

## **O REI E OS NÍVEIS DE REPRESENTAÇÃO DA DIVINDADE NA MESOPOTÂMIA E EM ISRAEL**

---

*Francisco Caramelo*

Um dos traços essenciais da ideologia real nas monarquias de Israel e da Mesopotâmia é a relação entre o rei e o deus criador. É essencialmente da complexidade dessa metáfora que depende, no plano ideológico, o poder real e a sua inteligibilidade em termos gerais. O rei é entendido como representação da divindade tutelar e demiúrgica.

Na ideologia real israelita, a metáfora encontra a sua plenitude no conceito de aliança, contrução fundamentalmente teológica, mas que estrutura um corpo de ideias sobre o poder, sobre a sua origem, sobre o seu exercício e sobre os seus limites. Paralelamente, encontramos nas monarquias mesopotâmicas uma concepção sobre o poder que nos sugere muitas similaridades com a visão vetero-testamentária. Em ambos os casos, o poder resulta da delegação divina e da sua representação no plano terreno.

Um dos exemplos paradigmáticos da metáfora bíblica é a descrição alegórica de 2 Sam.7, retomada no sl.89. Esta narra a promessa de uma dinastia a David. A promessa insere-se no quadro de uma aliança que compromete ambas as partes – Iavé e o rei. O rei torna-se o interlocutor privilegiado de Iavé, escolhido por ele para mediar a sua relação com Israel. Através deste processo de eleição/escolha, David é exaltado como figura eminente e perdendo a sua condição de homem comum, de simples pastor, é escolhido por Iavé para ser o rei de Israel. Eis as palavras de Iavé (v. 8): "Tirei-te de andares pelas

## *O Conceito de Representação*

pastagens, atrás dos rebanhos, para fazer de ti o chefe do meu povo, Israel."<sup>1</sup>. No sl.78,70-71, podemos encontrar esta mesma ideia: "Escolheu também o seu servo David, que era pastor de ovelhas; retirou-o de trás dos rebanhos, para ser pastor dos descendentes de Jacob, que são o seu povo e a sua herança." Em ambos os casos, assistimos à utilização do verbo *lāqah* (tirar ou retirar) para traduzir a acção divina e o consequente destino de David. O v.70 recorre ao verbo *bāḥar* (escolher) que vem reforçar esta ideia da escolha. David detém neste contexto um papel de certa passividade, na medida em que é Iavé que o escolhe e que o tira das pastagens, destinando-lhe uma missão. Deus tem toda a iniciativa neste processo.

Os salmos reais, bem como alguns outros, reflectem, mais ou menos explicitamente, esta ideia estruturante na concepção israelita de realeza. A legitimação do rei derivava da escolha de Iavé. David exerceria a realeza porque Iavé o preferira. Seria rei por vontade divina. Esta temática ocupa um lugar de destaque nas tradições narrativas ligadas a David. O sl.89 refere-se, em duas ocasiões, a este tema. No v. 4, diz-se a propósito da aliança com David: "Fiz um pacto com o meu escolhido, fiz uma promessa ao meu servo David". Mais adiante, no v.20, podemos ler: "Escolhi um jovem em vez de um herói; fiz subir ao trono um rapaz em vez de um soldado". O termo *bāḥûr*, utilizado para definir David<sup>2</sup>, pode significar o escolhido<sup>3</sup> ou o jovem<sup>4</sup>, o que não deixa de ser interessante, na medida em que nesta eleição podem estar implícitas as características de juventude e de vigor físico que deviam configurar o soberano oriental. Por outro lado, *bāḥûr* significa também o preferido, o amado. Não podemos deixar de pensar no episódio que descreve o encontro de Samuel com David (1 Sam.16,6-13). Este é o último a ser apresentado ao profeta mas não deixa de o impressionar pela sua magnífica presença. No sl.45,3 podemos também ler, a propósito do rei: "Tu és o mais formoso dos homens! Dos teus lábios brota encanto!".

Ao modelo de representação parecem essenciais características como o encanto físico, o vigor e a juventude. Estes atributos justificam, de certa forma, a representação e a consequente legitimidade do

---

<sup>1</sup> Utilizamos a tradução portuguesa: *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1993.

<sup>2</sup> O particípio do verbo *bāḥar*.

<sup>3</sup> Cf. Giorgio Castellino, *Libro dei Salmi*, Turim-Roma, Marietti, 1955, p.606. Traduz como eleito.

<sup>4</sup> Cf. a tradução proposta por Lipinski, *Le Poème Royal du Psaume LXXXIX 1-5.20-38*, Paris, Gabalda, 1967, p. 35.

rei. Se é certo que a escolha parece resultar da vontade exclusiva da divindade, certos atributos parecem justificar e explicar a eleição.

O tema da eleição tem uma função essencialmente ideológica, destinada a enquadrar e a explicar o processo político da sucessão, fosse esta pacífica ou violenta. Não obstante, este princípio sugere contradições com a regularidade e com a estabilidade da sucessão dinástica. Se ser primogénito do soberano anterior legitimava o direito à sucessão, qual era então a necessidade do princípio da eleição? Podemos suspeitar de que este tema tenha tido a sua origem em processos de ruptura política e de interrupção dinástica. Nesses momentos tornava-se fundamental explicar a usurpação e legitimar no plano ideológico o novo rei. Ora, na Mesopotâmia, as usurpações foram frequentes e muitas vezes não foi o primogénito a suceder ao pai, mas sim um outro filho. Por outro lado, mesmo quando a sucessão se verificava de forma estável e regular, o princípio da escolha divina, explorado na poesia laudatória (hinos e salmos reais), confirmava *de jure* uma realidade já consumada, como se cada novo soberano precisasse manifestar o seu estatuto de representação.

A literatura hínica assiro-babilónica é depositária de algumas referências de grande interesse. É o caso de uma oração de Assurnasir-apli I à deusa Ištar<sup>5</sup>:

"(...) Mas tu, Ištar, Dragão imponente dos deuses,  
Tu ergueste os olhos sobre mim e desejaste que eu fosse o senhor;  
Tiraste-me do meio das montanhas e chamaste-me para ser  
o pastor das gentes;  
Asseguraste-me um ceptro justo para a perenidade dos lugares  
habitados.  
Tu, Ištar, tornaste o meu nome ilustre (...)"

As afinidades são, como podemos verificar, evidentes. Primeiro, a atenção da divindade recai sobre o homem, sobre o simples pastor. Em seguida, a divindade escolhe-o, elege-o para um destino relevante, para uma missão. Finalmente, e em consequência, exalta o seu nome, torna-o ilustre.

Esta escolha/eleição resulta do amor da divindade pelo seu "favorito". Ainda na mesma oração, podemos encontrar a confirmação deste sentimento que une rei e divindade<sup>6</sup>:

---

<sup>5</sup> Tradução de Marie-Joseph Seux, *Hymnes et Prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, p. 499.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 498.

## *O Conceito de Representação*

"(...) Sou Assur-nasir-apli, teu dolente servidor,  
Respeitoso, que teme a divindade, circunspecto, que tu amas (...)".

Logo a seguir ainda podemos ler<sup>7</sup>: "que deseja o teu coração e que tu amas"<sup>8</sup>. O epíteto "favorito" ou "amado" ocorre com alguma frequência nos hinos assírios e babilónicos<sup>9</sup>. No *Código de Hamurabi* também encontramos o epíteto "favorito de Tutu"<sup>10</sup>, traduzido do acádico *na-ra-am Tu-tu*<sup>11</sup>.

O tema da escolha/eleição envolve futuramente uma relação muito especial entre o rei e a divindade. No entanto, esta relação constitui um edifício em permanente construção, na medida em que depende estreitamente da reciprocidade no entendimento entre ambas as partes. O favoritismo de que goza o soberano pode inesperadamente esgotar-se, em consequência das acções do rei, não condizentes com os desejos da divindade. A eleição pressupõe por conseguinte uma espécie de contrato firmado entre ambas as partes. No caso da ideologia real israelita, a aliança integra, num quadro mais amplo e estruturado, o tema da eleição. Iavé consuma com David, o seu eleito, uma aliança que obriga ambas as partes. A promessa decorre da eleição, no entanto, ela não é irreversível, na medida em que o rei, se transgredir os parâmetros da aliança, pode cair em desgraça, deixando de ser o favorito de Iavé.

No caso da ideologia real assiro-babilónica, nunca encontramos estruturada com a mesma profundidade a ideia de uma aliança. Podemos porventura afirmar que a ideia de uma aliança entre a divindade e o rei permitiu a sistematização de todos os conceitos ideológicos de um modo mais coerente que aquele que se observa na ideologia assiro-babilónica. No entanto, não deixa de haver a consciência de uma relação dialéctica e dinâmica, e portanto jamais consumada e

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Em acádico podemos ler: *bi-bil lib-biki ša tarammi* (cf. CAD B, p. 22). Trata-se do verbo *râmu(m)* (amar).

<sup>9</sup> Cf. Seux, *op.cit.*, *passim*.

<sup>10</sup> Cf. Finet, *Le Code de Hammurapi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, p. 37.

<sup>11</sup> Cf. Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1979, p. 6. Trata-se do adjetivo *narâmu(m)* que significa "favorito" e que se relaciona com o verbo *râmu(m)*. Encontramos este termo na onomástica acádica. É o caso de Naram-Sîn que podemos traduzir por "favorito de Sîn". Como sabemos, a onomástica real reflecte, em grande medida, a ideologia real, por conseguinte, são muito significativos estes nomes e estes epítetos.

definitiva, entre o rei e a divindade. A morfologia desta relação introduz condicionalismos na eleição do soberano, desmentindo o carácter de perpetuidade aparente. Efectivamente, a escolha a que a divindade procede e a exaltação do rei são reversíveis. A divindade, como parte activa na relação com o monarca, pode, a todo o momento, pôr em causa o favoritismo com que o cumula, deixando de nutrir por ele os sentimentos e a predilecção que lhe dedicava.

Estes sentimentos são ocasionalmente concretizados, definindo-se a relação entre a divindade e o rei como a de um pai para com o seu filho. Em 2 Sam.7,14, podemos ler a propósito: "Serei para ele como um pai e ele será para mim como um filho." O autor refere-se à descendência de David. Desde logo podemos compreender que o rei não é entendido como filho natural de Iavé, mas é tratado como um filho. Iavé adopta o rei como seu filho. Por conseguinte, a entronização constitui, simultaneamente, a adopção do soberano por parte de Iavé. De algum modo, a adopção complementa e intensifica a ideia de eleição de que temos vindo a falar, na medida em que a filiação aproxima ainda mais o rei de Iavé.

Nos salmos encontramos igualmente algumas alusões a esta relação pai-filho. É o caso do sl.2,7: "Tu és meu filho; desde hoje sou teu pai." A crença de que o rei era, na realidade, filho natural dos deuses parece ter vingado na cultura cananea<sup>12</sup>, talvez por influência egípcia. Em Israel não se verificam traços de uma realeza divina. Na Mesopotâmia, podem observar-se alguns casos mas que constituem excepções. Preferimos traduzir o verbo *yālad* por criar, mantendo assim o sentido de adopção<sup>13</sup>.

No sl.89,27, encontramos uma referência semelhante: "Tu és o meu pai; és o meu Deus, que me salva e protege." No v.28, apura-se esta ideia de filiação. O rei considera-se primogénito de Iavé, o que coloca novos problemas quanto à discussão em torno da filiação natural. Todavia, estamos em crer que a afirmação da primogenitura pretende tão-só reforçar o favoritismo, a exclusividade e sobretudo a legitimidade do rei. Por outro lado, do ponto de vista jurídico, pretende reafirmar os direitos do soberano, como primogénito, à herança de seu pai, isto é, ao primado sobre Israel e ao domínio universal. No

---

<sup>12</sup> Cf. Mitchell Dahood, *Psalms I 1-50*, New York, Doubleday & Company, 1966, pp. 11-12.

<sup>13</sup> A *Bible de Jérusalem* admite a ambiguidade: "Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré".

## O Conceito de Representação

sl.2,8 esta ideia aparece expressa de forma bem evidente: "Pede-me, que eu te darei a posse de todas as nações e a terra inteira em propriedade".

Ishida avança com uma interpretação alternativa para esta fraseologia típica da ideologia real. O autor faz uma leitura dos termos pai e filho à luz das relações de vassalagem que caracterizavam os tratados e as relações entre os estados orientais<sup>14</sup>. Parece-nos, todavia, que a dimensão e o significado simbólico-ideológico da relação de paternidade/filiação que caracteriza divindade e rei não se esgota aí. A própria amplitude semântica dos dois termos é vasta, podendo caracterizar não apenas a relação natural entre pai e filho, como também a relação do mestre com o seu discípulo. Por conseguinte, a aplicação deste binómio à caracterização da relação entre Iavé e o rei deve implicar uma leitura mais abrangente.

Observemos agora os paralelismos assiro-babilónicos. Numa oração de Assurbanípal a Ninlil<sup>15</sup> podemos ler:

"Eu, teu servidor, Assurbanípal, que as tuas mãos criaram,  
Que criaste sem pai nem mãe"<sup>16</sup>.

Noutros casos, o rei queixa-se de que foi abandonado por os seus progenitores, valorizando-se assim a paternidade divina e confirmando-se a prioridade da ideia da adopção sobre a da filiação natural: *a-bi u bântî tzibuinnima*<sup>17</sup>. Curiosamente, encontramos a mesma ideia e praticamente a mesma fraseologia no sl.27,10: "Ainda que o meu pai e a minha mãe me abandonem, o Senhor tomará conta de mim"<sup>18</sup>. Trata-se efectivamente da mesma ideia de abandono por parte dos progenitores e da adopção subsequente pela divindade. Sugerem-se duas atitudes opostas. Os pais naturais abandonam o filho, deixando-o indefeso. Pelo contrário, Iavé acolhe-o e protege-o. Curiosamente, os dois verbos apresentam uma sonoridade muito semelhante (*āzab*=

---

<sup>14</sup> Cf. Tomoo Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977, p. 108.

<sup>15</sup> Trata-se da oração n.º1 de Assurbanípal (cf. Seux, *op.cit.*, p. 503).

<sup>16</sup> *ul idi AD u um-me amêli*: não conheci pai nem mãe (cf. CAD A,1, p. 68).

<sup>17</sup> "Pai e mãe, abandonaram-me" (cf. *ibidem* e também Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1975, 70:11).

<sup>18</sup> É possível que alguns salmos, ainda que não classificados como salmos reais, retenham residualmente esta temática da relação especial entre o rei e Deus, posteriormente adaptada ao indivíduo crente e piedoso.

abandonar e 'āsap = tomar sob protecção), o que permite pensar que o poeta jogou não apenas com os significados antagónicos, como também com a consonância dos referidos termos.

A ideia da paternidade divina está também presente na oração de Nabucodonosor II a Marduk: "Marduk, Enlil dos deuses, deus que me criou"<sup>19</sup>. É também o caso de uma outra oração do mesmo soberano a Marduk: "Foste tu que me criaste, a mim, o príncipe que tu acolhes, a criatura das tuas mãos, confiaste-me a realeza sobre todos os povos"<sup>20</sup>. O verbo acádico que encontramos aqui a traduzir "criar" é o mesmo que podemos observar no Epílogo do *Código de Hamurabi*<sup>21</sup>: (col.XXVII) 41) *Šîn (ZUEN) be-el sa-me-e* 42) *ilum (DINGIR) ba-ni-i*.<sup>22</sup>

Em conclusão, a relação de paternidade que no contexto da ideologia real caracteriza a ligação entre rei e divindade reforça a legitimidade do soberano e intensifica o tema da eleição, colocando o rei num plano não apenas de dependência mas sobretudo de respeito filial pela divindade. O soberano, como filho dilecto da divindade, pode esperar dela o auxílio nos momentos de crise, pode usufruir da estabilidade e da durabilidade da sua herança que consiste afinal na realeza e no domínio sobre o país. A adopção garante ao soberano os direitos legais sobre a sua herança, legitimando-se assim o seu poder e o dos seus sucessores.

Não obstante, o rei também podia esperar da divindade a apreciação das suas acções e do seu reinado, podendo ser punido se os seus actos não fossem de encontro aos desejos divinos. Esta ideia, que implica o julgamento da actividade do rei, de alguma maneira prende-se com um outro aspecto. A divindade mantém com o rei uma relação educativa e tem para o soberano uma função pedagógica, procurando orientar o seu comportamento. É em função desta orientação que a divindade procede à avaliação da actuação do rei, cumulando-o de favores ou punindo-o, conforme as circunstâncias. Analisemos alguns exemplos que podemos verificar nos salmos. O sl.18,35 refere-se à função educativa de Iavé num contexto de guerra: "Ele exercita-me

---

<sup>19</sup> Trata-se da oração nº3 a Marduk (cf. Seux, *op.cit.*, p. 508).

<sup>20</sup> Oração nº5. Cf. *idem*, p. 509.

<sup>21</sup> "Šîn, o senhor dos céus, o deus que me criou".

<sup>22</sup> Cf. Borger, *op.cit.*, p. 48. O verbo *bânû(m)*, que aqui encontramos traduzido por "criar", pode apresentar outros significados como "construir", "edificar".

## *O Conceito de Representação*

para a batalha e põe nas minhas mãos um arco de bronze"<sup>23</sup>. No sl.144,1, encontramos a mesma ideia, integrada num contexto semelhante, bem como o recurso ao mesmo verbo (*lāmaḏ*). No entanto, o contexto mais significativo para a utilização desta temática é o que se refere ao cumprimento da aliança e ao respeito pelos ensinamentos de Iavé. Se o rei negligenciasse os compromissos assumidos no quadro da aliança com Iavé ou desrespeitasse a lei, isto é, os seus ensinamentos e as suas prescrições, era avaliado em função do seu comportamento e punido como o pai punia o seu filho ou o mestre castigava o seu discípulo. O sl.89,31-33 é muito claro a este respeito:

"Mas se os seus descendentes abandonarem a minha lei,  
se não andarem segundo as minhas ordens,  
se violarem os meus preceitos  
e não cumprirem os meus mandamentos,  
então, hei-de castigá-los severamente pelos seus pecados,  
e fazê-los sofrer pelos seus erros."

O rei era como um discípulo para Iavé. Devia ouvi-lo e guardar os seus ensinamentos (sl.132,12). O castigo destinava-se a corrigir o comportamento futuro do rei, a orientar os seus caminhos. Por conseguinte, a punição revelava, como afirmámos já, uma função pedagógica e *redentora* do rei iníquo. O pai e/ou o mestre quando puniam o filho e/ou o discípulo era para os colocarem no bom caminho. A punição não significava, finalmente, uma condenação, mas sim a correcção pois, assim como o pai amava o seu filho e sabia que tinha que o repreender e indicar-lhe o caminho, também o mestre admoestava o discípulo para lhe ensinar a via correcta. Iavé instruía o rei desde a sua juventude ("Instruíste-me, ó Deus, desde a minha juventude", sl.71,17)<sup>24</sup> e instigava-o a deixar-se corrigir: "E agora, prestem atenção<sup>25</sup>, ó reis; aprendam a lição, governantes do mundo!" (sl.2,10).

No contexto da literatura assiro-babilónica não são tão frequentes

---

<sup>23</sup> O verbo *lāmaḏ*, traduzido aqui por "exercitar", tem como significados mais correntes "instruir" ou "ensinar".

<sup>24</sup> Apesar de não ser um dos salmos geralmente classificados como salmos reais, Eaton considera que trata de um salmo com conteúdo monárquico (cf. Eaton, John, *Kingship and the Psalms*, Sheffield, JSOT Press, 1986, p. 54).

<sup>25</sup> O verbo *s'ākā* pode também significar "ser prudente", o que ajuda a compreender a orientação educativa de Iavé. A prudência era considerada, nos círculos sapienciais ligados à corte, uma qualidade que o soberano deveria cultivar.

referências deste género. Podemos, no entanto, apontar como exemplo uma oração a Ea, pelo rei Sargão II, em que podemos ler<sup>26</sup>:

"Confere-lhe como destino um vasto entendimento, uma larga inteligência,  
Assegura-lhe sucesso na sua actividade, que ele obtenha o que deseja!"

Não podemos deixar de pensar em 1Rs.3,9-12, onde Salomão, em vez de reclamar as bênçãos que os soberanos orientais tradicionalmente pediam à divindade – longevidade, prosperidade e vitória na guerra – solicita um coração sábio e inteligente.

Esta oração a Ea contempla a temática fundamental que nos ocupa. Efectivamente, o poeta roga para o monarca um "vasto entendimento" e uma "larga inteligência" e só a divindade podia conceder estes atributos ao rei. No contexto da literatura sapiencial, a sabedoria constituía uma qualidade essencial ao bom rei. Era a sabedoria que conferia ao soberano a consciência dos limites da sua actuação e configurava o respeito que aquele deveria ter pela divindade.

O elogio da sabedoria real como característica necessária ao rei ideal ocorre em diversas ocasiões no *Código de Hamurabi*. Logo no Prólogo, podemos ler acerca de Hamurabi<sup>27</sup>: (col.III) 16) *i-lu šār-rí* 17) *mu-de igigallim* (IGI.GÁL-im)<sup>28</sup>. A sabedoria de Hamurabi tem uma importância extraordinária no perfil do rei. A articulação que o autor faz das duas partes da frase não ocorre por acaso. Hamurabi é "deus dos reis"<sup>29</sup>, o que faz dele o mais poderoso dos monarcas mas, por outro lado, a expressão pode pretender identificá-lo directamente com a divindade, atribuindo-lhe, ainda que de maneira ambígua, qua-

---

<sup>26</sup> Cf. Seux, *op.cit.*, p. 528.

<sup>27</sup> Finet propõe: "Deus dos reis, (eu sou) aquele que conhece a sabedoria" (cf. Finet, *op.cit.*, p. 37).

<sup>28</sup> Cf. Borger, *op.cit.*, p. 6.

<sup>29</sup> De acordo com Finet, a expressão "deus dos reis" refere-se a Hamurabi e não à Ezida (Casa da Verdade, nome do templo do deus Nabu em Borsipa), o que nos obrigaria a ler "Ezida [residência] do deus dos reis". Na verdade, ainda de acordo com Finet, esta expressão recorda uma inscrição em sumério em que Hamurabi se intitula "deus [do seu] pa[ís]" (cf. Finet, *op.cit.*, p. 37). Efectivamente, podemos ler nesse texto: "Hammu-rapi, deus [do seu] pa[ís], que An revestiu de esplendor real" (cf. Sollberger, E. e Kupper, Jean-Robert, *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, p. 218 [IV C61]). A expressão *i-lu šār-rí* poderá traduzir uma espécie de superlativo, fazendo de Hamurabi o "maior dos reis" ou o "rei dos reis".

lidades divinas. Uma dessas qualidades divinas é precisamente a sabedoria<sup>30</sup> e Hamurabi apresenta-se como aquele que conhece a sabedoria.

A sabedoria, que implícita ou explicitamente tem uma origem divina, confere ao rei não apenas a capacidade de julgar mas fundamentalmente a consciência de que deve respeitar a divindade. No Antigo Testamento, a expressão "temor a Deus", traduzindo uma atitude reverencial, é muito comum na literatura sapiencial, embora também ocorra com frequência noutros contextos. O temor a Deus era entendido como expressão da sabedoria do homem em geral e do rei em particular, traduzindo a atitude paradigmática para com Iavé. Temer a Deus significava uma virtude que distinguia o bom homem do ímpio e o rei ideal do rei iníquo. Assim, Iavé desafia os reis a serem prudentes e a deixarem-se corrigir (sl.2,10). Por conseguinte, o temor a Deus significava o caminho recto e também a garantia de que o rei veria a sua justiça e a sua atitude exemplar retribuídas e compensadas. Como é que o rei podia provar o seu temor a Iavé? Fazia-o, cumprindo a vontade de Iavé, isto é, respeitando os compromissos assumidos no quadro da aliança. Se o fizesse, Iavé manteria a promessa feita a David e a realza perduraria.

Nas orações assiro-babilónicas, encontramos expressões similares: "que teme a tua divindade"<sup>31</sup>, "A mim Assurbanípal, que temo a tua grande divindade"<sup>32</sup>, "Quanto a mim, Nabónides, rei da Babilónia, que temo vossa grande divindade"<sup>33</sup>. Temer a divindade significava acatar a ordem social e política: "Estabelece o temor a Sîn, o Senhor dos deuses nos céus, no coração das suas gentes para que não cometam faltas; que as suas bases sejam estáveis. Quanto a mim, Nabónides, rei da Babilónia, que temo a vossa grande divindade, que eu goze infinitamente de vida!"<sup>34</sup>. O temor à divindade condicionava a estabilidade e a durabilidade do reinado e da dinastia; o rei respeitava a divindade, esperando que ela o cumulasse de favores e lhe assegu-

---

<sup>30</sup> Encontramos no Prólogo a expressão "a muito sábia Mama" (cf. Finet, *op.cit.*, p. 38). Mama é um dos nomes atribuídos a Nintu. Em acádico podemos ler: (col.III) 28) *e-ri-iš-tum* 29) *dMa-ma* (cf. Borger, *op.cit.*, p. 6). *E-ri-iš-tum* é a forma feminina de *eršu* (=sábio). Portanto, a sabedoria é um dos atributos da divindade.

<sup>31</sup> Cf. Seux, *op.cit.*, p. 498.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 504.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 523.

<sup>34</sup> Oração nº2 de Nabónides a Anunitu (*Idem*, p. 524).

rasse o poder. No entanto, era a divindade que incutia o temor no rei, daí que o soberano o reivindicasse como dádiva divina nas suas orações para si e para os seus sucessores: "Quanto a mim, Nabónides, rei da Babilónia, salva-me de qualquer falta a respeito de tua grande divindade e presenteia-me com uma vida de longos dias. E quanto a Baltazar, filho primogénito saído de mim, estabelece no seu coração o temor de tua grande divindade, para que ele não cometa faltas; que ele goze infinitamente de vida!"<sup>35</sup>. O temor à divindade era assim fundamental para a sobrevivência e para o sucesso do rei<sup>36</sup>, embora não dependesse do livre arbítrio do soberano. A consciência do temor à divindade era-lhe suscitada pela própria divindade: "suscita no meu coração o temor da tua divindade"<sup>37</sup>. Era o coração, sede do entendimento humano, que albergava o temor à divindade, tal como albergava a inteligência, a prudência e a sabedoria que Salomão reclama de Iavé.

Entre o rei e a divindade, sejam os deuses assiro-babilónicos, seja Iavé, estabelece-se uma verdadeira relação dialéctica de invocação e de resposta. O rei pede à divindade que o oiça e o atenda na hora de aflição. Esta aceita ou não esse pedido do soberano, em função do seu comportamento anterior.

Como verificámos, a relação entre a divindade e o rei era entendida em vários planos que, em qualquer dos casos, implicavam a preferência e a eleição do rei. Por conseguinte, estes diversos níveis explicativos da complexa relação entre o rei e a divindade, não se opõem mas, pelo contrário, sobrepõem-se e interagem. Este corpo de ideias que analisámos constitui um intrincado e complexo edifício ideológico, cujos elementos se imbricam harmoniosamente, contribuindo para a coerência e lógica finais da estrutura.

O rei é a representação da divindade e é dessa condição que deriva a legitimidade última do poder. Este poder tem uma origem divina, na medida em que é delegado pelo deus no soberano que o representa, seu lugar-tenente e responsável pela difusão da sua ordem. Ameaçar o poder do rei significava transgredir a ordem divina pela qual o sobe-

---

<sup>35</sup> Oração nº1 de Nabónides a Sîn (*Idem*, p. 521).

<sup>36</sup> A realeza tinha a sua origem no temor à divindade. Neste hino acróstico, Marduk concede os símbolos da realeza ao que manifesta esse respeito: "[Que concede o ceptro] e o trono real ao rei que [o] teme" (*Idem*, p. 127). Em acádico, podemos ler: *pa-li[h-(h)i-šu*. Trata-se do permansivo na 3ª pessoa masc. pl. do verbo *palâhum* (temer), seguido do pronome *su* que se refere ao deus Marduk.

<sup>37</sup> Oração nº5 de Nabucodonosor II a Marduk (*Idem*, p. 509).

## *O Conceito de Representação*

rano era responsável. O rei era a imagem terrena do deus e a representação justificava-se na medida em que era o soberano quem mais próximo se encontrava da divindade e quem mais se assemelhava a ela.

A representação da divindade, exercida pelo soberano, fundamentava-se no princípio teológico e ideológico de que havia uma relação simétrica entre o mundo terreno e o mundo divino. A divindade suprema impunha e conservava a ordem no mundo divino e delegava no rei a missão de o fazer também no plano terreno.

A representação realizava-se através da escolha divina. O deus descobria no rei, quando este era ainda um simples pastor, um potencial luminoso e definia para ele um destino. O tema bíblico da aliança e as narrativas acerca de David vão mais longe no aprofundamento desta temática. O entendimento entre a divindade e o soberano assume no Antigo Testamento a forma de uma aliança. A promessa anima o rei de uma forma permante e garante-lhe a protecção divina para a realização da missão de que Iavé o incumbe.

Na ideologia real de Israel e da Mesopotâmia, cada novo soberano era no presente a realização plena da representação divina, pois era ele que interpretava os desígnios do deus e executava a sua vontade. Na literatura profética vetero-testamentária, desenvolve-se a crítica pós-exílica desta ideologia, perspectivando-se a monarquia como a instituição responsável pelo drama da destruição do Templo em 587 a.C., pensamento que favorece a afirmação messiânica e escatológica de uma representação plena.