

A função social e política da literatura sapiencial no Próximo Oriente antigo (II)¹

A redacção de Provérbios e de Instruções, identificada com círculos sapienciais próximos da Corte, tinha como postulado fundamental a idealização de uma sociedade estável, ordeira e obediente às instituições de poder. Uma das preocupações fundamentais que esta literatura regista consiste num discurso de prevenção da revolta e de distúrbios sociais. As *Lamentações de Ipu-uer* dão o exemplo de uma ideologia em que um quadro de perturbação inquieta o Poder:

«Olhem, há muito ódio nas ruas,
O sensato afirma "Sim", o louco diz "Não",
O ignorante está satisfeito»².

O Poder teme a perturbação nas ruas da cidade e apela à denúncia dos agitadores, como podemos concluir da leitura do *Ensinamento para o rei Merikare*:

«O homem de cabeça quente é um incitador de
cidadãos³,
Cria facções entre os jovens;
Se descobrires que os cidadãos aderem,
(...)
Denuncia-o perante os conselheiros,
Elimina-[o], ele é um rebelde.
O falador arranja sarilhos para a cidade.
Refreia a multidão, suprime o seu calor»⁴.

Na *Instrução de Ptahhotep*, os tempos são outros. A sociedade revela então grande estabilidade e o Estado controla quaisquer focos de tensão. A religião legitima

¹ Esta é a continuação de um texto cuja primeira parte se encontra no prelo.

² Cf. *AEL*, vol.I, p.155. *AEL=Ancient Egyptian Literature*, vol. I: *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1975.

³ «Cidadão» é traduzido por Miriam Lichtheim com o sentido preciso de habitante da cidade e não com qualquer outro significado.

⁴ *Idem*, p.99.

toda a ordem social e política; ainda estamos longe dos graves problemas do I Período Intermédio:

«Os planos do povo não vingam,
É o poder da divindade que prevalece»⁵.

No livro dos Provérbios, encontramos também várias referências a estas situações (1,10 ss.). 6,16-19 enumera as abominações aos olhos de Deus. É curiosa a identificação de cinco delas com órgãos ou membros do corpo humano. Os olhos são associados à altivez, a língua à mentira, as mãos ao acto de verter sangue inocente, o coração aos projectos iníquos e os pés ao mal. São ainda denunciados os que testemunham falso e os que semeiam discórdias. Mais adiante, em 8,12 ss., novamente se condena o mal, o orgulho, a arrogância, o mau comportamento e a boca mentirosa. Em suma, são reprovadas as atitudes que poderiam agitar a *opinião pública* e perturbar a ordem (17,11). Tal como no *Ensinamento para o rei Merikare*⁶, é atribuída uma importância fundamental ao discurso (12,18-19) e afirmado que os faladores ferem como uma espada. Em 13,3, adverte-se que o homem deve ter atenção no que diz pois a sua boca pode perdê-lo. São múltiplas as referências deste género que condenam os faladores e a agitação.

Pelo contrário, a arte de discursar é louvável, sobretudo quando constitui uma qualidade do rei. Vejamos o que é referido a propósito no *Ensinamento para o rei Merikare*:

«Se tens a arte do discurso, vencerás,
A língua é a espada do rei;
Discursar é mais eficaz do que lutar»⁷.

Na literatura sapiencial de origem assiro-babilónica, temos também referências negativas àqueles que não controlam o que dizem. Atentemos em alguns dos *Conselhos de Sabedoria*:

«Que a tua boca seja controlada e o teu discurso
reservado:
Aí está a prosperidade de um homem - que os teus
lábios sejam muito preciosos.

⁵*Idem*, p.65.

⁶*Idem*, p.99.

⁷*Ibidem*.

Que a insolência e a blasfémia sejam a tua abominação;

Não digas nada de profano nem dêes falsa notícia.

O intriguista será amaldiçoado»⁸.

O controlo do discurso, de que a boca e a língua são os símbolos, é, como vemos, uma constante na literatura sapiencial. Concomitantemente, estes conselhos referem-se ainda a outras áreas sensíveis: a intriga, a mentira, a insolência. Aconselham o homem a não se deixar envolver em distúrbios:

«Quando confrontado com uma disputa, segue o teu

caminho; não lhe dêes atenção»⁹.

Evitar os conflitos, porque isso é sinal de sabedoria (20,3), denunciar quem os provoca, condenar a intriga (18,6-8.21), em suma, o Poder pugna pela harmonia social e pela obediência às instituições.

Provérbios e Instruções não se limitam a projectar a sociedade ideal, propõem também o rei ideal. Como podemos observar em Prov.8,15-16, é pela sabedoria que reinam os reis e que os legisladores determinam a justiça. O rei deve ser piedoso e justo (16,12) e deve estar pronto a perdoar (16,15). Também nos Provérbios, encontramos uma referência ao lado positivo do discurso (16,13), louvando-se as palavras justas que agradam ao rei. O soberano deve afirmar-se perante a sociedade com justiça (20,8.28; 29,4.14); esta é mais agradável a Deus do que o culto sumptuoso que a realeza lhe presta (21,3.27; 28,9). Em Am.5,21 ss. encontramos a mesma ideia. O profeta condena a prática de um culto sem sentido, um culto que assenta sobre a injustiça e a infidelidade a Iavé. Recorda o culto que os Israelitas lhe prestavam no deserto como mais honesto e desinteressado (5,25). Esta é, aliás, uma temática recorrente na literatura profética.

Em Is.11,2, numa linguagem nitidamente influenciada pela literatura sapiencial¹⁰, o profeta imagina o rei ideal como um soberano sábio e temente a Deus:

«Sobre ele repousará o espírito do Senhor: espírito de sabedoria e entendimento, espírito de conselho e valentia, espírito de conhecimento e de respeito pelo Senhor».

⁸Cf. *BWL*, p.101. *BWL*=W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

⁹*Ibidem*.

¹⁰Cf. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p.245.

Idealiza um rei que julgará os pobres com justiça e equidade (Is.11,4). Verificamos o mesmo género de vocabulário no Sl.72. Exige-se do rei que proteja os humildes e governe com justiça.

Essencial para que o rei governe bem é ter bons conselheiros (Prov.24,6). A mesma ideia é desenvolvida no *Ensinamento para o rei Merikare*:

«Poderoso é o rei que tem conselheiros»¹¹.

Em contrapartida, o *Ensinamento do rei Amenemhat* traduz um sentimento de solidão no poder e de desconfiança total e permanente:

«Não confies no irmão, não conheças nenhum amigo,
Não faças íntimos, é escusado»¹².

A colaboração da Nobreza era, ainda assim, considerada fundamental no quadro de estabilidade social e política que o Poder almejava:

«Respeita os nobres, controla o povo»¹³.

(...)

«Afortunado o que é rico nos seus nobres»¹⁴.

(...)

«Não reduzas a propriedade dos nobres»¹⁵.

No *Ensinamento a um Príncipe*, texto provavelmente do período neo-assírio, encontramos a mesma ideia de bom entendimento com a Nobreza:

«Se não acautela os seus nobres, em breve perderá a sua vida»¹⁶.

O rei tinha consciência de que a Nobreza constituía o principal foco de oposição e de conspiração. Inerente a esta *teoria política*, estava pois um clima de boas relações com estes *grupos de pressão*. Esta concepção de poder que, de certa forma, as Instruções e Provérbios veiculam, confirma a ideia de que o rei procurava ser um factor de equilíbrio na sociedade.

¹¹Cf. *AEL*, vol.I, p.100.

¹²*Idem*, p.136.

¹³*Idem*, p.99.

¹⁴*Idem*, p.100.

¹⁵*Ibidem*.

¹⁶Cf. *BWL*, p.113.

O modelo de sociedade preconizado em muitos textos sapienciais reflecte os ensinamentos da geração anterior, a qual se encarrega de transmitir à geração seguinte esses mesmos preceitos. A sociedade deve temer a Deus; o temor a Deus é, simultaneamente, a origem e o destino da sabedoria. A literatura sapiencial, de um modo geral, propõe uma sociedade ordeira, quase conformista e visa normalizar e instituir padrões de conduta moral, social e política. O temor a Deus¹⁷ sanciona este conceito de estabilidade e de ordem que tem, naturalmente, origem em círculos ligados ao Poder.

A justiça - um ideal de ordem social

Uma das temáticas privilegiadas no âmbito da literatura sapiencial é a justiça e, em particular, a justiça social. É também uma das preocupações da realeza nas monarquias orientais, desde o Egipto à Mesopotâmia, embora, porventura, com maior relevo nas culturas semitas.

O *Código de Hammurabi*¹⁸, no respectivo prólogo, apresenta o rei da seguinte forma:

«Eu sou Hammurabi, o pastor, o eleito de Enlil; (eu sou) aquele que acumula opulência e prosperidade, o que perfaz todas as coisas para a cidade de Nipur, "junção do céu e da terra", o providenciador piedoso de Ekur».

Hammurabi é responsável pela prosperidade da população e, bem na linha da concepção semítica de realeza, é o pastor do seu povo. No epílogo do referido código é afirmado:

«as prescrições
da justiça
que Hammurabi,
rei valoroso
estabeleceu
(...)
Eu sou Hammurabi,
rei perfeito.

¹⁷Encontramos também esta ideia do temor à divindade nos *Conselhos de Sabedoria*, na literatura sapiencial assiro-babilónica, onde o verbo utilizado é *palahum* (temer).

¹⁸Cf. A. Finet, *Le Code de Hammurapi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, p.32.

Para as populações
que Enlil me deu
e de que Marduk me concedeu
o pastoreio,
não fui negligente.

(...)

.....

Na sabedoria
que Ea me destinou,
no mérito
que Marduk me deu,
eliminei
os inimigos do norte e do sul,
extingui os combates.
Fiz o país
andar bem».

É Hammurabi que estabelece a justiça no país e não negligencia a missão de que Marduk o incumbiu. Tal como Iavé concedeu a sabedoria a Salomão (1Rs.4,29), também Ea a ofereceu a Hammurabi e com ela o rei pacificou o país e fê-lo «andar bem».

O rei não é a origem da justiça mas é o responsável pela sua aplicação no país¹⁹. Os atributos de justiça faziam parte das titulaturas dos reis da Babilónia, ao contrário dos reis neo-assírios que, só tardiamente, incluíram essas referências nos títulos reais e, possivelmente, por influência babilónica²⁰. Não obstante, não se discute que, mesmo na Assíria, a autoridade judicial tenha repousado, em última instância, na figura do rei²¹. O rei era responsável, perante a divindade tutelar, pela aplicação e manutenção da justiça no país. É isso que podemos concluir do *Ensinamento a um Príncipe*²²:

¹⁹O rei era, em virtude da sua própria natureza, responsável pela prosperidade do país e pela paz. Era um factor de equilíbrio numa sociedade complexa, composta por grupos diferenciados (cf. K. Hidding, «The high god and the king as symbols of totality», AAVV, *The Sacral Kingship*, Leiden, E.J. Brill, 1959, p.54).

²⁰Cf. J.N. Postgate, «Royal exercise of justice under the assyrian empire», in John Brinkman (dir.), *Le Palais et la Royauté. Archéologie et Civilisation*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1974, p.417.

²¹*Idem*, p.419.

²²Lambert publica este documento (DT 1; tabuinhas 31,32), optando por datá-lo de entre 1000 e 700 a.C. e atribuindo-o a um dos reis da Babilónia, nesse período (cf. *BWL*, pp.111 ss.).

«Se um rei não acautela a justiça, o seu povo será lançado no caos e a sua terra será devastada.

Se não acautela a justiça do seu país, Ea, rei dos destinos, alterará o seu destino (...).».

A ausência de justiça no país é sinónimo de desordem e o rei, como representante da divindade tutelar, era responsável pela ordem terrena, sobretudo a de natureza social e política. O mandato real, que dependia da divindade suprema, podia ser retirado ao rei por Ea, senhor dos destinos. A guerra podia constituir o castigo divino que coroaria a injustiça do rei ou a sua negligência.

«Se habitantes de Nippur são levados à sua presença, a fim de serem julgados, e ele aceita um presente e incorrectamente os condena, Enlil, senhor dos países, trará um exército estrangeiro contra ele para trucidar o seu exército (...).».

A guerra tem uma função punitiva, vertente que detectamos igualmente no A.T., sobretudo num contexto profético. Nos finais da Monarquia, perante as insustentáveis injustiças sociais, já denunciadas sem cessar por profetas como Miqueias e Amós, em face de um quadro de infidelidade a Iavé, este serve-se de Assírios e de Babilónios como instrumentos da sua punição. A guerra é o mecanismo e a expressão da sua violência e do seu castigo (Jer.5,15-19), que podemos observar nesta construção ideológica.

O *Ensinamento a um Príncipe* reflecte uma justiça corrupta²³ que Enlil não podia permitir. Os deuses principais, ao invés de sancionarem a autoridade real, retiram-lhe a protecção, expondo o rei aos ataques dos seus inimigos.

«Marduk, senhor do céu e da terra, colocará os seus inimigos à sua frente e dará o seu património e a sua riqueza ao seu inimigo».

O rei perderá todos os seus bens, que Marduk dará aos inimigos. Em suma, ao ser vencido e expoliado pelos seus adversários, através da guerra, o rei revela a sua fragilidade, a sua vulnerabilidade, explicada pela inexistência do apoio divino. O rei está inoperante e indefeso, situação que resulta da prática da injustiça e/ou da cumplicidade com um sistema judicial subornável.

²³No texto, suborno=presente (*kat₅ -ra-a*).

No panteão assiro-babilónico, era Šamaš quem detinha os atributos de justiça. O *Hino a Šamaš*²⁴ descreve detalhadamente o perfil de justiça deste deus:

«Dás ao juiz sem escrúpulos experiência de cadeia.

Aquele que aceita um presente e deixa a justiça

falhar, tu fá-lo sofrer a sua punição.

Quanto àquele que recusa um presente mas toma o

partido do fraco,

Isso agrada a Šamaš e ele prolongará a sua vida.

Um juiz circunspecto que pronuncia veredictos

justos

Controla o palácio e vive entre os nobres».

Continuamos, à semelhança do que observámos no *Ensinamento a um Príncipe*, a assistir à denúncia da corrupção na justiça. A expressão que traduz tal comportamento é *ma-hir ta-'-ti*²⁵; já o juiz incorrupto é referido como *la ma-hir ta-'-ti*, «o que não aceita um presente». A retribuição de Šamaš por um comportamento justo consiste na longevidade e na prosperidade, vantagens que também encontramos nos Provérbios do A.T. Além destas apreensões quanto à transparência do sistema judicial, o hino exalta também Šamaš como o garante e o defensor da causa do desfavorecido, quando refere que aquele «toma o partido do fraco»:

«Perante ti prostram-se o fraco e o justo».

Šamaš era, por conseguinte, o último recurso e a garantia de que a justiça não seria negligenciada.

Nas Instruções egípcias, observamos as mesmas preocupações com a aplicação da justiça. Quer o *Ensinamento para o rei Merikare*, quer o de *Amenemhat* foram, provavelmente, redigidos num período em que a memória das perturbações sociais e políticas no Egito se encontrava ainda bem viva. No *Ensinamento para o rei Merikare*, verificamos que a divindade também fiscaliza a actividade judicial do rei, à semelhança do que acontece nas monarquias semíticas:

«Que possas justificar-te perante o deus,

Que um homem possa dizer [mesmo] na tua [ausência]

²⁴Cf. *BWL*, pp.126-38. Podemos encontrar, na introdução a este texto, uma boa síntese de Lambert sobre a crítica textual relativamente a este livro.

²⁵*Mahir* é o permansivo do verbo *mahârum* (receber/aceitar); *ta'(a)tu*=presente.

Que punes de acordo [com o crime]»²⁶.

De um modo geral, as monarquias da Alta Antiguidade apresentavam como paradigmas das suas preocupações com a justiça as várias classes de desprotegidos. No *Ensinamento de Amenemhat* podemos ler:

«Dei ao mendigo, criei o órfão,
Beneficiei tanto o pobre como o rico»²⁷.

Encontramos preocupações semelhantes no *Ensinamento para o rei Merikare*:

«Pratica a justiça, então perdurarás na terra;
Tranquiliza o choroso, não oprimas a viúva»²⁸.

No epílogo do *Código de Hammurabi*, detectamos igualmente estas preocupações com o estatuto e a situação do fraco, do órfão e da viúva:

«Para que o forte não oprima o fraco, para fazer
justiça ao órfão (e) à viúva»²⁹.

Nos Provérbios, as referências são escassas mas significativas. Em Prov.15,25, denota-se uma alusão à protecção da propriedade da viúva (**hn*m*l+a^**) e, paralelamente, em 23,10, verifica-se uma referência do mesmo tipo mas desta vez ao órfão (**<oty***). O Sl.94,6 parece ser ainda mais explícito:

«Matam as viúvas e os órfãos, assim como os estrangeiros que vivem na
nossa terra».

Para além do órfão e da viúva, o estrangeiro (**rG@**) é também apresentado como paradigma dos desfavorecidos. A completar este quadro, os Provérbios multiplicam-se em alusões à condição dos pobres. São vários os vocábulos que traduzem essa situação social. **/oyb+a#** refere-se ao pobre necessitado (14,31 e também Sl.69,33; 140,13). **ld^** define o pobre enquanto ser fraco (Prov.10,15; 14,31; 19,4.17; 21,13; 22,9, etc.). **rosj+m^** (pobreza, miséria) define o destino daquele que ama o prazer desmedido. **!yn]u*** traduz o pobre como homem oprimido (Prov.14,21; 30,14; 31,9). A multiplicidade e a diversidade do vocabulário utilizado para traduzir a condição do

²⁶Cf. *AEL*, vol.I, p.99.

²⁷*Idem*, p.136.

²⁸*Idem*, p.100.

²⁹Cf. A. Finet, *op. cit.*, p.136.

pobre confirmam que o tema está no centro das atenções da literatura sapiencial, bem ao lado do órfão, da viúva e do estrangeiro. O rei é o responsável pela sua protecção e deve responder por eles perante a divindade. Eles constituem o paradigma dos desprotegidos e a justiça real, sancionada pela divindade tutelar, não os deve esquecer. As referências à condição destes desprotegidos fazem parte de um discurso real típico e estereotipado. O discurso real e a literatura sapiencial articulam-se num esquema em que a divindade constitui a garantia institucional da protecção destas categorias sociais e o rei, responsável perante aquela, é o executor dessa justiça.

A literatura sapiencial é sobretudo sensível a um quadro especificamente humano, embora moldado pela religião. Tem da justiça uma visão paternalista. Não contesta radicalmente o Poder, não põe em causa a hierarquia social, não é partidária do fim das diferenças socio-económicas nem da eliminação dos poderosos. O que pretende é a harmonia entre ricos e pobres (Prov.22,2) e a estabilidade das relações sociais. Em suma, a leitura que os círculos sapienciais fazem da problemática social é uma leitura identificada com o Poder, assente numa fraseologia estereotipada que não propõe soluções de fundo para a resolução dos problemas que denuncia mas que procura a continuidade e a permanência da ordem, expurgada de abusos sobre os elementos sociais naturalmente desprotegidos.

Considerações finais

A literatura sapiencial de que nos ocupámos incide, particularmente, sobre a problemática social e política. Não obstante, as preocupações fundamentais que revela neste campo e a perspectiva com que analisa estas temáticas sugerem um peso considerável do Estado na reflexão e na produção literária. Seja como for, a literatura sapiencial revelou-se um terreno favorável à internacionalização de um discurso característico e de temáticas típicas. Na nossa opinião, este fenómeno é explicado pela intervenção de círculos de produção literária que manifestam diversas afinidades entre si, pela existência de um *sitz im leben* afim e também porque os destinatários, isto é, as audiências, eram similares.

Provérbios e Instruções foram objecto de um processo de redacção assaz complexo, sujeito a várias etapas. Este fenómeno, primeiro de fixação da tradição oral e, em alguns casos, de reescrita, sugere o grande interesse que estes textos revelavam do ponto de vista social e político. Comprovam também a sua actualidade e a sua quase

intemporalidade. Com efeito, a fixação por escrito destes textos não quebrou o seu dinamismo intrínseco nem o seu diálogo activo com a sociedade. As Instruções egípcias terão sido copiadas mais do que uma vez e, em cada momento, a leitura que a sociedade fez do texto dependeu das condições sociais, económicas e políticas coevas. Por conseguinte, o texto não se imobilizou porque continha um sentido do porvir e de história que tornava útil a sua leitura ou a sua audição pelas gerações vindouras.

Há uma consciência histórica inerente a este pensamento - um passado que se liga ao futuro. A memória social, tal como afirma Assmann³⁰, era essencial à estabilidade da sociedade. Provérbios e Instruções, tal como a literatura sapiencial em geral, põem a tónica no indivíduo e nas relações deste com a sociedade e com Deus. Assentando na ideia de uma retribuição individual³¹ (Prov.1,18 ss.; 1,28 ss., etc.), procura assim integrar o homem, num esforço de socialização.

³⁰Cf. Jan Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, s.l., Julliard, 1989, p.39.

³¹Cf. Jean Bottéro, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986, p.128.