexto da cidade-estado. As decisões tomadas pretendiam manter a ordem social cumprindo com o desiderato de proporcionar prosperidade.

No contexto militar, a responsabilidade moral reside na pessoa real, o que se torna evidente na leitura das inscrições reais as quais sempre o tomam como agente da ação militar. Contudo, embora seja credível a presença do monarca nas campanhas mais

importantes, a efetiva presença real não terá sido regra, mas antes exceção. Em todo o caso, os generais que o representavam em batalha garantiam a representação da esfera divina por intermédio, por exemplo, dos estandartes reais.

Por outro lado, a planificação e preparação das ações militares estavam sob a alçada do monarca e por esse motivo o monarca recebia crédito enquanto comandante-em-chefe do seu exército.

A nível económico, os monarcas neo-assírios logravam passar a mensagem legitimadora pela recolha do tributo de Aššur, e o rei reafirmava-se vigário do deus, ao passo que pela redistribuição das riquezas provenientes da conquista o rei cumpria a sua missão de proporcionar prosperidade à Assíria.

Em termos práticos, o poder central assírio tomava sobre si a responsabilidade de manter a economia em bom funcionamento. Isto era atingido mediante ações de pacificação (que facilitavam a circulação de matérias-primas e de produtos); pela definição de áreas de especialização económica; pelo sistema de redistribuição de matérias-primas (fornecidas pelo palácio); pela exação de tributos e distribuição dos mesmos entre o palácio e os templos, pela dotação de rendas e terras aos templos e aos oficiais imperiais.

Paralelamente, a execução de projetos arquitetónicos de dimensões monumentais, como a construção de palácios ou a reconstrução de templos, também cumpria com o desiderato de enaltecer o monarca. A capacidade de gestão de recursos e de mão-de-obra a grande escala testemunhava a capacidade do rei como organizador e comprovava a riqueza acumulada pela prosperidade que o mesmo tinha granjeado ao país.

Com as reformas de Tiglath-Pileser III, a Assíria passou a adotar uma política que hierarquizava os territórios e as relações entre o monarca e as elites imperiais (oficiais e vassalos) sob uma administração de feição clientelar.

Segundo esta hierarquia, o dever político do monarca era, por um lado, a escolha ou confirmação dos oficiais imperiais, por outro, a execução da assimilação dos territórios do império, por outro ainda, garantir a manutenção das relações políticas segundo a hierarquia.

A administração religiosa correspondia à manutenção da subsistência dos templos para que estes pudessem realizar o culto quotidiano, a presidência de alguns rituais (esta responsabilidade é discutida mais adiante quando tratarmos da via da ritualização) e a promoção da construção e reparação de templos. Como é óbvio, tanto o provimento do

culto como a execução de um plano de construções piedosas se encontram na dependência da função económica.

Outra função, que competia ao rei neo-assírio, era a de vigilância. Orientada para os acontecimentos da esfera humana e da esfera divina, a vigilância era, a um tempo, física e metafísica. Componente física, a vigilância militar tratava de vigiar e proteger as fronteiras do império assírio e zelar pela manutenção da estabilidade interna nas províncias e nos estados vassalos. Para esse fim estavam canalizados diversos recursos, nomeadamente, quando o exército se empenhava em campanhas de recolha de tributos.

Para a subsistência do império neo-assírio a função de vigilância foi de enorme importância. Em termos práticos foi resposta às mutações sociopolíticas que se registaram no decurso da expansão neo-assíria. Em termos ideológicos, constituiu uma marca do dinamismo com que o monarca procurava cumprir os seus deveres para com o deus Aššur.

Esta vigilância era por um lado física. O rei preocupava-se em manter uma rede de forças militares mínimas que protegessem a sua pessoa, os seus representantes espalhados pelo império e os interesses assírios nas diversas províncias e nos estados vassalos e guarnecessem os postos avançados¹⁹³ do império.

Para além destas forças reduzidas e dispersas, o rei tomava sobre si a responsabilidade de acionar a máquina de recrutamento e precaver a produção e o armazenamento do equipamento necessário para as forças mobilizadas. A realização de campanhas anuais cumpria com estas funções para efeitos de expansão, resposta a agressões e provocações de entidades soberanas ou controlo de povoações e estados subjogados.

A vigilância também tinha uma componente metafísica. Para além da manutenção do culto aos deuses, o monarca realizava uma vigilância metafísica no sentido de perscrutar a esfera divina e perceber qualquer perturbação do equilíbrio entre esta e a esfera humana. A observação de presságios e a prática da adivinhação concretizavam esta vigilância. O rei devia manter uma vigilância metafísica ativa por forma a proteger o país e o império.

O facto de ser reforçada em períodos de crise política explica a multiplicação dos registos de presságios e oráculos proféticos nos reinados de Assaradão e Assurbanípal.

Os inúmeros registos de oráculos e de presságios, deduzidos do mundo natural, são indício da ênfase colocada na perscrutação dos possíveis perigos transcendentais. A

¹⁹³ PARKER; *The Mechanics of Empire. The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics*, p. 262.

prática de adivinhação por observação de presságios era complementada pela adivinhação induzida que pretendia obter resposta para uma questão pré-estabelecida.¹⁹⁴

Claramente esta função na sua componente metafísica entrecruza-se com as funções representativas que compõem a via da ritualização, a qual analisaremos de seguida.

5.2.2. Via da ritualização

Associada à via da realização, a ritualização corresponde à manifestação simbólica da ideologia real através da utilização de símbolos, da realização de ações performativas e da observação de comportamentos codificados.

Nesta via coexistem as leituras simbólicas das funções do monarca que acima enunciámos, e as funções representativas que detêm um forte carácter argumentativo.

O poder real neo-assírio tinha na prática da representação uma das suas principais funções. O quotidiano do monarca estava codificado de modo a permitir que o mesmo pudesse cumprir com as suas funções representativas. As funções de representação derivavam de três pressupostos ideológicos, a saber: o rei assírio é o representante dos deuses na terra, nomeadamente de Aššur, de quem é vigário; o rei é o representante da humanidade perante os deuses; o monarca assírio assume-se como o representante da tradição mesopotâmica.

Estas funções podem ser observadas em alguns dos textos do nosso *corpus* sobretudo pela envolvimento que lhes está associada, mas também por referências diretas intratextuais.

Existia uma ritualização que regia o quotidiano do rei e o acesso ao mesmo, que possibilitava a difusão da mensagem legitimadora da «sabedoria real» a um público razoavelmente vasto.

Rituais como o Akitū, rituais fundacionais, banquetes, receções oficiais, paradas militares triunfais estavam imbuídas de um carácter simbólico, que não só transparecia a imagem de um rei sábio, porque devoto e legitimado por Aššur, como afirmava que os conhecimentos técnicos, eruditos e transcendentais eram monopólio da instituição real.

¹⁹⁴ BOTTÉRO; «Divination and the Scientific Spirit» in *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods*, pp. 125-126.

Baseado no pressuposto ideológico da representação divina¹⁹⁵, definido por Bottéro, o rei era o Vigário de Aššur, isto é, o executor e o intérprete da vontade divina. Assim sendo, o monarca presidia ao culto dos deuses, tanto em rituais públicos como em rituais privados.

Fazia-o rodeado de símbolos divinos que evidenciavam a sua posição única de representante da esfera divina. Seguiu, especialmente em determinados rituais públicos, uma conduta que se encontrava codificada e que o colocava em papéis performativos que mais o associavam às figuras divinas ou a outros representantes mitológicos.

Nos textos do plano mitológico, como *Etana*¹⁹⁶ ou a *Visão do infra-mundo por um Príncipe Assírio*¹⁹⁷, a função representativa da esfera divina é explícita. Por outro lado, a utilização e encenação ritual do *Enuma Eliš*¹⁹⁸ no âmbito dos festivais de Akitū demonstra a consciência coetânea deste pressuposto, enquanto nos textos dos dois outros planos interpretativos são numerosas as alusões ao papel do monarca como representante divino. Por exemplo, em contexto militar, o rei é o comandante-em-chefe e o executor figurativo e como tal atua como representante dos deuses em batalha, por isso se faz acompanhar dos estandartes dos deuses.

Inversamente, o monarca assírio assumia o papel de representar a humanidade perante os deuses. Não se veja com isto uma democratização ou uma intercessão pela humanidade, esta é uma representação paternalista.

O monarca representa a esfera humana, o que lhe sucede de positivo ou negativo repercute-se na humanidade. Por esta lógica se pode entender os rituais de *Akitū*, do rei-substituto e do *bit-rimki*. Nestes rituais o monarca representava a esfera humana perante a esfera divina, por exemplo, nos rituais de purificação como o rei-substituto e o *bīt-rimki* o monarca assume uma função profilática e protetora da primeira esfera.

Outra função representativa do monarca neo-assírio era a proteção e a continuação da tradição mesopotâmica. Era uma preocupação ideológica evidente na recuperação de templos e na construção de novos templos e palácios e no tratamento e importância dada aos depósitos fundacionais.

¹⁹⁵ BOTTÉRO; «Divination and the Scientific Spirit» in *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods*, pp.125-126

¹⁹⁶ Fonte nº1 – «Etana» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 190-200.

¹⁹⁷ Fonte nº23 – «The Underworld Vision of an Assyrian Prince» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA 03 032.

¹⁹⁸ Fonte nº10 – «Enuma Eliš» in LARA PEINADO; *Enuma Elish.*, 1994.

O monarca representava no seu tempo a continuidade das tradições igualmente pela manutenção do *status quo* relativamente aos rituais e códigos de conduta que enquadravam o exercício das suas restantes funções. Assurbanípal tornou-se um exemplo máximo desta preocupação pelo esforço de compilação empreendido no seu reinado e que pode ser comprovado no espólio cultural oriundo da biblioteca real de Nínive.

5.2.3. Via da educação

Esta última via engloba o sentido formal de educação como transmissão de valores, atitudes e comportamentos; e o sentido político da transmissão da mensagem ideológica do poder central. Operava com base em dois tipos de relações educativas e uma outra relação de cariz económico.

Esta relação económica correspondia à dependência que os artesãos e artistas tinham do palácio. Era o palácio (o central e os provinciais) que fazia a distribuição da matéria-prima alóctone, e era também o poder central um dos maiores consumidores dos produtos transformados. Assim, esta relação de dependência deverá ter surtido um efeito educacional ideológico.

O primeiro tipo de relação estritamente educativa é a relação mestre-aprendiz que, a par da transmissão do conhecimento técnico associado ao ofício, também permutava os valores consagrados pelos aspetos sapienciais na estratégia da «sabedoria real».

O segundo tipo de relação educativa é a que é configurada pela “educação pela arte”. Os grandes projetos arquitetónicos e as manifestações artísticas associadas àqueles faziam a transmissão da mensagem ideológica às audiências iletradas espalhadas pelo império.

Paralelamente, os valores associados à «sabedoria real» eram transmitidos por via educacional de uma forma indireta. A relação mestre-aprendiz reforçava a ideia de paternalismo a qual era central à ideologia real neo-assíria. O rei, qual aprendiz, recebera a sabedoria dos deuses e, como um mestre, um pai ou um pastor, ensinava-a aos seus funcionários e orientava o conjunto dos seus súbditos.

O próprio ofício compreendia uma sabedoria performativa, um saber-fazer que era transmitido de geração em geração, um pouco como o ofício real, e que se associava ao monarca pelo sistema de distribuição de matéria-prima segundo o qual o monarca era o garante do sistema produtivo e, portanto, dessa sabedoria técnica.

A educação erudita era, maioritariamente, assegurada pelo poder central e os aprendizes eram expostos a um *curriculum* de textos tradicionais – literários e legais – que reverberavam as ideias e os cânones da «sabedoria real».

Por meio da educação pela arte, a ideologia real neo-assíria procurou fazer chegar a sua mensagem a um vasto público iletrado, para o que era suficiente o impacto causado pela monumentalidade das suas estruturas e dos projetos arquitetónicos. Em reforço, as imagens e os símbolos que povoavam os relevos e as construções, remetiam para as qualidades do monarca, a quem enalteciam como guerreiro vitorioso, justo juiz, temente aos deuses, vigoroso. Imagens que se repetiam em estelas e selos reais.

5.3. Audiências

A estratégia ideológica era transmitida a vários públicos, os quais se encontravam em diferentes níveis cronológicos e também a distâncias várias (geográficas e sociais) do centro difusor: ora audiências próximas como a corte (composta pelos membros das elites administrativas, militares e religiosas quer do núcleo quer das províncias, incluindo os dignatários estrangeiros, que com o monarca se achavam mais familiarizadas); ora audiências mais periféricas¹⁹⁹ (tanto ao nível da população assíria como das populações conquistadas e os estados e soberanos inimigos).

Naturalmente, cada audiência era focalizada através de instrumentos de difusão específicos e, no que respeita aos cerimoniais de estado, existiam cerimoniais públicos e outros do foro privado com uma audiência imediata e reduzida.

As audiências coetâneas da mensagem ideológica da instituição real neo-assíria encontravam-se divididas por dois critérios distintos.

Em primeiro lugar, há que considerar o critério geográfico. Segundo este critério existiam audiências próximas que se encontravam nas imediações. Ter-se-á que considerar como centro difusor tanto o palácio real como os palácios provinciais e os postos militares e administrativos intermédios espalhados em rede pelo império. Temos assim várias audiências próximas e não apenas uma em termos geográficos.

Audiências distantes que se achavam afastadas e recebiam pouca influência do centro difusor independentemente se encontrarem situadas na Assíria, numa província, num estado vassalo ou num estado soberano.

¹⁹⁹ PORTER; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics*, pp. 115-117.

Também ao nível social existia variação na quantidade e intensidade de exposição ideológica. As elites centrais, provinciais e vassalas, bem como os emissários de estados soberanos que se achavam em contacto (físico ou epistolar) mais frequente com o poder central estavam expostas com maior intensidade à mensagem ideológica do mesmo. De facto, este é presumivelmente o principal público-alvo do processo legitimador que visa obter o estabelecimento de relações que permitam um controlo solidário.

Em posição oposta, o grosso da população era menos visado pelo poder central. Mesmo a população que residia na capital do império só raramente se encontrava em contacto direto com o monarca. Ainda assim, existem evidências que permitem supor que a declamação de determinadas inscrições possibilitava disseminar a mensagem ideológica no seio destas audiências mais periféricas²⁰⁰.

Extravasando a sua temporalidade a «sabedoria real» enquanto processo legitimador procurou vincular a sua mensagem ideológica para audiências póstumas ao monarca. As inscrições reais nos depósitos fundacionais coadunavam-se com a tradição mesopotâmica ancestral na preocupação de fazerem a apologia do rei e o apresentarem como modelo a imitar para os monarcas futuros.²⁰¹

Para além desta deambulação para o futuro, existem documentos que nos permitem pensar que terá existido a consciência de uma terceira audiência atemporal. Esta era uma audiência divina a quem era conveniente relatar os feitos do monarca dando o devido crédito à audiência em causa. Recordem-se as cartas de Aššur e questione-se se os depósitos fundacionais não teriam esse fim.²⁰²

5.4. Palcos

A dimensão sapiencial da instituição real neo-assíria desenvolveu-se em espaços mentais que por associação encontravam manifestações em espaços concretos. Conjugação destes espaços ficará melhor explícita pela designação de palco. Estes palcos eram de três ordens: a terra de Aššur, a periferia da terra de Aššur e a parte não civilizada ou incriada do mundo.

²⁰⁰ PORTER; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, p. 115.

²⁰¹ PORTER; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, p. 105.

²⁰² PORTER; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, p. 105.

A terra de Aššur correspondia grosso modo à Assíria propriamente dita, isto é ao norte da Mesopotâmia em especial ao triângulo entre as cidades de Aššur no Nínive e Arbela. Contudo esta zona nuclear estava no período neo-Assírio dilatada possivelmente abrangendo as províncias com maior tradição de contactos com a Assíria central.

Em termos mentais era o espaço dito civilizado segundo critérios religiosos e culturais. Era a terra que conhecia e prestava culto a Aššur. Mas que se entenda, o culto a Aššur não significava mais que o pagamento do tributo a Assur. Por outro lado, o contexto sociocultural parece ter tido algum peso nesta conceção. O nível de afinidade cultural com a Assíria provavelmente definia melhor a distinção entre o centro e a periferia.

A corte era o centro deste espaço e o palco por excelência do teatro real, i.e.: dos rituais que envolviam a pessoa do rei e que se achavam enquadrados pelos cânones da tradição sapiencial mesopotâmica. Referimo-nos ao conjunto de dignatários, conselheiros e funcionários que atendiam diretamente o monarca. Assim, em termos espaciais, falamos de todo e qualquer cenário que os reunia: o campo militar, o palácio, o templo, etc.

Aqui se assistia a uma ritualização do acesso e da vida do monarca e também ao processo decisório, o qual dirigia a concretização política da ideologia real.

A cidade era o palco privilegiado para o contacto entre o povo e o monarca, contacto limitado a ocasiões especiais durante a época neo-assíria, embora nelas se conservasse a memória primordial de uma instituição real mais aberta e acessível.

Os festivais e os rituais religiosos públicos eram contados entre essas ocasiões oficiais que serviam de demonstrações do poder real. Grande relevância teriam os rituais do Akitū nas cidades de Aššur e de Babilónia, onde a vertente transcendental da «sabedoria real» era especialmente evidenciada.

O contexto urbano, a capital – Kalḫu, Aššur, Nínive, etc. – servia igualmente de palco para as paradas militares e as marchas triunfais que tinham por objetivo declarar a vitória do monarca sobre os inimigos de Aššur e da Assíria em determinada campanha.

Sem possuírem um espaço próprio, reunindo ora nas portas da cidade, ora na entrada do palácio ou de um templo, os tribunais eram presididos por painéis de oficiais régios que, representando o rei, personificavam a qualidade sapiencial de justiça, recordando a proximidade das instituições monárquicas das cidades-estado sumérias. As

decisões apresentavam o rei como o bom pastor protegendo os súbditos mais fracos, nomeadamente viúvas e órfãos, que a ele recorriam²⁰³.

De feição pública e anexa à cidade, as caçadas reais, como as que foram levadas a cabo por Assaradão e Assurbanípal em Nínive, serviam para enaltecer a pessoa do monarca apresentando-o como vitorioso, vigoroso e protetor do seu povo, como verdadeiro pastor à imagem de Enkidu, Gilgameš ou Etana.

Em termos mentais, a periferia da terra de Aššur constituía-se como o espaço de fronteira entre o centro e o caos desconhecido. Funcionaria como um espaço de transição, uma zona nunca bem controlada e subjugada a Aššur. É sobretudo nesta área que as campanhas militares punitivas se desenvolvem, e é para esta área que as campanhas ofensivas trazem as zonas do caos que atacam.

Durante as campanhas militares, os cercos, as batalhas, as marchas podiam servir as vitórias eram comunicadas como prova da legitimidade real, como demonstrações das qualidades sapienciais do monarca, sendo posteriormente relatados nas inscrições reais e nas crónicas, com vista ao mesmo efeito. Quer isto dizer que o monarca, ou os oficiais que o representavam, se fazia acompanhar de símbolos que ecoavam os aspetos sapienciais e realizavam ações que eram justificadas pela lógica da «sabedoria real».

Por fim temos o caos, a terra incriada ou que carece de recriação às mãos de Aššur. Em termos geográficos esta área corresponde às zonas que permanecem para além das incursões militares ofensivas assírias. Por outro lado, também o mundo natural agreste para a penetração humana entra nesta zona.

É uma zona que gera temor pelo facto de ser desconhecida. Porém, a nível mental, este temor é justificado de modo inverso. O caos é perigoso porque quem o habita desconhece a força e o esplendor do deus Aššur.

Esta geografia mental e real influencia o desenvolvimento da difusão da «sabedoria real». Como já acima referimos, existiam diversas audiências para esta estratégia ideológica. A proximidade ou a distância das mesmas também espelhava esta geografia mental.

O centro encontrava-se teoricamente na proximidade do centro difusor (embora houvesse distinção social nessa proximidade) e era por esse motivo alvo de vias de difusão mais imediatas, bem como, de uma mensagem mais focada no enaltecimento das qualidades do monarca e na justificação das suas ações.

²⁰³ DÉMARE-LAFONT; «Judicial Decision-Making: Judges and Arbitrators» in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, pp. 339-340.

Na periferia a difusão realizava-se por outras vias mais perenes e acompanhada da ação coerciva sendo a mensagem preocupada com a defesa dessa coerção e menos focada na legitimidade real²⁰⁴.

Por fim o caos ao invés de ser alvo de difusão ideológica era utilizado como argumento. Tanto na imagética como nas inscrições e nos rituais, o caos serve de recordação dos benefícios civilizadores da dominação Assíria e da ação do seu rei.

5.5. Atuação da pessoa real

A estratégia ideológica da «sabedoria» era igualmente difundida, como já acima dissemos, por via da ritualização que enquadrava o quotidiano do monarca. Assim, é possível compreendermos concretização da estratégia ideológica através da descrição dos cerimoniais em que oficiava. Tratavam-se de momentos codificados pela tradição e que tanto eram de cariz político (coroação); público (Akitū em Aššur e Babilónia), profilático (rei-substituto), marcial (preces de encomendação antes de uma campanha, relatórios de campanhas), decisório (oráculos), ou comemorativo (banquetes). O seu valor simbólico e performativo operava a difusão da mensagem de legitimação.

Exemplo paradigmático destes momentos institucionais é o ritual da coroação, cuja memória nos chega por via de uma prece e de um hino utilizados na coroação dos monarcas assírios. Ambas as composições encapsulam a essência da instituição real neo-assíria O primeiro texto²⁰⁵ é uma prece de introdução ao ritual que data do reinado de Tiglath-Pileser I (1115-1077 a.C.). O seu objetivo é invocar a presença divina no ritual pedindo a confirmação da investidura do monarca. O segundo texto²⁰⁶, gravado cerca de quatro séculos mais tarde, pretende acompanhar a coroação de Assurbanípal e representa, efetivamente, um programa de governação.

O primeiro ponto deste programa é o reconhecimento da transcendência da instituição em si, a qual tem origem e sustentação na esfera divina. Compete aos deuses oferecer dignidade às insígnias reais, no âmbito da cerimónia da coroação, emulando a mitológica descida da realeza à terra²⁰⁷.

²⁰⁴ LIVERANI; «The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda*, p. 302.

²⁰⁵ Fonte nº11 – «Prière du prêtre lors du couronnement» in SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 112-113.

²⁰⁶ Fonte nº41 – «Assurbanipal Coronation Hymn» in LIVINGSTONE; *Court poetry and literary miscellanea*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saaoc/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA 03 011.

²⁰⁷ Fonte nº 1 – «Etana» in DALLEY; *Myths from Mesopotamia*, pp. 190-191.

Ao que nos é dado saber, o ritual da coroação compunha-se de dois momentos essenciais. Em primeiro lugar, existia a apresentação das insígnias da realeza e a investidura do novo monarca. Seria durante o primeiro momento que os dois textos acima referidos eram recitados em glorificação das insígnias, do monarca e do deus Aššur.

Num segundo momento fazia-se a apresentação do monarca investido aos seus súbditos e vassallos. Oficiais e governadores prestavam homenagem e depositavam junto do novo rei os seus cargos. Porventura, era este um ato simbólico, sendo que o monarca se encontraria pressionado a manter o *status quo*, confirmando os cargos nos mesmos dignitários.

De seguida, era a vez de enviados dos estados vassallos de prestarem vassalagem e dos estados soberanos prestarem homenagem e oferecerem presentes ao novo monarca. É provável que estes momentos hajam sido precedidos por rituais de purificação ou expiação idênticos aos executados na véspera do Akitū.

A transcendência da realeza é ainda reforçada por via do carisma pessoal do investido, uma vez que, durante o processo de eleição, o apoio concedido pela esfera divina é reiterado pela linguagem do enamoramento entre os deuses e a pessoa do monarca. Ao longo do reinado, este enamoramento será confirmado e reforçado pela proteção continuada que os mesmos deuses vão, teoricamente, dispensar à pessoa do monarca conquanto que o mesmo se mantivesse legítimo.

O segundo ponto no programa real, reflete a capacidade do monarca para um governo estável e próspero da Assíria e do império, capacidade que assenta no carisma pessoal e na inspiração divina, e que depende, em última análise, da legitimidade do rei.

Por governo estável, entenda-se a manutenção da ordem social, das isenções, dos privilégios e das liberdades existentes, bem como, a manutenção da justiça segundo os preceitos consuetudinários.

Por governo próspero, entenda-se a prosperidade económica, financeira e comercial; o poderio e a extensão da influência do império que configuram a base da prosperidade económica e da estabilidade social.

Importa frisar, ecoando Mário Liverani²⁰⁸, que, do ponto de vista do discurso ideológico, esta prosperidade material só podia ser entendida enquanto motivação secundária e, por isso, era uma prova *a posteriori* da legitimidade do monarca. Por esse

²⁰⁸ LIVERANI; «The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda*, p. 299.

motivo, o rei assegurava a prosperidade e a estabilidade da Assíria ao cumprir com os deveres assumidos na coroação.

Ao ser coroado, o rei neo-assírio tornava-se o representante por excelência dos deuses na terra, e, especialmente, em vigário do deus Aššur, assumindo o dever de prover todos os templos das oferendas necessárias ao culto e zelar pela manutenção dos templos.

Em última instância, o dever do monarca era ser o elo entre a esfera divina e a humana, sendo parte importante dos rituais e celebrações religiosas, utilizado como amuleto profilático e apotropaico: a legitimidade continuada e a vida salutar do monarca promoviam o bem do país.

O terceiro ponto preconizado pelo hino de coroação de Assurbanípal, era a obrigação de alargar as fronteiras do império e ascender à soberania universal. Apesar de esta reivindicação ter um claro carácter simbólico, sob o véu ideológico que preconizava uma militância contínua contra as forças incivilizadas do caos que não se submetiam ao *jugo de Aššur*²⁰⁹, existia a necessidade concreta de defender o reino das ameaças militares exteriores e da instabilidade interna e promover a coesão ideológica das elites. Segundo o *Hino de coroação de Assurbanípal* este era o ideal sapiencial de um monarca no final do período neo-assírio.

Para além deste ritual, que é o alicerce da instituição monárquica neo-assíria, existiam outros rituais que assumiam a função de explicar e enquadrar a instituição perante várias audiências. Por exemplo, os ritos que envolviam a celebração de tratados, os quais, através do fraseado das suas cláusulas evidenciavam a posição e o estatuto que a instituição real se outorgava, posição teórica que era cimentada pelos rituais de juramento perante os deuses. Em muitos casos, a celebração de tratados era sedimentada pela realização de libações e pela partilha ritual de alimentos. Num dos oráculos dirigido a Assaradão a deusa Ištar indica ter preparado um destes festins cerimoniais²¹⁰.

Em termos práticos, é provável que os tratados da esfera humana, entre o monarca assírio e outros soberanos e vassalos, fossem acompanhados de purificações prévias, de sacrifícios e libações durante o momento de celebração do tratado. Oppenheim sugere que estes rituais fossem possivelmente adaptados consoante os costumes dos interlocutores, embora não existam fontes suficientes para confirmar esta suposição²¹¹.

²⁰⁹ LIVERANI; «The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda*, p. 307.

²¹⁰ Fonte nº 32 – «The Covenant of Aššur» in PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAO ([url:http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus](http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus)) (último acesso em 20.11.2014) SAA 09 003.

²¹¹ OPPENHEIM; *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization.* , p. 285.

Sobretudo no que toca aos tratados de vassalagem, é de aceitar esta ideia, nomeadamente, na homenagem rendida ao monarca assírio e nas sanções supranaturais comuns a todos os textos legais, os quais seriam esvaziados de sentido se fossem de todo alheios às circunstâncias culturais e crenças supranaturais da entidade vassala.

Os momentos de decisão, documentados pelos relatórios oraculares e as cartas divinas, ambos emanados de um contexto ritual, subentendiam uma comunicação entre os deuses e o monarca. Estes momentos podiam ser de dois tipos: espontâneos ou induzidos. Os oráculos espontâneos ocorriam fora de qualquer contexto cerimonial, ao passo que os induzidos surgiam acompanhados de rituais de adivinhação.

Da mesma forma, o recebimento, pagamento ou extorsão de tributos era um momento que, embora não seguisse necessariamente um ritual preciso, era explicado em termos rituais.

Ainda que a finalidade prática fosse exercer a dominação coerciva, a justificação apontada era iminentemente religiosa e revestia-se de uma dimensão ideológica forte. A este propósito, recorde-se a campanha de Adad-nirari III contra os reinos siro-palestinos²¹². Após a derrota do rei de Damasco²¹³, o monarca assírio replica que o forçou a prestar homenagem a Aššur, confiscando-lhe as grandes riquezas que o dito acumulava no seu palácio como tributo ao deus. A finalidade apontada é o culto devido ao deus, mas esse facto significa a subjugação política do adversário ao monarca neo-assírio.

Paralelamente, existem fontes iconográficas que corroboram a teoria de que a homenagem ao monarca assírio era levada a cabo e complementada com ofertas e tributos²¹⁴. As estelas decorativas dos palácios assírios, por exemplo, atestam esta assunção, não apenas pelo seu conteúdo mas também pela sua função de difusão ideológica para uma audiência visitante.²¹⁵ Também o Obelisco Negro de Salmanasar III²¹⁶ comprova a existência destes momentos, mesmo que seja possível que as imagens

²¹² Fonte nº 27 – «[Adad-nārari III conquests]» in GRAYSON; *Assyrian Rulers of the early first millennium BC II (858-745 BC)*. (RIMA 3), pp. 212-213 (A.O.104.8).

²¹³ Na inscrição este rei é identificado pelo nome de *Mari*. No entanto Oppenheim esclarece que se trata de um equívoco com o título *mari* ‘meu senhor’ (confira-se PRITCHARD; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 281). O rei em questão seria Ben-Hadad III. cf. HAWKINS; «The Neo-Hittite states in Syria and Anatolia» in *The Cambridge Ancient History: The Prehistory of the Balkans and the Middle East and the Aegean world, tenth to eighth centuries B.C.*, p. 400.

²¹⁴ Figura 2 in Anexo D – Imagens

²¹⁵ Figura 4 in Anexo D – Imagens

²¹⁶ Figura 3 in Anexo D – Imagens

nele patentes sejam inspiradas na coleção de momentos vários onde o rei recebera tributos, em vez de uma única procissão continua que a sucessão nos parece sugerir.

Reveladoras, as duas primeiras imagens da parte frontal do obelisco retratam dois monarcas vassallos (um deles Jehu de Israel) prestam a sua homenagem, prostrando-se perante o suserano assírio, seguidos de muitas oferendas.

Embora o acesso direto ao monarca fosse restrito, existe informação que nos permite estabelecer a existência de aparições públicas regulares, como, por exemplo, durante o festival de *Akitū*²¹⁷; as cerimónias fundacionais como a colocação da primeira pedra²¹⁸ ou o ritual do *kudurru* (i.e: do carregamento do cesto). Ambos os cerimoniais, altamente codificados, exigiam a presença do monarca para se realizarem e possuíam uma liturgia própria emanada da tradição mesopotâmica. Eram aparições públicas que, realizadas em contexto religioso, apresentavam o monarca enquanto sumo-sacerdote (*šangû*) sobre todos os templos do império, nesse sentido recordavam a realeza sacramental desenvolvida pelas primeiras cidades-estado sumérias.

O *Akitū*, tal como era realizado em Babilónia e em Aššur, dependia da presença do soberano enquanto personificação dos deuses Marduk ou Aššur.

As festividades de Ano Novo englobavam diversos rituais, que remontavam à ancestral tradição mesopotâmica, e conheceram versões diversas executadas em diferentes cidades desde o período sumério.

Ao serem reapropriados pela autoridade assíria, ambos os rituais assumiram novas significações. O ritual de Ano Novo, por exemplo, e a sua realização na cidade de Aššur e com o deus Aššur contra a Babilónia e Marduk, servia o propósito de recordar que a Assíria era o centro do mundo e o seu rei o continuador de Marduk/Aššur na obra da criação.

O festival, apesar da existência de eventuais peculiaridades regionais, pode hoje ser descrito nos seus traços gerais, sendo possível apontarmos a realização de vários momentos religiosos e festivos no decurso dos onze primeiros dias do mês de Nisan²¹⁹.

Apresentava um leque de cerimónias que iam desde rituais estritamente litúrgicos, reservados às classes sacerdotais, a rituais mais espontâneos participados pelo grosso da população da cidade e das áreas circundantes.

²¹⁷ Fonte nº10 – «Enuma Eliš» in LARA PEINADO; *Enuma Elish*, 1994; Esta cosmogonia seria declamada no decorrer do festival e o monarca personificava Marduk. cf. FRANKFORT; *Reyes y Dioses*, p. 339.

²¹⁸ Fonte nº14 – «Prière du Roi avant la mise en place des fondations d'un temple» in SEUX; *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 492-493.

²¹⁹ FRANKFORT; *Reyes y Dioses*, p. 337.

A função primordial destes rituais é marcar a passagem das estações e dos ciclos agrários, fator que permite explicar as discrepâncias regionais em termos do calendário de realização do *Akitū*, sendo que, tanto existe notícia da realização do mesmo no equinócio de Primavera como no equinócio de Outono, como em ambos.

Na mesma linha de raciocínio, se entende a importância que lhe é atribuída pela instituição monárquica ao associar-se à renovação dos recursos naturais, que se projeta para todo o mundo, evidencia-se enquanto intermediária entre a esfera humana e a esfera divina. Para esse efeito, era crucial a continuada rememoração da epopeia cosmogônica *Enuma Eliš* e, segundo Henri Frankfort, do mito paralelo seguido pela generalidade da população que versava acerca da morte ou aprisionamento de Marduk e da subsequente salvação por seu filho Nabū²²⁰.

Os primeiros quatro dias do *Akitū* eram compostos por rituais preparatórios de purificação e expiação, mormente efetuados no recolhimento dos templos. Na véspera do quinto dia, ainda em ambiente reservado, era declamada a epopeia em preparação para a expiação ritual, levada a cabo pelo monarca no dia seguinte. Servia para evocar as tribulações que Marduk superou no confronto com Kingu e Tiamat e, o que é mais, servia para conceder gravidade à expiação do monarca, reforçando o seu papel de guardião da ordem cósmica recriada por Marduk/Aššur. Ao mesmo tempo, o ritual era um aviso ao monarca, no sentido em que este ficava novamente consciente da sua própria humanidade e da sua subserviência ao deus Aššur, uma vez que, durante o quinto dia de expiação, o monarca neo-assírio entraria no templo onde seria despojado das insígnias reais, e, com elas, da dignidade que a instituição real lhe concedia.

Era, efetivamente, um julgamento ao governo do monarca, o qual, apesar das provas que pudesse ter apresentado ao longo do ano anterior (como, por exemplo, vitórias em batalha), expiava diante do deus os pecados e falhas rituais em que houvesse incorrido, inadvertidamente.

Parte desta expiação, envolvia a degradação física do monarca: depois de despojado da sua dignidade real este era fortemente esbofetado. O objetivo desta humilhação era levar o rei a derramar lágrimas sinceras de modo a demonstrar, perante o deus, um arrependimento sincero. Posto isto, o monarca era de novo investido para tomar parte dos rituais que se seguiam e efetivamente reencenavam a narrativa do *Enuma Eliš*.

²²⁰ FRANKFORT; *Reyes y Dioses*, pp. 340-344.

Entre os rituais subsequentes, existem dois que são a chave para a compreensão da expiação real. A realização de duas assembleias divinas, onde os deuses, após uma viagem processional, por intermédio das suas estátuas tomavam assento, as quais remetem para a noção presente no imaginário mitológico de que a realeza só podia ser investida pelos deuses.

No oitavo dia, a primeira assembleia promulgava premonitoriamente um destino sem igual ao deus Marduk recentemente libertado. No décimo primeiro dia do mês de Nisan, a assembleia divina reunia uma segunda vez e decretava o destino do país para o ano seguinte.

Por ter sido confirmado como representante humano da esfera divina, durante a expiação do quinto dia, o monarca neo-assírio partilha o destino do deus e logo a aceitação de todos os restantes deuses, por outro lado, era o garante terreno da concretização dos destinos decretados pela segunda assembleia divina²²¹.

O ritual fundacional da construção dos templos tem origens sumérias²²² e cumpre um dos deveres do monarca enquanto vigário do verdadeiro rei, o deus Aššur, ou seja, a construção, manutenção, reparação e reconstrução dos lugares santos.

Iconograficamente, o monarca²²³ é representado, desde Shulgi I de Ur, como participante ativo na construção do templo ao envergar à cabeça um cesto com terra/barro, denominado *kudurru* segundo a designação comum de cesto.

Porter defende que este ritual fundacional do carregamento do *kudurru* não era relevante em contexto assírio, tendo sido evidenciado por Assaradão como parte da sua política babilónica²²⁴.

Partindo das descrições que a autora avança, estes rituais fundacionais eram compostos por diversas fases que, nem tinham que estar todas necessariamente presentes, nem seguiam uma ordem fixa, podendo, como demonstrou, o mesmo monarca executar estas cerimónias de uma forma numa região e de outra forma noutra.

Na inscrição de Gudea²²⁵, os ritos fundacionais propriamente ditos eram antecedidos de uma expiação ritual, levada a cabo pelo monarca na noite anterior. No

²²¹ FRANKFORT; *Reyes y Dioses*, p. 350.

²²² PORTER; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, pp. 83-84.

²²³ Figura 5 in Anexo D – Imagens

²²⁴ PORTER; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, pp.92-93

²²⁵ PORTER, Barbara Nevling; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1993, pp. 83-84.

caso de Assaradão, esta expiação não é referida mas, existe informação de que a decisão real foi confirmada por uma cerimónia oracular prévia. Seguidamente, os rituais principiavam com a aspersão das fundações com líquidos e óleos sublimes. Posto isto, o monarca carregava o cesto do *kudurru*. Seria aqui que se diferenciavam os ritos fundacionais realizados por Assaradão em Babilónia e em Aššur, como aponta Porter. Enquanto na reparação do Esagila em Babilónia era este o momento essencial das cerimónias, em Aššur, na reparação do Ešarra a moldagem do primeiro tijolo era o ponto fulcral e precedia o carregamento do cesto do *kudurru*²²⁶.

De uma maneira global, estes rituais tinham finalidades de âmbito e extensão diversa. Em termos práticos, como Porter apresenta, havia a finalidade de interpelar as audiências contemporâneas, respondendo a questões políticas imediatas. Mas podemos apontar duas finalidades que satisfazem questões ideológicas tanto no imediato como para a posteridade, e que, ao fazê-lo, mais evidenciam a dimensão sapiencial da realeza neo-assíria.

Em primeiro lugar, as atitudes performativas que o monarca assume (a saber: a aspersão das fundações, a confeção do primeiro tijolo e o carregamento do cesto do *kudurru*) reafirmam as pretensões legitimadoras. O monarca reitera ser o vigário dos deuses e ser o seu servo de forma efetiva, o que remete para a asserção de que o monarca é confirmado pelos deuses como legítimo.

Em segundo lugar, o aspeto prático dos depósitos fundacionais revela satisfazer também outras leituras ideológicas. Para marcar a reconstrução de determinado edifício o monarca colocava uma caixa com os depósitos fundacionais, placas de materiais diversos²²⁷ com os textos de dedicação, aos quais juntaria uma estatueta sua envergando o cesto do *kudurru*, e pronunciava depois uma oração de dedicação, tal como a *Epopéia de Gilgameš* alude no prólogo²²⁸. Contudo, esta tornava-se uma cápsula temporal que comunicava com o passado e o futuro. Com o passado, no qual o monarca enraíza a sua legitimidade, mostrando-se continuador e defensor da tradição cultural e política; com o futuro, afirmando-se modelo perfeito de soberano a ser copiado.

²²⁶ PORTER; «Images of the King. The Royal Persona as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, pp. 93-94.

²²⁷ Uma das inscrições fundacionais de Assaradão refere nove cópias em estelas de prata, ouro, cobre, lápis-lazúli, *salambu*, «pedra-trigo» (calcário de fusulina), «pedra-elaly» e calcário branco. Vide LUCKENBILL; *Ancient Records of Assyria And Babylonia*, vol. 2, p. 248.

²²⁸ Fonte nº8 – Epopeia de Gilgameš (versão standard) in GEORGE; *The Epic of Gilgamesh*, p.2, tabuinha I, ll.25s.

A caçada aos leões era levada a cabo por vários monarcas e com finalidades tão diversas como a mera prática desportiva, o controlo das populações felinas²²⁹ em épocas em que o grande número das mesmas levava a constituírem perigo acrescentado para áreas populacionais, ou a rememoração ritual das míticas caçadas de Ninurta contra Anzû ou de Gilgameš e Enkidu na *Epopéia de Gilgameš*.

Há notícia de que Assurbanípal praticava estas caçadas num jardim preparado frente às portas de Nínive, perante a audiência da população da cidade²³⁰. Este momento ritual, tratava de identificar o monarca com as personagens mitológicas que acima referimos, as quais possuíam ressonância monárquica, e também com as características do próprio animal.

O tratamento ritual do corpo do leão morto indicia o alto respeito que se tinha pelo animal, por encapsular as características de majestade, força e vitalidade guerreira que o monarca queria associar à sua pessoa por osmose²³¹.

Por oposição, temos conhecimento de um peculiar ciclo de rituais que envolvia o afastamento do monarca legítimo no decurso da sua realização. Falamos do ritual do rei-substituto. De cariz profilático e apotropaico, este ritual subentendia que a pessoa real detinha influência no bem-estar da totalidade dos domínios do seu reino, sendo que, se algo, doença ou mau-olhado, afetasse o monarca, o efeito negativo repercutir-se-ia também por todos os seus súbditos.

Este tipo de rituais reforça a legitimidade real, no sentido em que confirma a preponderância do monarca como interlocutor entre a humanidade e a esfera divina, para a proteção da humanidade. Jean Bottéro explica que a lógica deste ritual subentendia a aceitação de três axiomas, a saber: a crença na possibilidade de prever o futuro (e consequentemente influenciá-lo); a doutrina da substituição; a aceitação da primazia do rei²³²; axiomas que, como veremos, têm repercussão na ideologia sapiencial da realeza neo-assíria.

²²⁹ Assim afirma uma inscrição de Assurbanípal, evocada por Michael Dick. Seria esta uma preocupação verídica ou deveremos entender esta inscrição como uma referência metafórica para o título real de «pastor»? Cf. LUCKENBILL; *Ancient Records of Assyria And Babylonia*, vol. 2, p. 363 e DICK; «The Neo-Assyrian Royal Lion Hunt and Yahweh's Answer to Job» in *Journal of Biblical Literature*, pp. 243-270.

²³⁰ DICK; «The Neo-Assyrian Royal Lion Hunt and Yahweh's Answer to Job» in *Journal of Biblical Literature*, p. 255.

²³¹ DICK; «The Neo-Assyrian Royal Lion Hunt and Yahweh's Answer to Job» in *Journal of Biblical Literature*, pp. 251-252.

²³² BOTTÉRO; «The Substitute King and his fate» in *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods*, p.144.

O processo do ritual desencadeava-se a partir de um presságio, *omen*, radicado numa observação de um eclipse solar ou lunar que era cruzado com observações de outro tipo, como a hepatologia e a extispicina, para comprovação do seu significado. O presságio, anotado e registado pelos astrólogos ao serviço do rei, colocados em diversas áreas do império, era devidamente analisado pelos oficiais religiosos sendo um parecer apresentado ao monarca a quem competia a decisão final de proceder ao ritual do rei-substituto. Este era um último recurso, pelo que as informações que temos sobre a sua realização são escassas, apesar das origens remotas do mesmo.

Durante o período neo-assírio existiu uma ocorrência documentada deste ritual, que se celebrizou, dada a polémica originada no seio da elite babilónica. Tendo sido observado um eclipse sobre o quadrante astral correspondente à Babilónia, no reinado de Assaradão, os especialistas foram de opinião que os seus efeitos nefastos pairavam sobre o reino de Babilónia e que não havia outra solução que a realização do ritual do rei-substituto, podendo o soberano, apesar de reservado, manter-se em funções sobre o resto do império.

O ritual era constituído por uma componente apotropaica e por outra componente de purificação. A primeira parte consistia em exorcizar os malefícios do presságio, afastando-os do verdadeiro rei, o que se conseguia transpondo-os para outro recetáculo, à semelhança do que ocorria nos rituais de magia salvífica, mas, desta feita, dada a importância do «paciente» e a gravidade do mal, esse recetáculo seria um humano ao invés de um animal ou de um figurino de barro. Não existe certeza de que forma era selecionado nem de que estrato social era habitualmente oriundo o rei-substituto.

Regressando ao caso que acima referimos, tudo indica que o substituto foi escolhido de entre as famílias proeminentes da elite babilónica. A medida em si não encontra oposição no panorama cultural babilónico. A posição social do substituto e o seu antecipado fim é que originaram tensão entre as elites babilónicas e os oficiais assírios. Esta questão é sumariamente descrita num dos textos²³³ do nosso *corpus* documental.

Após ser investido, o rei-substituto tomaria sobre si a função apotropaica e, com isso, absorveria os malefícios associados ao eclipse. Reinaria em efeito na perspetiva ritual por períodos de extensão variável que iriam até à morte, por efeitos imediatos do

²³³ Fonte nº38 – «Burial of the Substitute King» in PARPOLA; *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA 10 352.

mau presságio, ou até um período de cerca de cem dias²³⁴, altura em que o rei-substituto, a sua rainha e corte eram cerimoniosamente sacrificados e enterrados.

A segunda vertente do ritual é o chamado *bit rimki*, que tem uma intenção purificadora e se concentra no verdadeiro monarca, decorrendo durante e após o reinado do rei-substituto. O verdadeiro soberano recolhia-se pela duração do «reinado» do substituto e era referido como o «Lavrador». Depois que a ameaça houvesse passado, o monarca legítimo era conduzido através de um «palácio» de vime, construído propositadamente para o ritual de *bit rimki*, com o objetivo de se purificar, limpando toda a contaminação que, eventualmente, tivesse ocorrido durante o período de resguardo. Para cada uma das diversas casas desta infraestrutura estavam predestinadas preces, encantamentos e ações performativas com finalidade de exorcizar a impureza ritual do monarca, reaproximando-o dos deuses seus protetores.

Englobadas neste conjunto de preces, encontramos as denominadas preces *ki-utu-kam*. Este termo significa «prece de ação de graças a Šamaš», deus identificado com o sol e caracterizado como o Juiz Divino, a quem se apelava para julgar novamente a conduta do monarca e confirmar a sua pureza e legitimidade. Paralelamente, levava-se a cabo a limpeza e purificação de todos os espaços que haviam estado em contacto com o rei-substituto, por forma a evitar qualquer possível contágio posterior ao soberano.

Em suma, estes rituais salvíficos e purificadores revelam a importância do monarca legítimo para a manutenção da estabilidade entre as esferas humana e divina e como garante do devir do país. É esta a função profilática do monarca neo-assírio, a qual reitera que embora a sua natureza radical permanecesse humana, ela havia sido exacerbada pela relação preferencial que mantinha com o divino.

Muitos momentos marciais possuíam, para além da componente prática, uma perspectiva ritual aproveitada para projetar a imagem do rei e a ideologia do estado assírio recorrendo a caracteres sapienciais.

A imagem de um rei guerreiro concorria para reforçar a ideia do pastor que protege o seu rebanho, cujo paradigma se encontra nas figuras de Enkidu e de Gilgameš e ecoa na ritual caçada aos leões realizada pelos reis neo-assírios.

A associação entre as caçadas aos leões e a guerra é naturalmente compreensível do ponto de vista da experiência humana. Do ponto de vista da «sabedoria real» e do processo legitimador a mesma associação é evidente. Por um lado, o tratamento ritual

²³⁴ BOTTÉRO; «The Substitute King and his fate» in *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods*, p.148.

dado às carcaças dos animais indica que o monarca se equiparava, ou pelo menos respeitava, ao animal reconhecendo-o como um adversário digno e o protótipo do guerreiro ideal. Ao sublimar as qualidades do animal, o monarca neo-assírio estava efetivamente a enaltecer-se uma vez que teria vencido tal adversário. Por outro lado, a ação da caçada recebia foro marcial não só por ser utilizada como temática dos baixos-relevos a par da cenas militares em sentido estrito, como por estar relacionada com a deusa tutelar da guerra, Ištar, que, em simultâneo, era a divindade protetora da realeza assíria.

Iconograficamente, Ištar é representada sobre um leão, e nos relatórios oraculares dirigidos a Assaradão e Assurbanípal repetidamente se refere aos dois soberanos como os seus leões/suas crias de leão²³⁵. Também no selo real figurava a efígie do dito animal.

Existia, de facto, uma dimensão marcial da qual dependia, em grande medida, a validação da legitimidade: o sucesso das ações, fossem venais ou marciais, servia de ordálio ao poder do monarca. As campanhas anuais, para além de, em termos práticos, consolidarem o poder imperial e coagirem tributários reticentes, permitiam a absorção da ideia de soberania universal, bem como a apresentação do monarca enquanto herói civilizador, qual Gilgameš, trazendo a benéfica obra de Aššur aos povos desconhecidos e desconhecedores de Aššur.

A concentração de forças oriundas de várias partes do império, que uma campanha subentendia, era em si só um veículo de doutrinação e difusão da ideologia real neo-assíria.

A celebração das vitórias e das metas atingidas por cada monarca, em qualquer que fosse o campo de ação, era parte integrante do teatro real neo-assírio. Comemorava-se o extravasar dos limites psicológicos do império com a ereção de uma estela; comemorava-se uma campanha vitoriosa com um desfile triunfal; comemorava-se a construção de um novo palácio com um banquete público²³⁶.

Este último caso encontra-se bem ilustrado pela inscrição comemorativa deixada por Aššurnasirpal II nas paredes do seu palácio em Kalḫu, que regista a celebração que teve lugar por ocasião da inauguração do mesmo palácio.

²³⁵ Fonte nº 36 – «Prophecies for Crown Prince Assurbanipal» in PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA 09 007; e Fonte nº37 – «Oracles of Encouragement to Esarhaddon (Col I)» in PARPOLA; *Assyrian prophecies*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014) SAA 09 001

²³⁶ Fonte nº24 – «Banquet Stele [of Ashur-nasir-apli II]» GRAYSON; *Assyrian Rulers of the early first millennium BC I (1114-859 BC)*, (RIMA 2), pp. 288-293, A.0.101.30.

A dita ocasião serviu a difusão da ideologia real neo-assíria não só pela notícia que celebra – a conclusão da construção do Palácio de Kalḫu – mas também pela dimensão e fausto dessa celebração. A celebração e a própria construção são pretexto para afirmar o poder do monarca, e demonstrar a influência e prosperidade do império assírio.

A primeira parte da inscrição versa, seguindo as fórmulas tradicionais, sobre a legitimidade do rei Aššurnasirpal II, o qual insiste que foi escolhido pelo deus Aššur para o pastoreio do seu povo, e sobre os feitos e proventos das suas campanhas militares. A segunda parte debruça-se sobre a construção de Kalḫu propriamente dita, ao passo que a terceira parte versa sobre a realização do banquete. Nas duas últimas partes, é-nos apresentado o elenco das riquezas, matérias-primas e pessoas que são provenientes de todos os quadrantes do império.

Postgate esquematiza pormenorizadamente a afluência de riquezas e recursos humanos e materiais da periferia para o centro do império, e explica também a finalidade que era dada a esses recursos. Referindo-se aos bens de luxo²³⁷ provenientes do Ocidente siro-palestinense, embora reconheça que a sua influência económica tenha sido irrisória, faz notar a sua importância figurativa no contexto da política de prestígio, baseada na ostentação, da qual a fonte que acima referimos é exemplo paradigmático.

Como verificámos, os momentos institucionais que acima descrevemos acomodam a teoria ideológica da «sabedoria real» à prática governativa recorrendo para isso aos arquétipos e aos valores sapienciais.

²³⁷ POSTGATE; «The Economic Structure of the Assyrian Empire» in *Power and Propaganda*, p. 199.

Conclusão

Ao longo de quatro séculos de vicissitudes políticas, o poder neo-assírio construiu um império hegemónico baseado numa expansão militar constante e numa «dominação de desequilíbrio»²³⁸ entre a prática económica depredatória e a construção de solidariedades vassálicas. De modo a conseguir tais laços, a instituição real aplicou uma política de prestígio baseada numa estratégia ideológica, a qual encontra fundamentos na tradição sapiencial mesopotâmica. Quando uma sucessão era particularmente disputada, quando um fenómeno astronómico ou um acontecimento militar fragilizava a posição ideológica do monarca, era intensificado o apelo à «sabedoria real».

Para compreender esta estratégia foi necessário descrever o percurso histórico da realeza assíria partindo da sua génese e passando pelas fases de expansão e de retração do seu domínio efetivo e hegemónico sobre o Próximo Oriente Antigo²³⁹. Na Assíria, a instituição real conheceu uma história prolongada, enquanto a sua experiência imperial foi mais circunscrita e sujeita a avanços e recuos cíclicos. Se os avanços podem ser imputados ao sucesso das reformas da administração provincial e da organização militar, os recuos, por seu turno, associam-se a momentos de fraqueza do sustentáculo coercivo do poder imperial. Em termos ideológicos, a instabilidade central e periférica revela a debilidade da comunicação ideológica da realeza neo-assíria, simetricamente a recuperação coerciva é acompanhada pela revitalização da política de prestígio.

Seguidamente, expuseram-se as raízes e as características do fenómeno sapiencial, respondendo às dificuldades da sua definição mediante os conceitos de tradição sapiencial e de «sabedoria real»²⁴⁰. Efetivamente, a questão sapiencial coloca dificuldades terminológicas e conceptuais que constituem barreiras ao esforço de interpretação contemporâneo, tornando inviável a delimitação de um conceito operativo unívoco.

No presente trabalho, superámos estas barreiras recorrendo ao pressuposto de Buccelati²⁴¹ para designar a amplitude do campo de estudo como uma tradição cultural,

²³⁸ LIVERANI; «The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda*, p. 314.

²³⁹ *Vide supra* nº 1 – Enquadramento histórico da instituição real neo-assíria.

²⁴⁰ *Vide supra* nº 2 – Sabedoria e «sabedoria real».

²⁴¹ BUCCELLATI; «Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia» in *Journal of the American Oriental Society*, p. 44.

e assumimos uma atitude pragmática, trabalhando as fontes por meio de um conceito aplicado de «sabedoria real», traçado por Ronald Sweet²⁴².

Identificar as fontes, que induziram e testemunharam a apropriação da tradição sapiencial e da «sabedoria real» como estratégia ideológica, tornou-se imperativo para se compreender a correlação entre a ideologia e a prática política da instituição real neo-assíria.²⁴³ Para esse efeito, estabelecemos um sistema interpretativo que classificou as fontes de acordo com a sua localização cronológica em referência à apropriação da tradição sapiencial pela realeza neo-assíria. As composições mais antigas incorporam o plano mitológico, por desenvolverem a sua narrativa num tempo anistórico e terem inspirado a formulação dos pressupostos ideológicos sapienciais. Os textos coetâneos da realeza meso-assíria, assim como os textos compostos na primeira fase do período neo-assírio, por configurarem o manancial histórico a que a instituição real neo-assíria se reportava, formam o plano histórico antigo. Por último, o plano histórico recente é composto pelas fontes produzidas no apogeu do império neo-assírio. Pela análise das composições assim distribuídas, foi possível identificar a repetição dos aspetos sapienciais e a evolução do seu aproveitamento pelo poder central neo-assírio.

Posto isto, foi possível explorar a teoria ideológica que fundamenta a estratégia da «sabedoria real», o que se fez analisando os objetivos, os princípios e os arquétipos que a tornaram inteligível.

No capítulo seguinte, abordámos a concretização prática dessa estratégia ideológica, descrevendo as vias de difusão, as audiências visadas, e os espaços utilizados para esse fim. Posteriormente foram examinados os momentos institucionais e as formas como as ações do monarca conjugaram as formulações teóricas com manifestações corpóreas.

Por intermédio da «sabedoria real», a Assíria conseguiu gerir um equilíbrio hegemónico sobre o Próximo Oriente Antigo. Tendo por base comum a tradição sapiencial, foi possível estabelecer um diálogo entre o império e as entidades políticas com que contactou.

É revelador deste diálogo o facto das sublevações contra a instituição real não se lhe dirigirem como uma alteridade desconhecida. Pelo contrário, os argumentos ideológicos contra e a favor da instituição real neo-assíria assemelham-se e

²⁴² SWEET; «The Sage in Mesopotamian Palaces and Royal Courts» in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, p. 100.

²⁴³ Vide nº 3 – «Sabedoria real» segundo as fontes.

compreendem-se mutuamente. Aquilo que se questiona não é se um rei deve ser exemplo de justiça e fator de proteção social; a questão reside em saber quem o é de facto e de direito.

Esta capacidade de compreensão mútua, apesar da existência de discórdia ao nível de perspectiva, só é concebível mediante a característica da universalidade da tradição sapiencial. Universalidade que reside no facto da tradição sapiencial tratar da experiência humana fundamental. No caso da realeza, é natural que sociedades que se encontravam em idênticas fases de desenvolvimento humano e que se viam igualmente envolvidas no processo de hierarquização social abordassem de forma similar o fenómeno monárquico.

Por outro lado, a natureza competitiva da sucessão neo-assíria foi fator de instabilidade central recorrente e tornou a demonstração de legitimidade num imperativo, ainda que a sucessão fosse hereditária e o herdeiro houvesse sido associado ao trono em vida do rei antecessor. Garantir uma sucessão direta, sem gerar conflitos no país ou oferecer oportunidades de secessão às províncias e aos estados vassalos, foi uma preocupação comum a todos os soberanos neo-assírios.

Exemplo paradigmático são os tratados de vassalagem impostos por Assaradão²⁴⁴, que visam o reconhecimento dos seus sucessores. A forte personalização do poder iguala a legitimação do monarca à legitimação da instituição e, por esse motivo, as formas de legitimação concentravam-se na pessoa real.

Uma das vias de legitimação focava a vertente institucional e consistia na realização de rituais de âmbito cortesão e público, nos quais o monarca assumia o papel central. O Império Neo-assírio recorreu às ferramentas ideológicas que a «sabedoria real» colocava à sua disposição para acelerar o retorno à estabilidade.

Este não é um processo inovador, é antes a versão neo-assíria de uma tradição mesopotâmica, que aplica os cânones sapienciais ao discurso de legitimação e à encenação do poder real. Não obstante, o poder neo-assírio aplicou essa tradição política a uma escala imperial, envolvendo povos e culturas várias, e fê-lo de uma forma contínua.

Esta tradição política resume-se à assunção de uma relação especial, preferencial e única entre o monarca humano e os deuses que o protegem, orientam e guiam ao longo do seu reinado.

²⁴⁴ Fonte nº33 – «Esarhaddon's Succession Treaty» in PARPOLA e WATANABE; *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) (último acesso em 20.11.2014), SAA 02 006.

De resto, existiu um recurso consciente às características sapienciais nos esforços de legitimação, por exemplo, no caso da transmissão da imagem da pessoa real. As numerosas instruções e sentenças parenéticas, que circulavam no mundo cultural mesopotâmico, transparecem na descrição do soberano: monarca reservado, justo, ponderado no discurso, atento aos mais fracos, viril e preocupado com o culto aos deuses.

Mais importante, a característica da universalidade da sabedoria era aproveitada por via da «sabedoria real» na difusão do domínio imperial, de modo a fortalecer a ideia de soberania universal. Dada a realidade do império, essa característica surtia efeito prático nas relações entre a Assíria e os seus satélites e inimigos e no estabelecimento de relações de vassalagem. Do mesmo modo, a «sabedoria» real facilitou a apreensão do discurso ideológico pelas populações e elites do império, no intuito de estabelecer um consenso solidário, a par do domínio coercivo.

Em sentido diametralmente oposto, devemos considerar em que medida existiram aspetos da «sabedoria real» que conduziram à desagregação do império ou à sua fragilização. Interessa igualmente discutir se existiram elementos que a curto prazo contribuíram para a coesão mas que, no longo prazo, se revelaram fatores de desagregação.

Fatores de ordem prática que se repliquem continuamente podem conduzir a um estado de exaustão. Similarmente, fatores de mentalidade podem derivar na exaustão do aparelho ideológico. Concretizando, poder-se-á defender que a queda do império assírio se ficou a dever à exaustão dos recursos humanos e materiais em conjugação com o esgotamento do consenso solidário das elites e da lealdade dos povos vassalados. O descrédito das instituições e das suas narrativas legitimadoras é manifesto e, portanto, podemos ver na lassidão do seu controlo ideológico sobre os povos e as elites do império a exaustão do modelo ideológico e seus argumentos e uma causa para a fragilidade e rápida queda do império.

Recapitulando, temos estabelecido que a «sabedoria real» era um elemento chave enquanto estratégia ideológica para a legitimação da monarquia neo-assíria e que, pelas vias de concretização que acima enunciámos, lograva ter impacto real sobre o devir da sociedade e das populações do império neo-assírio.

Em todo o caso, não nos é possível avaliar as consequências da «sabedoria real» diretamente, há que aferir o seu impacto com base na leitura dos factos históricos registados, aduzir as consequências da mentalidade nas consequências políticas.

No longo prazo, é de valorizar o impulso que a «sabedoria real» deu à produção cultural e à reprodução e recolha dos monumentos da tradição mesopotâmica, se bem que o proveito desta consequência foi sobretudo recolhido pelos arqueólogos e assiriologistas nos séculos XIX e XX da nossa era. Dificilmente se teria na época a consciência deste impacto.

A médio prazo, a «sabedoria real» teve o efeito positivo de facilitar a comunicação conceptual e estabelecimento de relações solidárias. Durante os cerca de 400 anos de vigência do poder assírio foi possível manter um frágil equilíbrio de forças, o qual não pode ser explicado apenas pelo terror e a força coerciva. Existiram de facto consensos construídos quer entre as diversas entidades sociais da Assíria, quer entre estas e as entidades estrangeiras do império. Certamente que a linguagem da sabedoria facilitou a compreensão mútua ou pelo menos o estabelecimento do diálogo.

Ao nível interno esta estratégia ideológica permitiu dar uma dinâmica nacional ao centro dando objetivos comuns a diversos grupos sociais e a diversas entidades políticas.

De certa forma podemos aceitar que a «sabedoria real», ao legitimar o monarca por via do mandato divino que compreendia a obrigação de expansão de fronteiras, canalizou as forças anímicas e competitivas do centro para a empresa imperial. Entre os efeitos imediatos dessa política, pode ser contada a promoção da prosperidade, traduzida no enriquecimento económico e material.

Por outro lado, a difusão material da «sabedoria real» estava dependente de uma política de ostentação com a construção de templos e palácios imbuídos de monumentalidade.

Por este facto, a estratégia ideológica teve um impacto negativo por acelerar a exaustão de recursos. É no entanto discutível a real proporção deste impacto, uma vez que a máquina militar e a imposição coerciva terão tido impacto superior.

Em termos administrativos os esforços empenhados na difusão da «sabedoria real» e na comunicação entre diversos povos contribuíram para tornar o sistema administrativo mais pesado e tornar a comunicação mais difícil e demorada. Embora dificilmente quantificável, esta influência deverá ser tida em conta como sobrecarga do fenómeno de sobre-extensão.

Por fim, a «sabedoria real» enquanto estratégia não logrou resolver os problemas estruturais, antes os agudizou. Podemos supor que os objetivos foram parcialmente atingidos. Melhor dizendo foram atingidos de forma episódica, isto é: conseguiram

resolver a instabilidade política interna de cada vez que surgiu essa instabilidade. Como resposta à instabilidade periférica a «sabedoria real» raramente logrou efeito contundente.

A ação da «sabedoria real» deu passos para o estabelecimento de laços solidários, mas os mesmos só resistiram enquanto o poder coercivo se fez sentir.

A rápida queda do império assírio parece indicar que a solução mista em que a dominação se apoiou entrou em falência. É já sobejamente estudado e aceite que a nível militar e económico a Assíria deixou de conseguir compensar eficazmente as perdas no campo de batalha. Este facto indicia a fragilidade do sistema imperial neo-assírio.

Será possível imputar à repetição exaustiva da «sabedoria real» e ao conseqüente descrédito da instituição real e à dificuldade de manter as alianças e vassalagens, ou terá sido a quebra do poder coercivo o único fator responsável pela sua derrocada?

Concluimos porém, que a vigência da instituição real e do império neo-assírio deve ser atribuída à conjugação do elemento coercivo com o elemento solidário e que portanto a queda do sistema se fica também a dever à falência de ambos os elementos. De facto, a dimensão sapiencial da realeza neo-assíria desempenhou um papel importante quer no sucesso quer no fracasso neo-assírio. A «sabedoria real» era parte indissociável do sistema imperial neo-assírio.

Bibliografia

Sínteses gerais e material de apoio

BIENKOWSKI, Piotr et Alan MILLARD (ed.);

Dictionary of the Ancient Near East. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000.

BLACK, Jeremy e GREEN, Anthony;

Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary. Illustrations by Tessa Richards. 2ª ed. Bath, British Museum Press, 1998.

GRAYSON, A. K.;

«Assyrian Civilization» in *The Cambridge Ancient History: The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the eighth to the sixth centuries B.C.* vol. III Part 2 Cambridge University Press 1991. pp. 194-228.

«Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744-705 BC)» in *The Cambridge Ancient History: The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the eighth to the sixth centuries B.C.* vol. III Part 2 Cambridge University Press 1991. pp.71-102.

HAWKINS, J. D.;

«The Neo-Hittite states in Syria and Anatolia» in *The Cambridge Ancient History: The Prehistory of the Balkans and the Middle East and the Aegean world, tenth to eighth centuries B.C.* vol. III, Part 1, Cambridge University Press, 1991. pp. 399-408.

KUHRT, Amélie;

«The Neo-Assyrian Empire (934-610)» in *The Ancient Near East c.3000-330 BC*. Vol. II London and New York, Routledge, 1997. pp. 473-546.

MIEROOP, Marc Van De;

A History of the Ancient Near East. ca. 3000-323 BC. 2ª ed. Oxford, Blackwell Publishing, 2009.

OPPENHEIM, A. Leo;

Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization. Chicago, The University of Chicago Press, 1977.

RACHET, Guy (ed.)

Civilizações do Antigo Oriente. Dicionário Temático Larousse. Mem Martins, Círculo de Leitores, 2000.

SANMARTÍN, Joaquín e SERRANO, José Miguel;

Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto. Madrid, Akal, 2008.

TAVARES, A. Augusto;

As Civilizações Pré-Clássicas. Guia de Estudo. 3ª ed. revista. Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

Fontes

BLACK, J. A.;

«The Sumerian King List», in Black, J.A., Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., and Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford, 1998-2006 (2.1.1) (último acesso a 27.11.2014).

DALLEY, Stephanie;

Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh and others. Oxford – New York, Oxford University Press, 1991.

FOSTER, Benjamin R.;

«How Erra Wrecked the World» in *From Distant Days. Myths, tales and poetry of Ancient Mesopotamia.* Bethesda, CDL Press, 1995, pp. 132-162.

GEORGE, Andrew;

The Epic of Gilgamesh. London, Penguin Books, 2000.

GRAYSON, Albert Kirk;

Assyrian Rulers of the early first millennium BC I (1114-859 BC). col. The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods. Vol. 2. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1991 (RIMA 2).

Assyrian Rulers of the early first millennium BC II (858-745 BC). col. The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods. Vol. 3. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1996 (RIMA 3).

LABAT, René *et alli*;

«La Légende de Sargon» in *Les religions du Proche-Orient asiatique: textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. présentés et traduits par René Labat *et alli*, Paris, Fayard, 1970, pp. 307-308.

LAMBERT, W. G.;

Babylonian Wisdom Literature. Winona Lake, Indiana. Eisenbrauns. 1996 (Reprint of 1963).

LARA PEINADO, F;

Enuma Elish. Poema babilónico de la creación. Valladolid, Trotta, 1994.

LIVINGSTONE, A.;

Court poetry and literary miscellanea (State Archives of Assyria 3), Helsinki: Helsinki University Press, 1989; via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saaocorpus>) (último acesso em 20.11.2014).

LEICHTY, Erle;

The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC). Winona Lake, Eisenbrauns, 2011 via The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period [RINAP4] (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap4/corpus>) (último acesso em 24.11.2014)

LUCKENBILL, Daniel David;

Ancient Records of Assyria And Babylonia, 2 vol., London, Histories & Mysteries of Man Ltd. 1989.

MELVILLE, Sarah C.;

«Ashurbanipal» in Chavalas, Mark (ed.); *Historical Sources in Translation - The Ancient Near East*. Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 363-368.

PARPOLA, S.;

Assyrian prophecies (State Archives of Assyria 9), Helsinki: Helsinki University Press, 1997, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014).

Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (State Archives of Assyria 10), Helsinki: Helsinki University Press, 1993, via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014).

PARPOLA, S.; et K. WATANABE,

Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (State Archives of Assyria, 2), Helsinki: Helsinki University Press, 1988. via SAAo (url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/corpus>) (último acesso em 20.11.2014)

PRITCHARD, James B.;

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3^a ed. Princetown, Princetown University Press, 1969.

The Ancient Near East in Pictures: Relating to the Old Testament; 3^a ed. Princetown, Princetown University Press, 1969

SEUX, Marie-Joseph;

Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie. Paris, CNRS. Les Éditions du Cerf, 1979

WILSON, John A.;

«A Dispute over Suicide» in Pritchard, James B.; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3^a ed. Princetown, Princetown University Press, 1969, p.407.

Estudos sobre literatura mesopotâmica

BOTTÉRO, Jean;

«Le plus vieux récit du Déluge» in Jean Bottéro; *Initiation à l'Orient ancien*. Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp.259-274.

LÉVÊQUE, Jean;

Sagesses de Mésopotamie. Augmentées d'un dossier sur le «juste souffrant» en Égypte. Supplément au Cahier Evangile 85. Col. Documents autour de la Bible. Paris, Éditions du Cerf, 1993.

TIGAY, Jeffrey H.;

The evolution of the Gilgamesh Epic, reprint of 1982, Wauconda, Illinois, Bolchazy-Carducci, 2002.

Estudos sobre sabedoria

Sabedoria egípcia

ARAÚJO, Luís Manuel de;

«Maet» in *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp.524-536.

CANHÃO, Telo;

«Conclusão» in *A literatura egípcia no Império Médio: espelho de uma civilização*, Tese de doutoramento, História (História Antiga), Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, vol. I (2 vol.) 2010, Exemplar publicado eletronicamente no Repositório da Universidade de Lisboa (<http://hdl.handle.net/10451/2461>) pp. 469-484

CARREIRA, José Nunes;

«Introdução» in *Literatura do Egito Antigo*. Mem-Martins, Europa-América, 2005; pp.13-37.

LAFFONT, Élisabeth;

«[Introdução]» in *Les Livres des Sagesses des Pharaons*, Paris, Éditions Gallimard, 1979, pp. 9-30.

LICHTHEIM, Miriam;

«On the vocabulary of moral thought: the leading virtues» in *Moral Values in Ancient Egypt*. Fribourg, Switzerland Vandenhoeck und Rupresht, 1997 pp. 77-88;

«A terminological Muddle» in *Moral Values in Ancient Egypt*. Fribourg, Switzerland Vandenhoeck und Rupresht, 1997 pp. 1-8;

«Introduction» in *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. I – The Old and Middle Kingdoms. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975. pp. 3-12.

«Didactic Literature» in Loprieno, Antonio (ed); *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*. Leiden, E. J. Brill, 1996. pp. 243-262.

ROCCATI, Alessandro (dir.);

«Introduzione» in *Sapienza egizia. La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, col. Testi del Vicino Oriente antico, Brescia, Paideia Editrice, 1994, pp. 7-19.

Sabedoria bíblica

BOGAERT, Pierre-Maurice et al. (dir.);

«Job, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, pp.684-686.

«Cantique des Cantiques» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, pp.238-239.

«Sagesse» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, pp.1161-1163.

«Psaumes, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, pp.1077-1083.

«Sagesse, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, pp.1164-1165.

«Proverbes, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, pp.1073-1077.

«Eclésiaste» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, pp.377-378.

«Ecclesiastique, Livre» in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3^a ed., Brepols, Centre Informatique et Bible, 2002, p.379.

KLOPPENBORG, John S.;

«The Formation of Q and Antique Instructional Genres» in *Journal of Biblical Literature*, vol. 105, n° 3 (Sep., 1986). pp. 443-462.

MURPHY, Roland E.;

«Hebrew Wisdom» in *Journal of the American Oriental Society*. vol. 101, n° 1, Oriental Wisdom (Jan.-Mar. 1981) pp.21-24

ROOT, Edward Tallmadge;

«What is meant by the Biblical “Hokma” or Wisdom» in *The Old and New Testament Student*. vol. 9 n°1 (Jul.,1889). pp. 24-27.

Von RAD, Gerhard;

«Introduction» in *Israel et la Sagesse*. Genève, Éditions Labor et Fides, 1970.

Sabedoria mesopotâmica

BEAULIEU, Paul-Alain;

«The social and intellectual setting of Babylonian wisdom literature» in Clifford, Richard J. (ed.); *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007. pp. 3-20.

BOTTÉRO, Jean;

«Divination and the Scientific Spirit» in Jean Bottéro; *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods*. Chicago – London, University of Chicago Press, 1995, pp.125-137;

BUCCELLATI, Giorgio;

«Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia» in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101, nº 1 Oriental Wisdom (Jan.-Mar., 1981). pp. 35-47.

CARAMELO, Francisco;

«A função social e política da literatura sapiencial no Próximo Oriente antigo (I)» in SILVA, F. Ribeiro da *et alli* (org.); *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. vol. I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, pp. 355-360.

«A função social e política da literatura sapiencial no Próximo Oriente antigo (II)» in *Estudos Orientais*, vol. VIII, Lisboa, Instituto Oriental, 2003, pp. 125-135

A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria), Cascais, Patrimonia Histórica, 2002.

CARREIRA, José Nunes;

«Linguagem e Sabedoria. Contributo da Antiguidade Oriental para um tema filosófico.» in *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*. [Lisboa], Edições Colibri D.F. – FLUL, 1993, pp.71-83.

«Introdução: Expressões do Conhecimento» in Carreira, José Nunes; *Filosofia antes dos Gregos*. Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994. pp.11-35.

CRENSHAW, J.L.;

«Method in Determining Wisdom Influence upon “Historical” Literature» in *Journal of Biblical Literature*. vol. 88, nº 2 (Jun., 1969). pp. 129-142.

CIVIL, Miguel;

«Notes on the “Instructions of Šuruppak”» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 43, nº 4 (Oct. 1984): University of Chicago Press, pp. 281-298.

DENNING-BOLLE, Sara J.;

Wisdom in Akkadian literature: Expression, instruction, dialogue. Mémoires de la Société d'Études Orientales «Ex Oriente Lux», 1992.

Van DIJK, J. J. ;

La sagesse suméro-accadienne, Leiden, Brill, 1953.

LAMBERT, W. G.;

«Introductory Essay: The Development of Thought and Literature in Ancient Mesopotamia» in Lambert, W. G.; *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake, Indiana. Eisenbrauns. 1996 (Reprint of 1963) pp. 1-20.

MACKENZIE, John L.;

«Reflections on Wisdom» in *Journal of Biblical Literature*. vol. 86, nº1 (Mar., 1967). pp. 1-9.

NOUGAYROL, Jean;

«Les Sagesses Babyloniennes: Études récentes et textes inédits» in *Les Sagesses du Proche-Orient Ancien: Colloque de Strasbourg*, Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, 1963, pp. 41-51.

PEDERSEN, J.;

«Wisdom and Immortality» in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden, E.J.Brill, 1969, pp. 238-246.

TOORN, Karel van der;

«Why Wisdom became a secret: on Wisdom as a Written Genre» in Clifford, Richard J. (ed.); *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, pp. 21-29.

Estudos sobre ideologia real

ALBENDA, Pauline;

«Ashurnasirpal II Lion Hunt Relief BM124534» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 31, nº 3 (Jul., 1972) University of Chicago Press, pp. 167-178.

AMBOS, Claus;

«Rites of Passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving through Space: *Bīt Rimki* and the Ritual of the Substitute King» in *Approaching Rituals in Ancient Cultures* Proceedings of the Conference, November 28-30, 2011, Roma, Claus Ambos e Lorenzo Verderame (eds.), *Revista Degli Studi Orientali* Vol. LXXXVI; Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2013, pp. 39-54.

AYMARD, André et Jeannine AUBOYER;

«Les formes politiques» in *Histoire Général des Civilisations* (dir. Maurice Crouzet) Tome I - *L'Orient et la Grèce Antique. La civilisation Mésopotamienne. 6^a ed.* Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 115-125.

BEDFORD, Peter R.;

«The Neo-Assyrian Empire» in *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium.* Ian Morris et Walter Scheidel (ed.); Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. pp. 30-65.

BOTTÉRO, J.;

«Le pouvoir royal et ses limitations d'après les textes divinatoires» in *La voix de L'opposition en Mesopotamie*, Colloque organize par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19-20 Mars 1973. pp. 119-165.

«The Substitute King and his fate» in *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods.* Chicago, London: University of Chicago Press, 1995. p. 144-153.

CARAMELO, Francisco;

«O rei e os níveis de representação da divindade na Mesopotâmia e em Israel» in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 10, Lisboa: Edições Colibri, 1997, pp.297-308.

«Território, Fronteira e Expansão no período meso-assírio: a presença assíria no Eufrates Médio» in *Cadmo 21* [Lisboa] Centro de História da Universidade de Lisboa, 2011, pp.33-50.

CARREIRA, José Nunes;

«O rei e os deuses nos anais assírios» in *Didaskalia XXXVIII* (2), 2008, [Lisboa], pp. 77-93.

DÉMARE-LAFONT, Sophie;

«Judicial Decision-Making: Judges and Arbitrators» in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture.* ed. Karen Radner e Eleanor Robson, Oxford, Oxford University Press 2011 pp. 335-357.

DICK, Michael. B.;

«The Neo-Assyrian Royal Lion Hunt and Yahweh's Answer to Job» in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 125, nº 2, 2006, pp.243-270.

FRAHM, Eckart;

«Keeping Company with Men of Learning: the King as Scholar» in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture.* dir. Karen Radner e Eleanor Robson. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp. 508-532.

FRANKFORT, Henri;

«Mesopotamia» in *Reyes y Dioses*. [Madrid] Alianza Editorial, 1983, pp. 235-360.

GARELLI, Paul;

«Les sujets du roi d'Assyrie» in *La voix de L'opposition en Mesopotamie*, Colloque organize par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19-20 Mars 1973. pp.189-213.

«L'État et la Légitimité Royale sous L'Empire Assyrien» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*. ed. Mogens T. Larsen, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979. pp.319-328.

GRANDPIERRE, Véronique;

«Des royaumes dirigés par des rois» in *Histoire de la Mésopotamie* [Paris], Gallimard, 2010. pp. 122-173.

HALLO, William W.;

«Kingship» in *Origins. The Ancient Near Eastern background of some modern Western Institutions*. Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1996. pp. 188-211.

HAWKES, Jacquetta;

«Life in the valley of the Twin Rivers» in *The First Great Civilizations*. London: Hutchinson of London, 1973, pp. 237-249.

HOLLOWAY, S. W.;

«Divine Image of the King, Prestige Politics and Imperialism» in *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in The Neo-Assyrian Empire*. Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 178-197.

LARSEN, Mogens Trolle;

«The tradition of Empire in Mesopotamia» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*. Ed. Mogens T. Larsen, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979. pp. 75-103.

LIVERANI, Mario;

«The ideology of the assyrian empire» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*. Ed. Mogens T. Larsen, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979. pp. 297-317.

«The Deeds of Ancient Mesopotamian Kings» in *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. IV dir. Jack M. Sanson, New York: Scribner's, 1995, pp.2352-2366.

PARKER, Bradley J.;

The Mechanics of Empire. The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics. Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001.

«The Construction and Performance of Kingship in the Neo-Assyrian Empire» in *Journal of Anthropological Research*: 67(3), 2011, pp. 357-386.

POLLOCK, Susan;

«Ideology and images of power» in *Ancient Mesopotamia. The Eden That Never Was.* Cambridge University Press, 1999 [Reprint 2008] pp. 173-195.

POSTGATE, J. N.;

«The Economic Structure of the Assyrian Empire» in *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7).* Ed. Mogens T. Larsen, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 193-221.

PORTER, Barbara Nevling;

«Images of the King. The Royal *Persona* as an Instrument of Public Policy» in *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1993, pp.77-117.

RADNER, Karen;

«Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millennium BC» in *Concepts of Kingship in Antiquity.* History of the Ancient Near East. Monographs – XI. (eds) G.B. Lanfranchi et R. Rollinger, Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice, 2010, pp. 25-34.

«Royal decision-making: Kings, Magnates, and Scholars» in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture.* dir. Karen Radner e Eleanor Robson. Oxford University Press, 2011,. pp. 358-379.

RIPOLL PERELLÓ, Eduardo;

«Apogeo y ruina de Asiria» in *Prehistoria e historia del Próximo Oriente* Barcelona, Editorial Labor S.A. 5ª edição, 1975. pp. 229-240.

ROBSON, Eleanor;

«The production and dissemination of scholarly knowledge» in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture.* Ed. Karen Radner e Eleanor Robson, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 557-576.

SANMARTÍN, Joaquín;

«La ciudad, el palacio y el rey» in Sanmartín, Joaquín e José Miguel Serrano; *Historia Antigua del Próximo Oriente – Mesopotamia y Egipto*. Madrid, Akal, 2008. pp. 56-65.

SWEET, Ronald F. G.;

«The Sage in Akkadian Literature: a Philological Study» in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. ed. John G. Gammie e Leo G. Perdue, Eisenbrauns, Winona Lake, 1990. pp. 45-65.

«The Sage in Mesopotamian Palaces and Royal Courts» in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. ed. John G. Gammie e Leo G. Perdue, Eisenbrauns, Winona Lake, 1990. pp. 99-107.

TADMOR, Hayim;

«Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature» in *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. H. Tadmor e M. Weinfeld (eds.), Leiden, Jerusalem: The Magnes Press, E. J. Brill, 1983, pp. 36-57.

TAVARES, António Augusto;

«Impérios da Mesopotâmia» in *Impérios e Propaganda na Antiguidade*. Lisboa, Editorial Presença, 1988, pp. 17-33.

WAERZEGGERS, Caroline;

«The Pious King: royal patronage of temples» in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. dir. Karen Radner e Eleanor Robson. Oxford University Press, 2011. pp. 725-751.

ZAMAZALOVÁ, Silvie;

«The education of Neo-Assyrian Princes» in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. dir. Karen Radner e Eleanor Robson. Oxford University Press, 2011. pp. 313-330.

Recursos On-Line

State Archives of Assyria online

url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>

(último acesso em 22.09.2013)

Cuneiform Digital Library Initiative

url: <http://cdli.ucla.edu/>

(último acesso em 22.09.2013)

Knowledge and Power

url: <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/knpp/>

(último acesso em 16.04.2014)

Assyrian empire builders

url: <http://www.ucl.ac.uk/sargon/#maincontent>

(último acesso: 16.04.2014)

Anexo A – Fontes – ordenação cronológica

Nº	Título Fonte	Incipit	Datação (a.C.)	Referência
1	Etana	[The great gods, the Igigi] designed a city	2000-612	MFM pp.189-200
2	Anzu	I sing of the superb son of the king of populated lands	1894-1595	MFM pp.205-221
3	Counsels of a pessimist	[If?] you will make your [.....] like a god's.	1792-612	BWL pp.107-109
4	Atrahasīs	When the gods instead of man [Enuma ilu awelum]	1646-1626	MFM pp.9-38
5	Adapa	He (Ea) made broad understanding perfect in him	1500-1400	MFM pp.182-187
6	Ludlul Bel Nemeqi	I will praise the lord of wisdom	1500-1200	BWL pp.30-62
7	Counsels of Wisdom	may] they constantly speak well of you;	1400-1100	BWL pp.99-101
8	Epopéia de Gilgameš (versão standard)	He who saw the Deep, the country's foundation,	1250-648	GEORGE, 2000, pp.1-100
9	Prière de Tukulti-Ninurta I à Aššur	Tu as appris à ton pays à ne pas transgresser [un serment],	1243-1207	HPBA pp.493-497
10	<i>Enuma Eliš</i>	Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado,	1124-1103	LARA PEINADO, 1994, pp. 47-89
11	Prière du prêtre lors du couronnement	Qu'Aššur et Ninlil, les maîtres de ton diadème	1114-1076	HPBA pp.112-113
12	Advice to a Prince	If a king does not heed justice, his people will be thrown into chaos, and his land will be devastated	1000-612	BWL pp.110-115

Dimensão Sapiencial da Realeza Neo-Assíria (século VIII a VII a.C.)

Nº	Título Fonte	Incipit	Datação (a.C.)	Referência
13	Letter from Ninurta to an Assyrian King	The great lord, the king of the gods, Ninurta, has sent [me]:	911-627	SAA03 047
14	Prière du Roi avant la mise en place des fondations d'un temple	Enmesharra, Seigneur de la Terre, prince de l'Arallu	911-612	HPBA pp.492-493
15	Prière du Roi Avant le départ en campagne	Éa, Shamash et Marduk, [grand]s [dieux],	911-612	HPBA pp.489-491
16	Prière à main Levée À Orion	Sipazianna, [dieu pur, créateur des],	911-612	HPBA pp.341-342
17	Prière À Main levée À la planète Mars	Salbatanu, grand Seigneur, dieu miséricordieux,	911-612	HPBA pp.340-341
18	Prière du conjurateur pour le roi	Roi pur au coer constan, ornement de la royauté,	911-612	HPBA pp.240-242
19	Prière ki-utu-kam à Shamash pour le roi 1	Seigneur qui occupes un podium dans les cieux purs	911-612	HPBA pp.220-223
20	Prière ki-utu-kam à Shamash pour le roi 2	Shamash, lorsque tu sors de la grande montagne,	911-612	HPBA pp.223-226
21	Prière ki-utu-kam à Shamash pour le roi 3	Grand Seigneur, lorsque tu sors du sein des cieux purs,	911-612	HPBA pp.226-229
22	Fragment of a Divine Letter	By the support] of my great divinity, with which [I gave you confidence],	911-612	SAA03046
23	The Underworld Vision of an Assyrian Prince	[..... who] an office to [...]	911-612	SAA03032
24	Banquet Stele [of Ashur-nasir-apli II]	(Property of) the palace of Ashur-nasir-apli, vice-regent of Ashur, chosen of the gods Enlil and Ninurta...	883-859	GRAYSON, A. K.; <i>RIMA 2</i> , pp.288-293 – A.O.101..30

Dimensão Sapiencial da Realeza Neo-Assíria (século VIII a VII a.C.)

Nº	Título Fonte	Incipit	Datação (a.C.)	Referência
25	[Annals of Shalmaneser III]	God Aššur, great lord, king of all the great gods;	858-824	GRAYSON, A. K.; <i>RIMA 3</i> , pp.11-24 – A.0.102..2
26	Shalmaneser III's Campaign to Urartu)[O valiant ..., ... of] the lands, shepherd of all rulers,	858-824	SAA 03 017
27	[Adad-nārāri III conquests]	Palace of Adad-nārāri (III), great king, strong king, king of the universe,	810-783	GRAYSON, A. K.; <i>RIMA 3</i> , pp.212-213 – A.0.104..8
28	How Erra Wrecked the World	O king of all inhabited lands, creator of the w[orld]	800-700	FDD pp.132-163
29	Prières pour Sargon II	Ninurta athlétique, dont la force est hors de pair,	721-705	HPBA pp.527-530
30	Nanaya Hymn of Sargon II	[...she holds in her hand] the naked sword,...	721-705	SAA03004
31	The Sin of Sargon	[..... I am Sennach]erib, the [circumspect] kin[g	704-681	SAA03033
32	The Covenant of Aššur	favour [.....]	680	SAA09003
33	Esarhaddon's Succession Treaty	Seal of the god Aššur, king of the gods, lord of the lands	680-669	SAA 02 006
34	Esarhaddon	The palace of Esarhaddon, great king, mighty king, king of the world,	680-669	RINAP4 001
35	Oracles Concerning Babylon and the Stabilization of the King's Rule)[..... spoke	679	SAA09002
36	Prophecies for Crown Prince Assurbanípal	The prophetess Mullissu-kabtat (has said):	674-671	SAA09007
37	Oracles of Encouragement to Esarhaddon (Col I)	[.....] strong (f.)	673	SAA09001
38	Burial of the Substitute King	[To the king], my [lord]: your servant [Mar-Issar].	671	SAA 10 352

Nº	Título Fonte	Incipit	Datação (a.C.)	Referência
39	The King's Reign is Good; Petition for Urad-Gula	To the king, [my lord]: your servant Adad-šumu-[u]šur.	668-627	SAA 10 226
40	Assurbanipal's Hymn to Aššur	The exceedingly great one, king of the gods, the omniscient; venerable, surpassing, the Illil of the gods, he who decrees the fates!	668-627	SAA03001
41	Assurbanipal Coronation Hymn	May Šamaš, king of heaven and earth, elevate you to shepherdship over the four [region]s!	668-627	SAA03011
42	Ashurbanipal – Apology and Egyptian campaigns	I, Ashurbanipal, creation of Ashur and Ishtar...	668-627	CHAVALAS, Mark (ed); <i>HST – ANE</i> , pp.363-365
43	Aššur's Response to Assurbanipal's Report on the Elamite Wars	[.....] gods [.....]	668-627	SAA03045
44	Aššur's Response to Assurbanipal's Report on the Šamaš-šumu-ukin War	By my great support, with which I gave [you] confid[ence, you defeat the] who vie with you [for kingship].	668-627	SAA03044
45	Fragment of an Adulatory Letter to a King	[Say to Assurbanipal]	668-627	SAA 03 028
46	Letters to Assurbanipal from his Son	[.....] your ... to [your] seed.	668-627	SAA03025
47	A Petition to Assurbanipal	[Say to ...], the unrivaled [...], the tr[ue] deputy of...	668-627	SAA 03 026
48	Dialogue between Assurbanipal and Nabû	[I constantly spe]ak in praise of you, Nabû, ...	668-627	SAA03013
49	Assurbanipal's Hymn to Istar of Nineveh	O palm tree, daughter of Nineveh, stag of the lands!	668-627	SAA03007
50	Nanaya Hymn of Assurbanipal	Assurbanipal praises [the goddess...]	668-627	SAA03005

Dimensão Sapiencial da Realeza Neo-Assíria (século VIII a VII a.C.)

Nº	Título Fonte	Incipit	Datação (a.C.)	Referência
51	Assurbanipal Hymn to Tasmētu and Nabu	[Let me praise the wīse [...], Tasmētu [...],	668-627	SAA03006
52	Assurbanipal's Hymn to de Istars of Nineveh and Arbela	Exalt and glorify the Lady of Nineveh, magnify and praise the lady of Arbela, ...	668-627	SAA03003
53	Assurbanipal's Acrostic Hymn to Marduk and Zarpanitu	a_ I praise your name, Marduk, the most powerful of the gods,...	668-627	SAA03002
54	Words of Encouragement to Assurbanípal)[O prote]ge of Mullissu, [...] of the Lady of Arbela!	650	SAA09009

Anexo B – Planos interpretativos e aspetos sapienciais

Planos Interpretativos e Aspetos Sapienciais										
	Nº	Fonte	Origem Divina Sb	Conduta	Técnica	Eleição Divina	Proteção/Sanção Divina	Soberania Universal	Justiça	Devoção
Plano Mitológico	1	Etana	-	-	tab. III, ll.20-31	tab. I, ll.6-24	-	-	tab. II, ll.125-127	tab. II, ll.128-137
	2	Anzu	tab. III, l.105	-	tab. II, ll.129-141	tab. III, l.75	-	-	-	tab. I, ll.20-30
	3	Counsels of a pessimist	-	17-19	-	-	-	-	-	11-13
	4	Atrahasis	p.18, tab. I, c.vii	-	p.30, tab. III, c.ii	-	p.29, tab. III, c.i	-	p.32, tab. III, c.iii	p.33, tab. III, c.v
	5	Adapa	ll.1-3	-	ll.15-20	l.4	ll.35-40	-	ll.75-95	ll.10-15
	6	Ludlul Bel Nemeqi	-	57/62/95/97	-	55/ii31	-	-	-	ii4-5/ii20
	7	Counsels of Wisdom	-	26-30	-	-	-	-	-	135-141
	8	Epopéia de Gilgameš (Standard)	l240	l85	IV5	I50	IV200	-	VI90	IV5/XI156
	10	<i>Enuma Eliš</i>	-	-	-	l80-95	-	-	VI20-35	-
	23	The underworld Vision of an Assyrian Prince	-	-	-	r22	r25	r23	-	29/35
28	How Erra Wrecked the World	-	-	II35/II60	-	-	-	IVii30	II35/II60	
Plano Histórico Antigo	9	Prière de Tukulti-Ninurta I à Aššur	-	-	-	494-8	495-10/496-4	-	-	496-5a9
	11	Prière du prêtre lors du couronnement	-	-	-	112-2/113-2	-	-	-	113-1
	12	Advice to a Prince	-	11	-	53	57-59	-	9-11	-
	13	Letter from Ninurta to an Assyrian King	r4	-	-	2	-	r4	-	-
	14	Prière du Roi avant la mise en place des fondations d'un temple	-	-	-	-	p493_10-13	-	-	Global
	15	Prière du Roi Avant le départ en campagne	-	-	-	-	p490_7-9 / p491_11	-	-	Global
	16	Prière à main Levée À Orion	-	-	-	-	p342_10	-	-	Global
	17	Prière À Main levée À la planète Mars	-	-	-	-	p340_4	-	-	Global
	18	Prière du conjurateur pour le roi	-	-	-	p240_3-4	p242_14	-	-	Global
	19	Prière ki-utu-kam à Shamash pour le roi 1	-	-	-	-	p223_1-2	-	-	p223_7
	20	Prière ki-utu-kam à Shamash pour le roi 2	-	-	p224_10	-	-	-	-	p226_58
	21	Prière ki-utu-kam à Shamash pour le roi 3	-	-	-	-	p229_30	-	-	p229_34
	22	Fragment of a Divine Letter	-	-	-	8	1/4	-	-	-
	24	Banquet Stele [of Ashur-nasir-apli II]	-	-	25-30	1-5	20b-25	10	-	53-65
26	Shalmaneser III's Campaign to Urarṭu	-	-	-	r6	3/7	-	-	1/3	
25	[Annals of Shalmaneser III]	-	-	ii 75b-78a	i 5-10	-	i 1-4	-	i 25b-29a	
27	[Adad-nārāri III conquests]	-	-	-	1-5a	1-5a	1-5a	-	22-24	

Dimensão Sapiencial da Realeza Neo-Assíria (século VIII a VII a.C.)

Planos Interpretativos e Aspetos Sapienciais										
Nº	Fonte	Origem Divina	Conduta	Técnica	Eleição Divina	Proteção/ Sanção Divina	Soberania Universal	Justiça	Devoção	
29	Prières pour Sargon II	a7	-	-	f5-6/e5	c5/f8-10/d7/b9/e6-8	a+b+c+d+e+f2	-	e3	
32	The Covenant of Aššur	-	-	-	ii3	ii14/ii18/iii20	-	-	iii82	
45	Fragment of an Adulatory Letter to a King	-	-	-	-	-	2/5	7	13	
37	Oracles of Encouragement to Esarhaddon (Col I)	-	-	-	ii27/iii15	i6/i20/iv14/vi21	-	-	-	
30	Nanaya Hymn of Sargon II	rii1/ii5	-	-	rii18/rii20	-	-	-	ri5/ii10/ii15	
31	The Sin of Sargon	-	-	-	40	-	-	-	1/3/r13	
33	Esarhaddon's Succession Treaty	-	-	153	-	414	1	-	-	
34	Esarhaddon	-	i23-	i8	i5	i40	ii12	i45	i35	
36	Prophecies for Crown Prince Assurbanípal	-	-	-	-	3/14/r1/r6/r7	8/12	-	-	
38	Burial of the Substitute King	-	-	13	-	-	5	-	r10-	
39	The King's Reign is Good; Petition for Urad-Gula	-	-	-	5	-	-	21	9	
40	Assurbanípal's Hymn to Aššur	-	-	-	10/r8	-	r12	-	r9/r14	
41	Assurbanípal Coronation Hymn	-	-	-	-	16/19/r11	1/17/r1	12/r9	5	
42	Ashurbanipal – Apology and Egyptian campaigns	-	-	-	p.383 ll.1-4	p.384 ll14-15	-	-	p.363 ll.19-21	
43	Aššur's Response to Assurbanípal's Report on the Elamite Wars	-	-	-	-	15	5	-	9	
44	Aššur's Response to Assurbanípal's Report on the Šamaš-šumu-ukin War	-	-	-	11/r24	1/3/7/26/r5	r3	-	5/16/18/28	
46	Letters to Assurbanípal from his Son	-	-	-	ri16	ii5-7	ii1/ii15	-	-	
47	A Petition to Assurbanípal	-	-	-	1	-	7	r12	-	
48	Dialogue between Assurbanípal and Nabû	-	-	-	r6	3/7	-	-	1/3	
50	Nanaya Hymn of Assurbanípal	-	-	-	5/e4	7	-	-	1/e14	
51	Assurbanípal Hymn to Tasmetu and Nabu	-	-	-	r15/r19	-	r18	-	Global	
49	Assurbanípal's Hymn to Istar of Nineveh	-	-	-	-	-	r6	-	13/17/r8	
52	Assurbanípal's Hymn to the Istars of Nineveh and Arbela	-	-	-	8/23/r14	8/13/16/r4/r11	20/r4/r17	-	-	
53	Assurbanípal's Acrostic Hymn to Marduk and Zarpanitu	3/7/r20	-	-	3/5/9/12	-	-	21/r10	Global	
35	Oracles Concerning Babylon and the Stabilization of the King's Rule	-	-	-	-	i10/i16/ii31/iii21/iii29	ii15	-	ii21/ii24	
54	Words of Encouragement to Assurbanípal	-	-	-	ii27/iii15/v21	iii5/iii23/iv5/iv26/vii11	-	-	Global-	

Plano Histórico Recente

Anexo C – Exemplos de atuação da «sabedoria real»

Atuação «Sabedoria Real»				
Reinado	Fonte	Problema	Solução	Contributo SR
Sargão II	Nº30 – «Nanaya Hymn of Sargon II»	Sucessão coerciva a Salmanasar V	Descrédibilização de Salmanasar V	Argumentos de Eleição Divina
Senaquerib	Nº31 – «Sin of Sargon»	Morte de Sargão II em batalha	Consultas Oraculares	Técnica e sansão divina
Assaradão	Nº33 – «Esarhaddon's Succession Treaty»	Parricídio de Senaquerib / disputa de sucessão	Oráculos, Coerção, campanha negativa contra competidores	Técnica, Apoio divino
Assurbanípal	Nº44 – «Aššur response (...) on Šamaš-šum-ukīn war»	Revolta e Secessão de Babilónia	Descrédibilização de Šamaš-šum-ukīn	inversão de Argumentos e discurso legitimador
Assurbanípal	Nº43 – «Aššur response (...) on the Elamite Wars	Guerra com Elam	Confirmação de decisões reais com o apoio divino	Proteção e Eleição Divina

Anexo D – Imagens



Figura 1

Cena de Batalha. Aššurnasirpal II num carro de guerra precedido pelo disco alado do deus Aššur. (BM 124540) © Trustees of the British Museum.

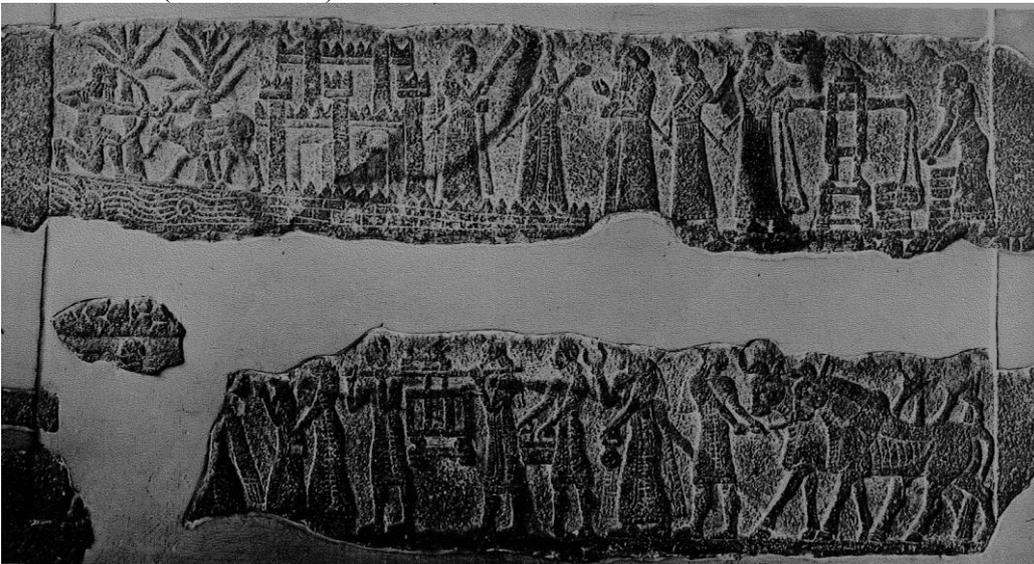


Figura 2

Aššurnasirpal II recebe tributo. Obelisco de basalto (BM 118800) – PRITCHARD, James B.; *The Ancient Near East in Pictures: Relating to the Old Testament*; 2ª ed. Princetown, Princetown University Press, 1969, p. 119.



Figura 3

Salmanasar III recebe tributo. Obelisco Negro (BM 118885) – PRITCHARD, James B.; *The Ancient Near East in Pictures: Relating to the Old Testament*; 2ª ed. Princetown, Princetown University Press, 1969, p. 120.



Figura 4

Senaquerib recebe prisioneiros de Lachish. (BM K124911) – PRITCHARD, James B.; *The Ancient Near East in Pictures: Relating to the Old Testament*; 2ª ed. Princetown, Princetown University Press, 1969, p. 129.

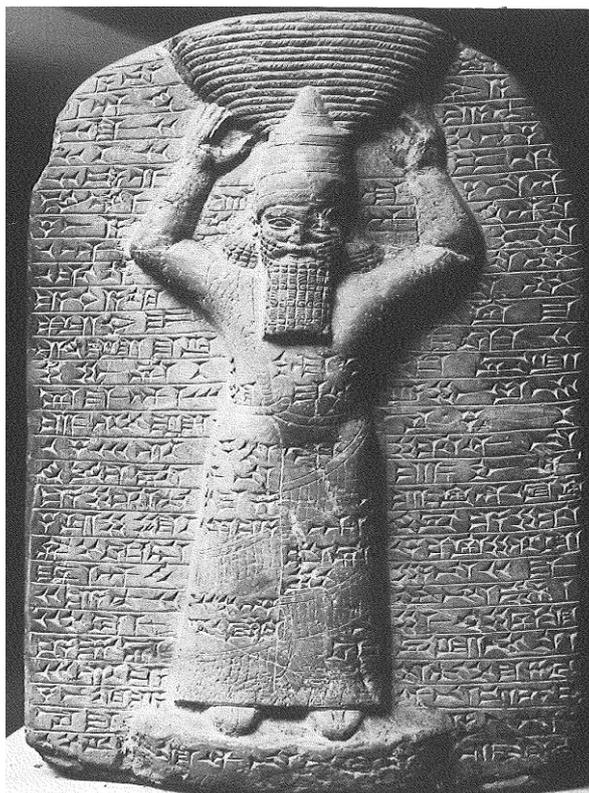


Figura 5

Assurbanípal carregando cesto do *Kudurru* para reconstrução do Esagila de Babilónia (BM 90864) – PRITCHARD, James B.; *The Ancient Near East in Pictures: Relating to the Old Testament*; 2^a ed. Princetown, Princetown University Press, 1969, p. 301.