

O DIREITO E A JUSTIÇA NO ANTIGO ORIENTE MÉDIO

L. I. J. Stadelmann, S. J. _____

São Leopoldo

A comparative study of law and justice of the ancient Near Eastern civilizations provides us with valuable insights into their social and political structure. Rules regarding the relations between members of the social unit may originally have been imposed by the arbitrary will of the strongest member of the community, or they may represent mutual concessions whereby the individual will submit himself to the regime tending to the common good. With the changed conditions of society, the laws had to be brought into harmony with them and the jurisdiction of the village council or of the chief of the clan was replaced by the administration of the law by the central government. Revisions of the law, modifying the ancient precedents were promulgated by some famous personality whose indisputed authority was to ensure general obedience. Since the dominating and unifying feature of the social structure of the state was religion, the very foundation of law and justice was claimed to be based on divine authority. Yet the actual laws are but an approximation to the divine; later legislators modified them or added new ones to the official law codes, claiming that they did so in the light of the inspiration of god. Hence the revision would be based upon the divine justice no less than had the original. Among the ancient legal systems the Mosaic law is unique in making religion the basis of law and thereby establishing a moral code whose clauses could not be revised: the Word of the Lord was to endure for ever.

INTRODUÇÃO

Se por um lado o desenvolvimento tecnológico é um fator importante no progresso de uma sociedade civilizada, por outro lado, os princípios da ordem social e as coordenadas da justiça são

igualmente fatores decisivos na evolução de um povo, porque em parte resultam desse desenvolvimento e em parte são responsáveis por ele. O próprio conceito de progresso de um povo dá a entender uma mudança no estilo de vida dos homens: o que não passava de mera aglomeração de clãs ou famílias, que viviam em certa auto-suficiência e independência moral e social, coalesce numa sociedade organizada, onde cada cidadão tem sua ocupação especializada e sua função como membro de uma comunidade. Ele se beneficia da cooperação dos concidadãos e está ligado a eles por meio de uma lei comum. A relação dialética entre os dois polos — individualidade de cidadão e vinculação à comunidade — é coordenada pelo direito que determina a estrutura da comunidade e forma o arcabouço em torno ao qual podem dispor-se os demais elementos integrantes de uma sociedade estruturada. Neste sentido, ordem social e ordem jurídica são duas expressões que usamos para designar a mesma coisa. Enquanto o direito constitui a ordem da comunidade, compete à justiça salvaguardar e restabelecer essa ordem, na medida em que as circunstâncias existentes não formem uma ordenação verdadeira e acertada daquela, ou seja, uma ordenação que garanta a realização do bem comum.

Um estudo sobre a ordem social e as coordenadas da justiça, vigentes entre os povos da antigüidade, baseia-se, necessariamente, nos documentos escritos transmitidos à posteridade. Alguns desses povos legaram-nos códigos de leis e normas obrigatórias que disciplinam as relações dos homens em sociedade. Além dos documentos jurídicos, há o acervo de escritos provindos dos arquivos de cidades, que por vários milênios jazem em ruína e apenas nos últimos dois séculos foram descobertos pelos arqueólogos. Da análise e avaliação das fontes históricas, constituídas dos anais dos reis, documentos de transações comerciais, escritos de ordem administrativa, correspondência diplomática, tratados de aliança política, textos literários, narrações profanas e religiosas e composições poéticas, resultam vários aspectos ilustrativos da estrutura social do respectivo povo da antigüidade. Entretanto, devido ao caráter fragmentário e até ausência de escritos, necessários à elaboração de um retrato da ordem social de um povo, é inevitável que alguns povos antigos não figurem neste estudo, como por exemplo os elamitas, os eblaitas, os habitantes de Ugarit, os lídios, só para citar alguns. Além disso, qualquer tentativa de interpretação das estruturas sociais desses povos está sujeita ao perigo de ser parcial, sem que seja, por isso, necessariamente, unilateral, porque obedece ao critério da seleção e, por conseguinte, também da discriminação dos vários dados que as fontes históricas nos fornecem.

Entre os vários povos do antigo Oriente Médio que codificaram suas leis, das quais foi preservado material suficiente para avaliar a ordem jurídica desses povos, figuram os sumérios, babilônios, assírios, hititas e israelitas. Uma exceção entre os povos civilizados do antigo Oriente Médio é o Egito, do qual não existe um código de leis, embora escritores gregos nos assegurassem que os egípcios codificaram suas leis (1). O termo "código" pode levar a um mal-entendido, pois esses "códigos" não o são no sentido atual do termo. Não são uma codificação das leis do país, mas redações parciais baseadas em costumes antigos ou precedentes. O legislador não procura reproduzir um *corpus iuris*; ele meramente publica uma lista de emendas daquelas cláusulas, que constam em compilações mais antigas, cuja alteração ou adição se torna necessária devido à mudança de circunstâncias daquela época. Por outro lado, cláusulas que não precisam ser mudadas não constam em sua lista, embora continuassem em vigor. Além disso, esses "códigos" são casuísticos e não teóricos. Hammurabi, por exemplo, não procura fundamentar as leis por meio de princípios legais. Seu objetivo é de dar instruções ao juiz como norma a ser adotada nos respectivos casos.

I. A ORDEM SOCIAL DO EGITO

Na interpretação dos textos dos povos antigos defrontamos com o problema da compreensão do pensamento e da linguagem. Enquanto a linguagem do homem primitivo é perfeitamente adequada para exprimir o campo espacial, ela não é capaz de descrever o genérico, o temporal, o subjetivo e o divino. Mas estas limitações diminuem na medida em que as formas lingüísticas fornecem expressões adequadas para veicular as idéias que produzem o desenvolvimento do pensamento e da linguagem.

Em alguns documentos dos antigos egípcios observa-se o fenômeno de influência da mentalidade mítica na tentativa de exprimir sua concepção da ordem social. Essa mentalidade não é capaz de abstrair inteiramente da ordem visível para remontar à ordem invisível. Assim, por exemplo, como o egípcio pode observar uma regularidade na alternância dos dias e das noites, das diferentes estações do ano e do ciclo da enchente fluvial do Nilo, fenômenos esses dependentes do movimento do sol, da mesma

(1) *Diodorus Siculus*, I, 94.75. A obra deste autor não é uniforme quanto ao valor histórico, dependendo das fontes em que ele se baseia. Há inclusive uma confusão de dados resultante de diferentes tradições e cronologias. Mas sua compilação é valiosa na medida em que cita autoridades fidedignas.

forma, conclui, deveria haver uma ordem na vida humana e principalmente na sociedade. Além disso, a ordem social deveria estar em harmonia com aquela da natureza, à maneira duma coordenação de forças naturais e sociais. O próprio termo específico usado para exprimir a ordem do universo, *Ma'at*, tinha inicialmente o significado físico de "regularidade, ordem" (2). A partir deste significado desenvolveu-se o sentido metafórico de "justiça, verdade", e, posteriormente na época do Médio Império, acentuou-se o sentido de "justiça social" (3).

Uma outra linha de pensamento sobre a origem e a fundamentação da ordem social encontra-se num documento chamado "Teologia de Mênfis", que trata da criação do mundo por Pta. O autor deste relato cosmogônico remonta das forças da natureza e da ordem social à ordem absoluta, aplicando assim em seu método reflexivo o princípio de causalidade. Este documento é significativo também pelo fato de tratar a criação do mundo em sentido intelectual. O processo criativo é concebido em termos de formulação de idéias, na mente de Pta, e de assentimento por parte da vontade que, a seguir, é ratificado pela palavra. Esta concepção da cosmogonia é muito semelhante à doutrina do Logos, elaborada no Novo Testamento. O princípio da ordem divina constitui, portanto, a suprema inteligibilidade das forças existentes no mundo (4).

De maneira análogo à autoridade suprema de Pta atribuem-se à autoridade oficial do faraó soberania legisladora, poder político, domínio social e autoridade religiosa. O faraó participava de todos os possíveis aspectos da divindade. Não era uma divindade menos categorizada como tantos outros deuses do panteão egípcio, nem era um representante dos deuses na terra, como por exemplo, na Mesopotâmia. Como ser divino ele possuía, em grau eminente, todos os três atributos supremos que são constitutivos da autoridade oficial: intelecção (*Sia*), pronunciamento autoritativo (*Hu*) e verdade (*Ma'at*). Devido a esse poder o faraó estava capacitado de governar o país do Egito com julgamento infalível e autoridade inquestionável. Não havia, portanto, limitação alguma para exercer o governo sobre

(2) Devido à associação de *Ma'at* ao culto solar, este termo representa o "curso do sol" nas cerimônias do ofício divino. Cf. J. Vandier, *La religion égyptienne*. 2ª ed., PUC, Paris 1949, 198.

(3) O dever de promover a justiça social era um dos temas em que muito se insistia na literatura do Médio Império. Veja-se o poema didático do "Agricultor eloquente", que trata dos apelos de um homem pobre dirigidos ao juiz, lembrando-lhe o dever do cargo de administrar justiça imparcialmente. Cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*,¹ (ANET), 2ª ed., Princeton University Press, Princeton, N. J. 1955, 407-410.

(4) O texto da "Teologia de Mênfis", em sua forma atual, data de 700 a.C.; mas a evidência lingüística, filológica e geopolítica faz supor que este documento se baseia num texto original, que é mais de dois milênios anterior ao atual; cf. ANET, 4-6.

os homens. Ele era pessoalmente responsável, devido às suas qualidades divinas, pelas enchentes do Nilo, e não apenas capaz de predizê-las. Atribuía-se também a ele a causa de ocorrerem enchentes insuficientes ou excessivas. Quando o faraó ficava velho e tinha ocupado o trono por muitos anos, celebrava-se uma festa especial em sua honra, uma espécie de jubileu de trinta anos, para renovar suas forças (5). Tudo se fazia, pois, para conservar essa força divina atuando em favor dos egípcios.

O governo absolutista do Egito era, portanto, uma espécie de teocracia, da qual não havia similar na antigüidade, porque em outros países a autoridade do rei, emanada dos deuses, era exercida por seus representantes na terra. No Egito, porém, a própria pessoa do faraó e sua autoridade era divina desde o momento de sua entronização como rei do país. Era inconcebível em qualquer período da história do Egito, de tirar-lhe o poder para reparti-lo entre o povo. Os egípcios nem sequer recebiam que o faraó houvesse de usar o poder de maneira arbitrária, seguindo suas próprias inclinações e seus desejos, porque um deus não atua desta maneira. Por isso, eles tinham um sentimento de segurança a respeito do rei, enquanto que nós haveríamos de nos sentir inseguros perante um rei "divino". Ao tomar uma decisão, o faraó agia não por razões morais ou pelo motivo de utilidade de tal ação, mas em virtude do que sabia ser a ordem verdadeira, porque assim era "harmonioso". Por ser um deus, ele sabia também o que era justo, não havendo necessidade de que ele se convencesse da evidência de um fato, nem de que investigasse para descobrir a verdade. Por outro lado, existe um documento singular na literatura do Egito que nos informa sobre o que o faraó pensava de sua "divindade" e "infallibilidade" (6).

O dogma da divindade do faraó explica o fato de não existir um código de leis no Egito. Já que ele residia no país e articulava sua vontade divina, o faraó não poderia tolerar uma situação onde uma lei codificada e impessoal competisse com ele (7). Havia sim um sistema de leis que era utilizado no Egito, mas tratava-se da lei consuetudinária que obrigava em virtude da palavra do rei divino. Assim, por exemplo, existe um decreto da 19ª dinastia sobre as atividades de funcionários civis que regulamentava a situação e as atribuições deles perante os funcionários e a propriedade do templo

(5) Cf. Vandier, *op. cit.*, 200-202. J. H. Breasted, *Geschichte Aegyptens*, Phaidon Verlag, Zurich 1936, 37.

(6) "Instruções para o rei Meri-ka-Re", em *ANET*, 414-418.

(7) Cf. J. A. Wilson, "Egyptian Culture and Religion", em *The Bible and the Ancient Near East*, Essays in honor of William Foxwell Albright, ed. por G. Ernest Wright, Doubleday, Garden City, N. Y. 1961, 306.

(8). Há também uma indicação sobre a coleção de leis numa representação pictográfica gravada no túmulo do vizir Rec-mi-Re. A cena retrata o procedimento na corte de justiça presidida pelo vizir Rec-mi-Re, a cujos pés estão quarenta rolos de pergaminho (9).

O faraó encarnava, pois, a autoridade suprema no Egito, de modo a ser o monarca mais absolutista de todos os povos civilizados na história da humanidade. Já que ele era a única pessoa que possuía a natureza de Ma'at, só o faraó sabia, de um modo perfeito, o que constitui a ordem, o direito e a justiça. Sua palavra era lei contra a qual não havia recurso a uma autoridade superior. Nem mesmo as decisões de outros faraós podiam ser citadas oficialmente, à semelhança de precedente para casos iguais, já que não consta referência alguma a tais decisões faraônicas.

A práxis da justiça no Egito nos diversos períodos de sua história

No período do Antigo Império (c. 2700 - 2300 a.C.), no contexto de autoridade inquestionável do faraó, o homem do Egito procurava melhorar seu nível de vida dentro de condições muito favoráveis. Nos documentos deste período não se manifestam angústias e dúvidas acerca da realização de suas esperanças. Tudo respira um ar de conquista no plano social e econômico. Nas instruções escritas pelo vizir Pta-hotep a seu filho, para ensinar-lhe o segredo do sucesso na vida, acentua-se o esforço para progredir no aperfeiçoamento pessoal e a necessidade de se ater a normas estabelecidas. Em suas próprias palavras:

Ma'at é soberana e sua utilidade é duradoura; ela não foi deturpada desde que foi criada; mas castigo aguarda àquele que transgredir sua lei. (10)

No Primeiro Período Intermédio (c. 2200 - 2040 a.C.) aconteceu uma reviravolta geral no governo, sem haver, no entanto, tentativas de revolução. A perda dos valores sociais era atribuída à ausência da autoridade do rei no cenário político do país. Um

(8) *Ibidem*.

(9) Esta representação pictográfica não passa de uma alusão a um código da lei. Além disso, pelo fato de esta cena ser retratada no túmulo de um vizir, seu significado é apenas autobiográfico e não tem valor de documento oficial. Cf. Erman-Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Mohr, Tübinga 1923, 157-158.

(10) "Instrução do Vizir Pta-hotep", em *ANET*, 412-414, nº 85. Estas instruções poderiam ser interpretadas como conselhos práticos para a promoção pessoal. Mas sua aplicação é mais ampla, pois encerram um ensinamento sobre a ordem estabelecida, ou seja, a Ma'at, o princípio que fundamenta a ordem estabelecida.

homem do povo, chamado Ipu-wer, toma a iniciativa para advertir o faraó das conseqüências funestas de seu governo desastroso, responsabilizando-o pela falta de Ma'at. O faraó procura desculpar-se alegando a falta de recursos necessários para proteger o povo. Enquanto a anarquia se alastra pelas cidades e pelos campos, a polícia fica de braços cruzados.

As leis (guardadas) nos recintos são jogadas para fora para serem pisadas por aqueles que passam na rua. Gente da classe baixa rasga-as no meio das estradas. (11)

E por cúmulo de desgraça, a classe militar comporta-se como bárbaros, destruindo o Estado que por obrigação deveria defender. Frente a esse caos econômico, social e político, as autoridades ficam indiferentes, aumentando cada vez mais a calamidade geral do país.

Da mesma época consta outro documento ilustrativo da situação de caos geral, em que o Egito se encontrava. O pai e predecessor do rei Meri-ka-Re confessa a seu filho:

Eis que um grande infortúnio aconteceu no meu tempo: as regiões tinitas foram desmembradas. Isso aconteceu por minha culpa, pelo que eu tinha feito, e apenas depois que aconteceu me dei conta disso. (12)

Por esta confissão o rei admite suas limitações, não se considerando infalível nem cômico de sua natureza divina. Para prevenir a ocorrência de tais desordens durante o reinado de seu filho, o pai aconselha-o a denunciar os desordeiros e traidores no tribunal e, por outro lado, a promover seus ministros, a fim de obedecerem às leis e executarem com fidelidade suas funções quando o rei os tem em sua graça. Mas, acima de tudo, deve reinar justiça na corte real, pois desta maneira os homens terão respeito e temor na presença do rei. Sua preocupação constante deve ser a implantação da justiça:

Faze a justiça, enquanto viveres na terra. Consola aquele que chora; não oprimas a viúva; não tires de pessoa alguma a herdade de seu pai e não removas os magistrados de seus cargos. Cuida de não infligir castigo injusto ... Não mates, pois não tiras proveito disso. (13)

Com o desmoronamento dos fundamentos da ordem social, baseada na autoridade real, nos tribunais, nos cadastros, na lei consuetudinária e nos ministérios, surgiram novos valores expres-

(11) "Advertências de Ipu-wer", em ANET, 441-444.

(12) "Instruções para o rei Meri-ka-Re", em ANET, 414-418, n° 120.

(13) *Ibidem*, n° 45-50.

sos em termos espirituais e sociais (14). No poema intitulado "Apelos do Agricultor Eloqüente", que data desta época, é narrada a história de um agricultor que, por ter sido despojado de seus bens pela prepotência fraudulenta de um funcionário do Estado, faz um apelo ao ministro do rei, pedindo restituição do que era seu. Em parte alguma do poema, o agricultor procura reforçar seu pedido pela apresentação de provas, cuja veracidade, aliás, jamais foi posta em dúvida. O motivo mais forte que ele alega é o fato de um ministro ser o guardião da *Ma'at* e, por isso, é o dever dele de zelar que se faça justiça até mesmo para com um simples agricultor. Ele foi atendido pelo ministro por ordem do próprio faraó, que também se interessou no caso (15). *Ma'at* não se restringe ao sentido de "ordem, harmonia", mas abrange também o conceito de "justiça", tanto para o pobre como para o rico. Embora o termo *Ma'at* já nos tempos mais antigos incluísse este sentido, é apenas neste período que esse termo vem a designar especificamente a justiça social, insistindo-se na necessidade que o pobre tem dessa justiça. Anteriormente o rei divino discernia a *Ma'at* e a seguir promulgava-a em pronunciamentos infalíveis, sem referência alguma ao direito que um outro, que não fosse o faraó, tivesse de recebê-la.

Com o advento do Médio Império (c. 1990 - 1786 a.C.), *Ma'at*, a ordem divina, foi restaurada na sociedade, dentro das linhas que o Primeiro Período Intermédio veio a trazer. Agora o rei atribuía a si o título de "bom pastor do povo". Mais intensamente do que antes o faraó torna-se cômico de sua responsabilidade de promover o bem comum. O rei Amen-em-het I, fundador do Médio Império, declara:

Dei ao que era pobre e sustentei o órfão. Ajudei o inválido a chegar ao seu destino, como também aquele que era insignificante. (16)

O período do Médio Império caracteriza-se por um despotismo bemfazejo. Por ordem do rei, restabelece-se a posse de terras aos respectivos proprietários. A partir dessas medidas podemos concluir que aos cidadãos estavam assegurados os seus direitos.

Com o desaparecimento da 12ª dinastia, por falta de herdeiro para suceder ao trono do reino unido, começa o Segundo Período

(14) Cf. J. Vercoutter, *Die Altorientalischen Reiche I*, ed. Cassin-Bottéro-Vercoutter, Fischer *Weltgeschichte*, II, Fischer Bücherei, Frankfurt-Hamburg 1965, 319.

(15) "Apelos do Agricultor Eloqüente", em *ANET*, 407-410.

(16) "A Instrução do rei Amen-em-het", em *ANET*, 418-419, nº 5. Neste documento aparece o rei que narra ao seu filho, Sesostri I, co-regente desde o 28º ano de seu reinado, os acontecimentos que o levaram a esta decisão. Sofreu não só ingratidão mas até um atentado contra sua vida. Este texto constava do repertório dos textos escolares usados nas escolas do período do Novo Império e, por isso, contém muitos erros ortográficos e gramaticais e, pelo fim do texto, há uma confusão de idéias.

Intermédio (c. 1785 - 1570 a.C.), conhecido como a "era obscura" da história do Egito. A invasão dos hicsos estendeu-se gradativamente por todo o país do Egito até penetrar em todos os setores da vida política e social. A presença dos asiáticos no exército e no operariado certamente facilitou aos hicsos a tomada do poder. Devido à escassez de documentos ilustrativos desta época, não é possível obter uma idéia da ordem social vigente. Queremos, apontar, porém, a contínua reviravolta no governo central. Durante o período de aproximadamente 215 anos reinaram nada menos de 217 reis (17), o que nos leva a pensar que de ano em ano o palácio real tornava a ser o cenário de uma revolta sangrenta. Entretanto, regime algum pode manter-se no poder por mais de duzentos anos como esse, em meio a tais mudanças contínuas, a não ser que houvesse estabilidade na administração, garantida pela continuidade dos ministros, que permaneciam no exercício de suas funções apesar da instabilidade do governo central.

Durante o período do Novo Império (1570 - 1080 a.C.) renasceu o dogma da divindade do rei com mais vigor do que em épocas anteriores. Embora a tendência ao isolacionismo tivesse desaparecido, como também a fé na segurança nacional, o poder se baseava tanto no direito divino como na espada. Além disso, o poder real tinha, a partir de então, um competidor, potencialmente tão poderoso como ele mesmo, na organização dos sacerdotes de Amon. Grandes extensões de terra e outras formas de propriedade passaram às mãos da classe sacerdotal, em forma de doação ao deus Amon, cujas riquezas extraordinárias os sacerdotes conseguiram manter em seu poder por muito tempo ainda depois de declínio do império egípcio. Escravos estrangeiros e prisioneiros de guerra constituíam um elemento essencial da economia. Muitos deles, como posteriormente em Roma, tinham posições superiores às das dos pobres agricultores nativos do Egito. Mas estes, em contraste com o proletariado do império romano, não tinham direitos políticos e dependiam da justiça divina do faraó. Abria-se uma grande ruptura entre ricos e pobres.

Teoricamente o faraó administrava a justiça imparcialmente. *Ma'at* tornou-se agora o símbolo da verdade. No conjunto o país prosperava. Mas essa prosperidade não parece ter chegado à mesa dos pobres. Ao fugir-lhes a esperança por uma melhoria das condições de vida, as grandes massas não tiveram outra alternativa senão de contentar-se com a promessa de coisas melhores na outra vida. Um texto que data desta época ilustra a situação dos cidadãos privados não só de bens materiais mas também do direito de

(17) Cf. Vercoutter, *op. cit.*, 346.

expressão, conhecidos como os "silenciosos", os homens sem voz para reclamar seus direitos e que, por isso, têm de recorrer a deus para pedir justiça.

Ó Amon, dê ouvido àquele que está só no tribunal; aquele que é pobre e não rico! A corte está a defraudá-lo da prata e do outro (em pagamento) dos escribas, (sentados) na esteira, e dos funcionários pelas suas vestimentas. Oxalá que Amon assuma a forma de vizir, para que o pobre possa ser libertado! Oxalá que o pobre possa ser justificado; que o pobre possa avançar-se ao rico! (18)

Para combater a corrupção geral entre funcionários locais e inspectores, o faraó Tutmoses III (1468 - 1438 a.C.) tomou medidas, cuja eficácia, porém, não se pode averiguar. Sob o governo laxista de Ecnaton (1364 - 1347 a.C.), a corrupção dos juizes dos tribunais tornou-se intolerável. Por conseguinte, a iniciativa tomada por Hor-em-heb (1334 - 1309 a.C.) para "melhorar as leis do Egito" não visava a reforma do código de leis, mas a reforma da administração. O decreto de Hor-em-heb é formulado nestes termos:

Um funcionário ou um sacerdote, a respeito do qual se ouve dizer que 'ele se assenta para fazer julgamento no conselho nomeado para julgar e aí comete um crime contra a justiça', esse se tornará réu de crime capital. (19)

Apesar da severidade dessa medida aconteceu que, por ocasião do julgamento da "Conspiração do Harém", durante o reinado de Ramsés III (1182 - 1151 a.C.), dois juizes, nomeados para a comissão especial de inquérito, deixaram-se subornar pelo acusado (20). A partir de certos detalhes registrados numa inscrição gravada no túmulo de Mes, podemos concluir que a reforma iniciada por Hor-em-heb teve pouco efeito. Este personagem exigiu o título de uma propriedade que pertencia à sua família, desde o tempo de Amoses I (c. 1560 - 1528 a.C.), o fundador da 18ª dinastia. Devido a uma ação judicial movida contra a viúva, essa propriedade passou a pertencer a um homem chamado Cai. Entretanto, Mes recebeu ganho de causa ao ter provado que Cai falsificara os títulos de propriedade como também o registro das terras, por ocasião do julgamento anterior (21).

(18) "Oração pela Ajuda no Tribunal", em ANET, 380. Este manuscrito data do período tardio da 19ª dinastia (c. 1230 a.C.).

(19) "Decreto contra a Corrupção", em *Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, vol. 3, "A 19ª Dinastia", 3ª ed., University of Chicago Press, Chicago 1927, 64.

(20) Durante o processo, dois membros da comissão de inquérito, composta de seis membros, foram presos, incriminados de corrupção e condenados ao castigo de mutilação do nariz e das orelhas. Cf. Erman-Ranke, *Aegypten*, 160-163.

(21) *Ibidem*, 164-165.

Nesta visão geral da ordem social vigente no antigo Egito constatamos que a práxis da justiça dependia, em última análise, da maneira como o faraó exercia sua autoridade no governo. Queremos adiantar, porém, que a justiça não é servida apenas pela aplicação de sanções àqueles que transgridem a lei, mas principalmente em criar condições, onde a ordem social justa possa medrar.

O pivô da questão girava em torno da administração imparcial da lei e não na supressão das injustiças cometidas pelos homens. Mas é de se duvidar que um funcionário civil possa realizar este objetivo, se sua motivação se baseia apenas na aprovação do público e no temor da autoridade, como aparece neste texto:

Sua Majestade disse: "Olha para o cargo de vizir. Sê vigilante (em tudo o) que lhe cômpete. Eis que ele é o esteio do país inteiro. Eis que o cargo de vizir não é doce, mas é amargo como fel ... Sê, portanto, cuidadoso que tudo seja feito de acordo com a lei e que todas as coisas se façam de acordo com a norma justa. Eis que o funcionário está à vista do público, os ventos e as águas trazem a notícia de tudo o que ele faz; portanto, suas ações não podem ser encobertas ... Parcialidade é uma abominação perante deus. Esta é a instrução e assim deves agir ..." (22)

Na autobiografia de Rec-mi-Re, de cujo decreto de nomeação, pelo faraó Tutmoses III, extraímos o excerto acima, consta a descrição de suas atividades como vizir e a maneira como as executou:

Eu elevei a justiça às alturas do céu, fiz circular sua beleza aos extremos da terra... Quando administrava justiça àquele que a demandava, eu não era parcial. Eu não movia a sobrançelha para o lado para obter recompensa. Eu não ficava irado com o demandante nem o repelia, mas eu o suportava até nos momentos de desabafos violentos. Eu salvava o tímido das mãos do arrogante. (23)

Se tivermos que procurar pela motivação moral que inspirava o vizir na prática da justiça, devemos assinalar a imparcialidade, honestidade e os indícios de compaixão no atendimento das pessoas que o procuravam.

Se esses dados nos parecem insuficientes para dar uma compreensão da idéia de justiça dos antigos egípcios, pode ser que

(22) "Decreto de Nomeação do Vizir", em ANET, 213. O funcionário do Estado mais graduado era o vizir, que era diretamente responsável perante o faraó, e ao ao qual quase todos os outros funcionários estavam subordinados. Este texto refere-se ao vizir Rec-mi-Re, o vizir do Egito Superior no reinado de Tutmoses III (1460-1438 a.C.).

(23) "Autobiografia de Rec-mi-Re", em ANET, 213.

há outros aspectos que fazem parte do quadro, embora não estejam expressos aqui. O próprio sentido de justiça implica em atitudes que transcendem a lei escrita e que o rei não pode delegar aos seus subordinados, pois cada homem tem que descobrir por si mesmo como deve exercer seu cargo, de uma maneira justa, e onde deve fazer exceções à lei para alcançar a justiça.

II. O DIREITO ENTRE OS SUMÉRIOS

No panorama das civilizações do antigo Oriente Médio, situadas na Mesopotâmia, aparece, à primeira vista, um sistema sócio-político que em muitos aspectos fundamentais se diferencia daquele do Egito. As comunidades dos habitantes do vale dos rios Tigris e Eufrates estavam organizadas em pequenos Estados, as cidades-estado, constituídos de parcelas do território nacional, agrupadas, cada uma delas ao redor de uma cidade-capital. No centro da cidade, circundada por muralhas e fortificada, estavam construídos o Palácio, residência do monarca terrestre, e o Templo, morada do deus titular. Tanto o Palácio como o Templo estavam localizados junto ao zigurate, que tinha a forma de uma torre piramidal com diversos andares, cuja finalidade era de unir o mundo divino ao dos homens.

Desde os primórdios, a forma de governo entre os sumérios é teocrática (24). Comunidades menores eram administradas por um **sangu**, um sacerdote como lugar-tenente dos deuses. Localidades maiores, onde havia vários templos, eram governadas pelo **ensi**, "governador", que representava o deus titular, perante o qual ele era responsável. Com o aumento do número dos habitantes e a diversificação das funções de governador, criou-se a instituição da realeza. O "rei" era chamado **lugal**, lit. "grande homem", e distinguia-se do **ensi** pelo fato de sua autoridade se estender sobre várias cidades (25). Tanto o rei como o governador eram apenas representantes na terra dos deuses no céu, que teoricamente eram

(24) Por "teocracia" entende-se, em termos mais latos, a organização de uma comunidade liderada por Deus. Sob o aspecto da forma de governo, na qual a autoridade suprema é atribuída a Deus, a "teocracia" poderia ser exercida por diversas instituições, viz. monarquia, aristocracia ou democracia. Sob o ponto de vista da organização política, "teocracia" pode significar o governo constituído por membros da hierarquia religiosa. Finalmente, sob outro aspecto, a "comunidade teocrática" opõe-se à nação.

(25) As conquistas realizadas por Sargão o Grande (c. 2340-2284 a.C.) e a subsequente expansão do império, cuja capital era Acade, não só sobre o território de Sumer mas "de mar a mar", do Mediterrâneo ao Golfo Persa, deu um novo sentido ao termo "rei". Cf. S. N. Vitkus, "Sargon Unseated", em *Biblical Archeologist* 39 (1976), n° 3, 114-117.

os verdadeiros proprietários das terras cultivadas e também das cidades habitadas pela população. Apesar da ascendência social do rei sobre seus súditos e da autoridade divina, como representante dos deuses, ele continuava sendo um servo e criado desses deuses como os demais cidadãos e escravos do seu reino. Aliás, os primeiros soberanos de Sumer não eram autocratas, como os faraós do Egito. Ao tratar-se dos grandes interesses do Estado, especialmente em questões de guerra e de paz, o rei tinha que consultar os membros do "parlamento", composto da assembléia dos anciãos e da câmara baixa, constituída por todos os os cidadãos em condição de carregar armas.

Dentro da estrutura de um governo teocrático, o **lugal** era, **de iure**, um vice-rei ou, em outros termos, o chefe de um grupo desprivilegiado do Estado cósmico e não o senhor absoluto (26). O deus titular da respectiva cidade manifestava sua vontade incontestável ao rei por meio de portentos e presságios. A função específica do rei era, pois, de interpretar essa vontade, cuja execução na prática garantia a obtenção de favores divinos. Aos sacerdotes do Templo cabia a tarefa de chamar a atenção do rei para os presságios que dele exigiam uma determinada linha de conduta no processo de discernimento das medidas a serem tomadas. Neste contexto é fácil de compreender a necessidade de haver uma lei escrita para limitar o poder nas mãos daquele que o administrava e o executava.

Por outro lado, as leis escritas tinham a vantagem de evitar arbitrariedades na execução das decisões "reveladas" pelos deuses. As divindades não manifestavam ao rei, de maneira inequívoca, o que dele exigiam. O homem tinha que descobrir por si mesmo em que consistia a vontade de deus ... com o risco de enganar-se inteiramente. E por cúmulo de desgraça, o homem era punido por sua ignorância. Não é de estranhar, pois, que os mesopotâmios temessem seus deuses e não os considerassem justos.

A respeito dos códigos de leis dos povos do antigo Oriente Médio convém notar uma característica importante que os distingue de uma coleção de normas obrigatórias que disciplinam as relações dos homens em sociedade. Esses antigos códigos, alguns dos quais só em parte chegaram a nós preservados, são associados ao nome de um personagem importante: o Código de Ur-Nammu, o Código de Lipit-Ishtar, o Código de Hammurabi, o Código de Hattusilis ou de Suppiluliuma e o Código de Moisés. A razão disso está na autoridade do respectivo Código; pois sendo promulgado

(26) Cf. Th. Jacobsen, "Formative Tendencies in Sumerian Religion", em *The Bible and the Ancient Near East*, 267-278.

por um legislador de autoridade reconhecida e aceita por todos, estaria garantida tanto a obediência às leis como também sua inviolabilidade, de modo a não ser anulado ou modificado arbitrariamente.

Do Código de Ur-Nammu (c. 2050 a.C.) restam apenas algumas leis enunciadas em forma condicional, seguidas por soluções práticas a serem aplicadas aos respectivos casos. Essas leis não são derivadas de princípios gerais. Entretanto, o Código baseia-se em certos princípios, cuja formulação em linguagem apropriada abre o caminho para o linguajar jurídico. Quanto ao Código de Lipit-Ishtar (c. 1925 a.C.), a lista de leis é mais numerosa, contendo também um prólogo e um epílogo, dedicados à apresentação e exaltação das realizações do monarca. Os códigos não constituem, porém, o único gênero de documentos jurídicos, nem são o mais comum. Mais numerosos são os documentos referentes a ações legais ou casos individuais, que nos fornecem informação mais completa sobre o direito sumério (27).

A sociedade suméria parece ter sido dividida em duas classes: a dos cidadãos livres e a dos escravos. Mas a situação do escravo estrangeiro era inferior à do nativo, pois este possuía certos direitos pessoais, como por exemplo, o direito à propriedade particular e o recurso ao tribunal para defender sua causa diante do juiz (28). As mulheres ocupavam uma posição elevada na sociedade, a julgar pelo direito que tinham de exigir compensação em caso de repúdio pelo marido. Não possuíam, porém, o mesmo direito na distribuição da herança paterna, que era dividida entre os descendentes masculinos. Mas esta situação poderia ter sido mera formalidade, pois o pai podia legar à filha uma parte da herança em forma de dote. Referente à vida econômica das cidades de Sumer, existe um número considerável de documentos sobre transações comerciais, conservação do sistema de irrigação, pagamento de impostos, etc., pelos quais podemos constatar certas estruturas que asseguram os direitos das pessoas. Por outro lado, podemos observar que as mesmas estruturas criaram uma dinâmica própria, de modo a

(27) A escavação recente, realizada em Tell Mardikh, na Síria, trouxe à luz um acervo de 15000 tabuletas "literárias" do arquivo real de Ebla, escritas em língua suméria e ebláita, o que representa uma pequena parcela do muito que se pode encontrar em outras partes da cidade ainda não escavada. Antes da descoberta de Ebla, existiam apenas 5000 tabuletas em sumério. A época da 2ª metade do 3º milênio a.C. certamente terá conhecido códigos de leis anteriores ao de Ur-Nammu, a julgar pela literatura de Ebla. Cf. o caderno de setembro 1976 do *Biblical Archeologist* 39 (1976) dedicado à descoberta de Ebla por Paolo Matthiae e Giovanni Pettinato, da Universidade de Roma.

(28) Cf. D. O. Edzard, "Die frühdynastische Zeit", em *Die Altorientalischen Reiche* 1, 80-82, cf. também p. 146.

conduzir a uma situação de ilegalidade e opressão, como por exemplo as desmesuradas ambições dos grandes latifundiários, a multiplicação dos impostos e os desmandos dos reis engajados em guerras de conquista. Para remediar esses abusos houve tentativas, em parte bem sucedidas, como por exemplo a reforma social iniciada por Urukagina, de Lagash (29).

A práxis da justiça na Suméria

A autoridade responsável pela administração da justiça era o rei, ao menos em teoria, pois, quem na prática exercia essa função era o governador da cidade, o *ensi*, ou seu subleite, o *mashkim*. Questões judiciais eram levadas ao tribunal constituído de três ou quatro juízes, que examinavam as testemunhas ou os depoimentos escritos para averiguar a evidência dos fatos. O juramento era um elemento importante para estabelecer a credibilidade das testemunhas. As decisões tomadas pelos juízes tinham caráter definitivo, não havendo apelação à instância superior, a não ser no caso de se apresentar nova evidência. Alguns dos critérios, pelos quais os juízes se orientavam em dirimir os litígios, aparecem nos códigos de leis, como por exemplo a norma de proporcionar a pena com a gravidade da infração sem torná-la excessiva e sem fazer dela um castigo exemplar.

Uma das características principais do Código de Ur-Nammu é o aspecto mais humano na legislação penal em comparação com aquela dos assírios. A pena usual é o pagamento de indenização pelos prejuízos causados, sejam esses físicos ou morais. Só em caso de insolvência, o culpado se torna escravo da pessoa prejudicada. A pena de talião, que consta no Código de Hammurabi, não estava em voga, mas foi introduzida posteriormente. Ur-Nammu instaurou algumas reformas sociais, como por exemplo eliminou o roubo organizado, taxas injustas e falcatruas no comércio, estabelecendo um sistema unitário de pesos e de medidas. Preocupou-se também com a sorte dos pobres, protegendo-os contra os maus tratos e as injustiças, e cuidou que “o órfão não se transformasse em presa do rico, a viúva em presa do poderoso, um homem de um ciclo em presa do homem de uma mina” (30).

(29) Cf. W. Frh. von Soden, *Herrscher im Alten Orient*, Springer-Verlag, Berlin – Göttingen-Heidelberg 1954, 8-15. Uma descrição detalhada da situação opressiva na vida econômica de Lagash encontra-se na obra famosa sobre os sumérios de S. N. Kramer, *La História empieza en Sumer*, trad. do inglês por J. Elias, Aymá Editora, Barcelona 1958, 90-95.

(30) Citado por H. Schmökel, *Ur, Assur und Babylon*, 6ª ed., Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1962, 51.

O Código de Lipit-Ishtar é igualmente explícito sobre o objetivo de salvaguardar e restabelecer a ordem social quando afirma que quer “estabelecer a justiça em seus territórios, remover todo o motivo de queixa, exterminar pela força das armas os elementos hostis e rebeldes e trazer o bem-estar aos habitantes de Sumer e de Acade” (31). A mesma preocupação pela justiça social aparece em dois poemas dedicados a Nanshe, uma das divindades principais da cidade de Lagash:

Ela que conhece o órfão, ela que conhece a viúva.

Ela que conhece a opressão do homem pelo homem, ela que é a mãe do órfão.

Nanshe cuida da viúva.

Faz que se administre (?) justiça (?) ao mais pobre (?).

Ela é a rainha que atrai o refugiado ao seu regaço, ela que encontra um refúgio para o fraco.

Para consolar o órfão e fazer que não haja mais viúvas, para preparar um lugar onde serão destruídos os poderosos, para entregar os poderosos aos fracos...

Nanshe perscruta o coração das pessoas. (32).

A respeito do rei Gudea, de Lagash (c. 2144 - 2124 a.C.), lemos no hino dedicado ao deus titular por ocasião da inauguração de um templo, que “ninguém foi chicoteado. Ao escravo que cometera uma falta, seu amo não lhe bateu na cabeça; nem à escrava, que incorrera em erro, sua ama lhe bateu no rosto” (33). Por meio destas medidas humanitárias o rei visava a remediar os problemas sociais que a desigualdade de classes na sociedade suméria tendia provocar.

III. A ORDEM SOCIAL ENTRE OS BABILÔNIOS E OS ASSÍRIOS

Uma história que abrange mais de dois mil anos; um poder político que se estende sobre toda a Ásia ocidental, chegando até o Egito; uma vasta produção literária, artística e científica: tais são as características principais da civilização dos babilônios e assírios.

Desde o tempo de Sargão o Grande (c. 2340 - 2284 a.C.), rei de Acade, os semitas sediaram-se, na Mesopotâmia. Originaram-se

(31) Passagem citada no prólogo do Código, em ANET, 159.

(32) Citado por Kramer, *op. cit.*, 154s.

(33) B. Meissner, *Babylon und Assyrien I*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1920, 56s.

dos deslocamentos de tribos nômades que periodicamente abandonaram as vastas extensões do deserto da Arábia, procurando infiltrar-se no vale do Tigris e Eufrates. Aos poucos, a presença desses imigrantes levou a uma modificação substancial na mentalidade dos povos da Mesopotâmia. Na coleção das "Leis de Eshnunna", datadas do século XVIII a.C., e escritas em uma das línguas semíticas mais antigas, o antigo acádio, podemos constatar algumas diferenças na ordem social, comparada com aquela da Suméria. A sociedade de Eshnunna está estratificada em três classes: a classe associada ao Palácio real ou ao Templo, conhecida por **mushkenum**, os cidadãos livres e os escravos. Os privilégios das classes dos **mushkenum** estão protegidos até por lei: "quem assaltar, de noite, a casa ou propriedade de um **mushkenum**, será condenado à morte". (34) Nessas leis não há referência alguma a medidas para promover a justiça entre a classe pobre. A legislação de Eshnunna visa a regulamentar preços e salários, depósito de bens em mãos de outrem, o direito patrimonial, a estipulação sobre o dote, direitos e deveres dos cidadãos, medidas para garantir a integridade das pessoas e o divórcio.

Quanto à ordem das diferentes leis, observa-se o mesmo arranjo assistemático como nos outros códigos sumérios; assim, por exemplo a situação de desmoronamento de uma casa é separada por meia dúzia de itens totalmente diferentes das conseqüências da queda do muro da casa. A falta de ordem e seqüência, ao registrar as leis, nós códigos sumérios, parece indicar que estas coleções não tinham caráter oficial, mas representavam apenas coletâneas destinadas ao ensino nas escolas. Esta hipótese se confirma pelo fato de que o material usado é pouco durável, viz. tabuletas de barro cozido, quando há estátuas de reis em diorito, nas quais estão gravadas inscrições de menor importância. Comparando a coleção das "Leis de Eshnunna" com o Código de Hammurabi, vemos que elas contrastam tanto na originalidade como na ordem, nos assuntos, na extensão e no emprego de uma estela de diorito para servir de monumento perene ao direito e à justiça.

O Código de Hammurabi foi composto por Hammurabi (1728 - 1686 a.C.), rei da Babilônia, cujo território se estendia ao deserto da Síria até o Golfo Persa. Entre os vários empreendimentos que distinguem a ação de Hammurabi, no campo da batalha, na administração, na política externa, na construção de canais de irrigação, na regulação do curso do rio Eufrates, na reconstrução de cidades e templos e na promoção das artes, nenhum lhe mereceu maior glória do que o célebre Código. Por meio desta legislação, que

(34) "Leis de Eshnunna", em ANET, 161-163, n.º 12, 13.

abrange quase todos os aspectos da vida social e privada, o rei se propôs a corrigir os abusos, salvaguardar e restabelecer a ordem na sociedade e garantir a justiça entre os habitantes do seu reino.

Quanto à forma literária, o Código segue o esquema usado pelos sumérios: prólogo, corpo de leis, epílogo. No prólogo como no epílogo menciona-se explicitamente que Shamash, o deus do sol e da justiça, o tinha inspirado. Mas no corpo da obra, esse deus permanece silencioso, cedendo o lugar ao legislador humano que ocupa o centro do palco. Tanto no início como na conclusão do Código, o rei toma a obra a seu crédito. As leis são enunciadas em forma hipotética, sem aludir a princípios gerais, seguidas por soluções apropriadas aos respectivos casos individuais.

Os assuntos estão agrupados de acordo com o conteúdo, embora esse agrupamento não siga uma ordem lógica; mesmo a nossa distinção fundamental entre a lei civil e a lei penal, é completamente ignorada. O motivo principal à base de todas as leis era evidentemente estabelecer e salvaguardar a autoridade do Estado e garantir estabilidade do organismo social, em virtude do qual a família, como unidade básica da sociedade, exigia proteção especial. Os crimes poderiam ser classificados segundo à gravidade da ofensa: contra a divindade, contra o Estado, contra o indivíduo. As leis, que regulam a vida econômica, ajudam a esclarecer o objetivo do Código. Não eram para valer universalmente, pois as tarifas prescritas tinham, necessariamente, de variar conforme a lei da demanda e da oferta, e o Estado dificilmente poderia dispor de uma organização burocrática que fosse capaz de controlar uma uniformidade imposta artificialmente ao comércio, todo ele em mãos de particulares. Aliás, o Código garantia uma taxa mínima para o operário ou o empregado que não estivesse protegido por meio de um contrato formal. Só em caso de disputa sobre os termos financeiros e quando a causa era trazida ao tribunal, é que o juiz aplicava a lei respectiva à ação em questão.

Podemos observar diferenças consideráveis com as leis sumérias quanto ao conteúdo e às implicações. A legislação sobre os direitos das pessoas revela uma sociedade dividida em três classes, que poderíamos designar em termos que aproximam a nossa concepção: cidadãos (ou burgueses), servos (ou plebeus) e escravos. Dentro da respectiva hierarquia social, cada pessoa é igual perante a lei. A classe dos servos (plebeus) é um elemento novo na sociedade babilônica, porque não depende do "palácio", como no caso dos "cidadãos livres" da Suméria, mas tem status civil diferente:

Se um **awilum** destruiu o olho de um (outro) **awilum**: destruí-
rão o seu olho. Se quebrou o osso de um **awilum**: quebrarão

o seu osso. Se destruiu o olho de um **mushkenum** ou quebrou o osso de um **mushkenum**, pesará uma mina de prata. (35)

A classe dos servos (plebeus), isto é, **mushkenum**, era inferior à dos burgueses, isto é, **awilum**, e dependia de certa maneira da coroa, sem entretanto fazer parte dos chamados "escravos do palácio", já que a eles era permitido fazer o mesmo contrato de casamento como aos cidadãos livres (36). Os filhos nascidos desta união não tinham, porém, o **status** social de um cidadão livre (37). Quanto aos escravos, restava-lhes a esperança de obterem a liberdade: pela cerimônia religiosa de manumissão "a fronte do escravo é purificada" e sua situação de liberdade era completa e legalmente reconhecida; pela adoção, o escravo tornava-se membro da respectiva família sem, no entanto, obter os mesmos direitos civis (38).

Na sociedade babilônica permitia-se a poligamia moderada, ou seja, a monogamia moderada, enquanto que entre os sumérios o casamento era monogâmico. Embora a prerrogativa de esposa coubesse a uma só mulher, era permitido ao marido manter concubinas em casa.

Se um **awilum** tomou por esposa uma **naditum** e esta não lhe conseguiu filhos e (se) ele decidiu tomar como esposa uma **shugetum**: esse **awilum** poderá tomar a **shugetum** como esposa e introduzi-la em sua casa. Essa **shugetum** não será, (contudo) igualada à **naditum**. (39)

Os direitos de propriedade estão muito detalhados e têm por finalidade de protegê-la, como é de se esperar numa sociedade sedentária já muito desenvolvida. Além das leis que regulam o direito patrimonial, preços, salários, os direitos e os deveres de classes especiais, existem contratos de venda e compra, de aluguel e

(35) CH 196-198. Traduzido por E. Bouzon. **O Código de Hammurabi (CH)**, Editora Vozes, Petrópolis 1976. O termo **awilum** significa o homem livre, o cidadão em pleno uso de seus direitos e que ocupa uma posição social superior à do **mushkenum**, que poderíamos designar por "servo" (Plebeu), e à do escravo. Cf. CH 1, 15.

(36) CH 138-140. A posição social do **mushkenum** poderia ser comparada com àquela do **libertus** do Império Romano, que ocupava uma posição social inferior à do cidadão livre, embora pudesse exercer funções importantes na sociedade romana. Cf. G. R. Driver — J. C. Miles, **The Babylonian Laws (BL)**, Clarendon Press, Oxford 1952, 86-95.

(37) Os babilônios não reconheceram a norma do **ius gentium** no que se refere à praxe: **partus sequitur ventrem**. BL, 355.

(38) "Escravidão e Libertação", em BL, 221-230.

(39) CH 145. Bouzon explica que "a **shugetum** e a **naditum** pertenciam a duas classes diferentes de sacerdotisas de Babilônia ... A sacerdotisa **shugetum** podia casar e gerar filhos, enquanto que a **naditum** podia casar, mas não lhe era permitido gerar filhos pessoalmente. 'Seus' filhos eram gerados por uma escrava". **Op. cit.**, 65.

arrendamento, de participação empresarial, de empréstimos a juro, etc.

Na legislação penal predomina a pena de talião, ao menos no que se refere aos cidadãos livres. A pena capital é aplicada em muito mais casos do que na legislação suméria. Alguns autores explicam este fenômeno pela tendência de regresso ao "arcaísmo" da parte do legislador, enquanto que outros vêem nisso o resultado de um governo mais forte e a consequência de uma organização administrativa mais centralizada. Nos povos primitivos do mundo semita, a lei do talião coíbia o instinto vingativo do homem. Com efeito, a vingança violenta, por justificada que seja, leva a novos atos de vingança, sendo, portanto, anti-social em seus efeitos. A comunidade primitiva quer estabelecer a paz a todo o custo entre os dois partidos, resolvendo o conflito à base da pena de talião ou da compensação financeira. Mas com o desenvolvimento de um governo centralizado, todos os delitos cometidos contra os indivíduos assumem o aspecto de crime contra o Estado e, por conseguinte, o Estado se defende contra esses crimes em proporção da violação da ordem social. O fato de o Código de Hammurabi invocar a sentença capital no caso de delitos praticados contra a classe privilegiada da população babilônica, isto é, contra aqueles que eram de maior importância para o Estado, dá a entender que a maior severidade da legislação penal era, segundo a convicção de Hammurabi, uma das condições necessárias ao progresso e segurança nacional.

A administração da justiça estava a cargo de uma corte civil constituída por juizes civis, não sendo mais função dos sacerdotes, como anteriormente entre os sumérios. A corte era presidida pelo prefeito da cidade, assistido por funcionários, em cuja presença tanto o demandante como o demandado tinham que depor e apresentar a evidência dos fatos, oralmente ou por escrito. O depoimento das testemunhas, devidamente juramentadas em nome da divindade local e do rei, e as provas apresentadas por escrito eram examinados e avaliados e, a seguir, os juizes pronunciaram a sentença. Tanto o autor como o réu podiam apelar para um tribunal superior – os "Juizes de Babilônia" – e para o próprio rei. Existem relativamente poucos documentos que mencionam ocorrências de corrupção nos tribunais, como por exemplo no Egito. Mas lado a lado com este desejo manifesto de salvaguardar uma ordem social justa por meio de um sistema judiciário justo, existem as sentenças bárbaras, prescritas por lei. Havia a pena do ordálio, da mutilação, da morte por afogamento, pela fogueira e pela empalação; os homens livres podiam ser condenados à escravidão em caso de insolvência. Pela aplicação destas sentenças, o Estado vindicava seus direitos, aplicando ao indivíduo graves sanções. Quanto ao

juízo de casos relacionados à vida econômica, visava-se garantir a uniformidade na administração da justiça e não a uniformidade nas transações comerciais.

Tendências para estabelecer a justiça social verificam-se em vários itens que visam a melhorar a situação dos pobres, como por exemplo redução a três anos das penas impostas a mulheres e crianças por insolvência de dívidas; a esposa de um soldado aprisionado podia recasar-se em caso de penúria; os bens deixados em herança à viúva estavam-lhe assegurados por lei contra exigências infundadas dos filhos (40).

O Código de Hammurabi representa apenas um estágio na tradição jurídica das Mesopotâmias, mas é especialmente significativo. Na Babilônia de reis poderosos, sob a égide dum Estado próspero e poderoso, desenvolvem-se a literatura, a arte, a economia e a organização social de uma maneira extraordinária. A tradição dos sumérios e a contribuição dos semitas convergem para uma síntese harmoniosa. Por esta razão, o reinado de Hammurabi é o ponto culminante da civilização babilônica e assíria.

O direito e a justiça na Assíria do séc. XV ao séc. XII a.C.

A partir do século XV a.C., a hegemonia de Babilônia entrou em declínio, sendo substituída pelo poderio assírio, que paulatinamente estava ganhando ascendência na área da Mesopotâmia. Pela eficiência na organização das relações comerciais, o âmbito da influência assíria não se restringia apenas ao território de Assur, mas estendia-se desde o Golfo Persa até a Síria e a Anatólia. Com a desintegração gradativa da influência política e militar de Babilônia, os reis da Assíria assumiram a liderança sobre os povos da Mesopotâmia. Na conquista de novos territórios, os assírios distinguiram-se por uma agressividade militar inigualada na história do antigo Oriente Médio.

A civilização assíria herdou as tradições culturais dos povos que a precederam, mas nelas imprimiu seu cunho próprio. Nos hinos dedicados a Shamash, o deus do sol, aparece o espírito que anima o povo da Assíria: enquanto para os babilônios o sol representa a força moral, que marca o modo de pensar e agir dos homens, principalmente em sua atuação no setor da economia e da administração da justiça, para os assírios, ao invés, o sol é o símbolo de sua

(40) CH 117, 134, 150. Cf. H. Schmökel. *Hammurabi von Babylon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 61-76.

força exuberante e combativa, e o fogo do sol é a imagem do seu poderio, que arrasa tudo quanto ousa opôr-lhe resistência (41).

Na organização do governo, os reis assírios fortaleceram sua autoridade reservando para si o poder judiciário e estabelecendo um sistema uniforme de legislação, como o tinham feito os babilônios e os sumérios ao criar os seus códigos de leis. Mas no caso da Assíria, não nos chegou às mãos um código de leis preservado na íntegra, mas apenas cinco textos, embora relativamente extensos, que faziam parte de uma coleção das "Leis Assírias". Quanto à natureza legislativa dessa coleção, devemos considerar o material aí contido não apenas como documentos que ilustram a situação do direito em voga, mas como leis autênticas que constituem uma fonte do direito positivo. Embora não seja expresso o nome do legislador, que tivesse proclamado essas leis, pois não existe prólogo nem epílogo, elas contudo tinham caráter obrigatório (42).

A secção mais completa nesta coleção trata da situação da mulher na sociedade e do direito matrimonial. A família assíria pertence ao tipo patriarcal. Seu chefe exerce sobre a mulher e seus filhos uma autoridade até de jurisdição. O casamento é monogâmico, mas somente no sentido de apenas uma mulher possuir a prerrogativa de esposa, enquanto ao marido era permitido manter concubinas em casa. Entre as condições para requerer o divórcio bastava apresentar provas de infidelidade da mulher ou ausência prolongada (de cinco anos) e injustificada do marido.

A secção do direito patrimonial trata tanto dos bens consumíveis como imóveis. Embora a propriedade não tivesse tido caráter absoluto, — pois o proprietário que não cultivasse suas terras não podia opor-se a que um outro as explorasse —, ela era protegida tanto pelo direito civil como pelo direito penal.

A secção do direito penal determina os crimes e as penas que o Estado e o indivíduo podem aplicar aos delinquentes. Mas a justiça pública exerce certo controle sobre a justiça privada. Quanto aos delitos, observa-se a preocupação de descobrir a intenção do culpado. A responsabilidade objetiva cede seu lugar à responsabilidade subjetiva. Por conseguinte, em caso de ignorância sobre um ponto essencial do delito, anula-se a infração (43).

(41) Cf. E. Cassin, "Assíria", em *Die Altorientalischen Reiche* II, 70-101, citando o "Hino a Shamash" e "As Inscrições de Tukulti-Ninurta e de seus Sucessores", 88.

(42) Cf. G. Cardascia, *Les Lois Assyriens*, Editions du Cerf, Paris 1969, 28-36.

(43) Cf. Cardascia, *op. cit.*, 82-84, que trata detalhadamente dos temas sobre a família, a comunhão de bens dos esposos, a herança, a propriedade e o direito penal.

Um dos aspectos do direito penal, que mais chama a atenção, é a crueldade das penas a ponto de se perguntar, se essas penas eram realmente aplicadas, ou se serviam apenas como medida de intimidação à maneira de fórmulas imprecatórias usadas nas fórmulas de juramento (44). Neste caso, as leis teriam apenas valor qualitativo, sem eficácia jurídica alguma. Por outro lado, o Estado assírio, constituído por uma sociedade heterogênea, composta, em parte, de habitantes estrangeiros trasladados à força para o território nacional, via em cada delito civil um crime contra a autoridade do governo e uma ameaça à sua segurança. Mas, por paradoxal que pareça, há contudo nas "Leis Assírias" certa preocupação para promover a justiça. Aplica-se, com efeito, a mesma pena tanto para o adúltero como para o cúmplice. Outrossim, não existe a tortura judiciária. Certamente, não é por sentimento humanitário que os assírios deixassem de recorrer a este meio de "persuasão": eles se abstiveram de aplicá-la, porque reconheceram o fato de que a tortura é ineficaz para descobrir a verdade e leva a conseqüências iníquas.

Pelo visto, o aspecto da coação é muito acentuado nas estruturas da justiça geral da Assíria. Os beneficiários da ordem existente empenharam-se em mantê-las como seu direito escrito; os prejudicados tendiam a quebrantá-las como injustas. Tanto estes como aqueles agiam segundo a ordem social vigente, uns para desrespeitar, e outros para manter os privilégios jurídicos. Mas uma ordem social, que quiser ser justa, não poderá excluir o princípio do amor que motivará os homens a cumprir com as exigências da justiça.

IV. O DIREITO ENTRE OS HITITAS

Desde a imigração de tribos de origem indo-européia para a Ásia Menor, o território da Anatólia foi o cenário do confronto e da síntese de forças opostas. Antes que houvesse uma organização política capaz de unificar as diversas populações ali sediadas e absorver os recém-chegados, trazidos pelas ondas migratórias, expedições organizadas por mercadores da Mesopotâmia penetraram nas regiões da Anatólia em busca de matérias primas, especialmente de madeira para construção, de cobre e de prata. Nesta conjuntura histórica, destaca-se a presença dos hititas. Pela força das circunstâncias eles assumiram consciência de sua posição no panorama das civilizações do antigo Oriente Médio e responderam aos desafios que de dentro e de fora começaram a surgir. A primeira

(44) Cf. Meissner, *op. cit.*, 182.

fase de sua história abrange o período de Antigo Império (c. 1650 - 1470 a.C.), em que se estabelece e consolida sua unidade política. A segunda fase, o período do Novo Império (c. 1460 - 1200 a.C.), distingue-se por uma intervenção ativa na política internacional e por fim pela crise fatal provocada, não por um declínio lento e progressivo, mas por um colapso repentino causado pela derrota na luta contra os "povos do mar".

Como a formação do Estado hitita se fez por uma fusão de elementos étnicos heterogêneos num todo orgânico, assim também em matéria de organização social, no domínio do direito e da economia, elementos que provieram de origens diferentes, foram integrados gradativamente. Este processo formativo, especialmente no que diz respeito à codificação das leis, manifesta a intenção dos hititas de evitar a tendência para a estagnação, inerente ao próprio processo de codificação. Também não hesitaram em reformar suas leis de acordo com a necessidade que novas circunstâncias impunham. O código do direito hitita era um organismo em constante crescimento e, por isso, as diferentes versões do código representam, provavelmente, fases sucessivas em seu desenvolvimento (45). Os textos jurídicos não contêm indicação alguma de data nem do nome do respectivo legislador, com exceção dos acordos internacionais que trazem a assinatura do rei dos hititas (46). É possível também que a lei variava nas diferentes partes do país. Num texto de instruções destinadas ao comandante da guarnição consta a seguinte norma a ser observada:

O comandante da guarnição, o prefeito da cidade e os anciãos farão julgamento e decidirão questões jurídicas de acordo com a lei. Como era nos tempos passados: na cidade onde havia o costume de impor sentença capital, eles continuarão a fazê-lo; mas na cidade onde se costumava impor a pena do exílio, eles continuarão este (costume). (47)

Por meio destas instruções, o rei, como autoridade suprema do Estado, sanciona as disposições do direito costumeiro, atribuindo-lhe eficácia jurídica igual ao direito escrito que os soberanos hititas tinham promulgado. Como todos os reis hititas tinham soberania legisladora sobre as diversas populações integrantes do império (48), não é de se estranhar que o Código Hitita não

(45) Cf. M. Riemenschneider, *Le Monde des Hittites*, trad. do alemão por H. Dassy, Editions Corrêa-Buchet-Chastel, Paris 1955, 17-59. H. Otten, "Hititas, Hurritas e Mitanni", em *Die Altorientalischen Reiche* II, 102-176.

(46) Cf. V. Korosec, *Hethitische Staatsverträge*, Verlag von Theodor Weicher, Leipzig 1931, 21 s.

(47) "Instruções para o Comandante de Guarnição", em *ANET*, 210 s.

(48) Cf. Korosec, *op. cit.*, 51.

esteja atribuído a um monarca em especial. Ao associar o nome de um soberano com o código de leis, como, por exemplo, Hattusilis ou Suppiluliuma, não se quer afirmar que o respectivo rei tivesse elaborado o Código, mas sim que uma versão do código de leis foi elaborada, com aprovação oficial, durante o seu reinado (49).

Ao comparar os diversos assuntos tratados nas duas tabuletas, contendo duzentos parágrafos ao todo, podemos observar certo sistema usado na coordenação dos vários artigos registrados na parte inicial de cada tabuleta, enquanto que outros artigos, relacionados aos mesmos temas, estão inseridos em outro lugar. Evidentemente, esses são acréscimos ulteriores ao Código. A julgar pela abordagem dos temas, essas tabuletas não representam o inteiro Código Hitita. Os capítulos referentes ao matrimônio, só para citar este tema, tratam apenas de casos excepcionais, deixando de lado outros aspectos importantes, como por exemplo, as leis sobre adoção e herança. Mas é estranho que o resto do Código tenha desaparecido sem deixar vestígio algum em outros documentos. Além disso, não há evidência alguma que os hititas tenham seguido outra ordem jurídica em qualquer período de sua história. Se fosse este o caso, o Código não representaria outra coisa se não uma compilação de emendas. Mas esta hipótese não se confirma pelos fatos. O que se pode dizer, porém, como explicação mais provável, sobre o processo de codificação, é que os hititas não consideravam ser necessário legislar sobre assuntos que não constam no Código, porque o direito costumeiro já os regulamentava adequadamente.

Com relação aos outros códigos do antigo Oriente Médio, verifica-se no Código Hitita um espírito muito diferente. O direito hitita baseia-se em princípios que não são os mesmos da legislação semítica, sem negar, por isso, as relações existentes e sua influência. A cultura hitita herdou muito da Mesopotâmia, não só a escrita e a língua acádica usada nos acordos e contratos internacionais, mas também elementos importantes da legislação semítica (50). Mas sua origem indo-européia e sua índole própria se impuseram como critério de seleção daqueles aspectos que os hititas assimilaram no processo de aculturação e desenvolvimento. Em parte alguma, o Código Hitita é inferior ao Código de Hammurabi. Assim, por exemplo, o direito penal hitita distingue entre diferentes categorias

(49) Cf. F. Cornelius, *Geschichte der Hethiter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, 108, que propõe o rei Hattusilis I, o fundador do Antigo Império, como o soberano responsável pela compilação do código de leis. Quanto à hipótese de Suppiluliuma I ser responsável pela compilação deste código, veja-se H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Letouzey et Ané Editeurs, Paris 1946, 158.

(50) Os hititas escreviam tanto em hitita, idioma de origem indo-européia, como em acádico e sumério.

de homicídio e procura levar em consideração as circunstâncias atenuantes, falta de premeditação, etc. A pena capital é reservada para rebelião, estupro, incesto, sodomia e magia negra, embora no caso de homicídio premeditado a família da vítima pudesse determinar a pena a ser imposta ao culpado, quer a sentença capital quer sanção pecuniária. Todas as causas, que envolviam pena capital, tinham que ser confirmadas pelo rei, enquanto que os tribunais locais aplicavam sentença não-apelatória em todas as outras causas. O princípio geral da lei hitita pode ser formulado nestes termos: a justiça consiste em fazer restituição apropriada, sem que o Estado seja obrigado a impor retribuição. Este princípio, juntamente com uma lista detalhada dos tipos de compensação, está presente no Código inteiro. A pena da mutilação, imposta no Código de Hammurabi e prescrita mais amplamente nas "Leis Assírias", está completamente ausente na legislação hitita. Até mesmo a pena de talião é ignorada na legislação dos hititas.

Quanto à formulação das leis, encontramos o mesmo linguajar jurídico como nos outros códigos da antigüidade. As leis são enunciadas em forma hipotética, seguidas da decisão judiciária. A partir dos dados característicos e detalhes, às vezes irrelevantes, mencionados, podemos concluir que se trata de casos concretos ocorridos no tribunal, servindo de precedente a ser usado pelo juiz no julgamento de causas semelhantes. Não poderia ter havido, pois, uma divergência muito séria entre a teoria e a prática, embora vigorasse o direito costumeiro nas diversas províncias do império.

A prática da justiça entre os hititas

Existem poucos documentos que nos podem fornecer alguma informação acerca do procedimento tanto no supremo tribunal de justiça, constituído por uma assembléia de juizes escolhidos entre a classe dos nobres, chamada *pankus*, como nas cortes de justiça, e acerca da maneira como uma ação era encaminhada ao juiz. Foram preservados alguns fragmentos de documentos que contêm depoimentos feitos perante o juiz e relatórios sobre processos (51). Consta, porém, que no tribunal se permitia o interrogatório, feito pela autoridade competente, do autor e do réu. O acusado podia falar livremente em sua própria defesa. Cabia ao magistrado examinar e avaliar a evidência. A norma seguinte, dada a um comandante de guarnição, pode muito bem ter servido como norma

(51) "Instruções para o Comandante de Guarnição", em ANET, 210 s, n° 30. A. Götze, *Neue Bruchstücke zum grossen Text des Hattusilis und den Parallelen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, 17-19.

geral: "não convertas a causa melhor em pior, nem a pior em melhor. Faze o que é justo!"

O Código Hitita conhece duas classes de indivíduos: homens livres e escravos. Os nobres constituíam uma classe à parte, por pertencerem à casa real. A situação jurídica do escravo assemelha-se àquela de um servo (plebeu), viz. *mushkenum*, de Babilônia no tempo de Hammurabi. Perante a lei, o servo é uma pessoa, cuja vida e integridade física estão protegidas contra os abusos do poder. Já que seu *status* social é inferior ao de um homem livre, em termos de compensação por danos sofridos, o valor das penas também é inferior, correspondendo à metade do valor do homem livre. Não há legislação alguma sobre os deveres do senhor para com seu escravo. Com efeito, numa oração dirigida ao deus da tempestade, o hitita acrescenta uma motivação à sua prece, apelando para a mansidão que os deuses deveriam ter para com os homens, já que esta é a virtude que caracteriza o procedimento do amo com seu escravo.

Escuta-me, ó deus da tempestade de Hatti, e salva-me! Isto é o que eu (quero lembrar-te: o pássaro refugia-se em (seu) ninho e o ninho salva-lhe a vida. Pois, se o servo tem um problema, ele recorre ao seu amo. Seu amo escutá-lo-á e terá piedade dele. Qualquer que seja o problema, ele o resolverá. Se, porém, o servo cometeu uma falta e confessa sua culpa ao amo, esse retribuir-lhe-á como achar bom. Mas pelo fato de (o servo) ter confessado sua culpa ao amo, o ânimo do amo é apaziguado, de sorte que o amo não punirá o servo. Eu, porém, confessei ... e apesar disso o ânimo do deus de Hatti ... não é apaziguado! (52)

As diferenças entre as diversas classes aparecem mais acentuadamente nas estruturas sociais vigentes no império hitita. Os nobres gozavam de privilégios especiais, ocupavam os postos mais altos no governo e no exército, e nomeavam pessoas de sua confiança para os cargos administrativos nas diversas províncias. Inicialmente, o Estado hitita era constituído por um sistema de classes sobrepostas aos cidadãos e à população nativa do país. Gradativamente, muitos dos funcionários públicos mais graduados e dos oficiais do exército tornaram-se latifundiários de feudos pertencentes à coroa. A concessão desses domínios estava condicionada à vassalagem, à prestação de rendas e ao fornecimento de tropa militar que servia a cavalo. Com efeito, a força do exército dependia em grande parte da cavalaria, que era usada como unidades equipadas com carros de guerra. Os agricultores e os artesãos

(52) "Orações de Mursilis contra a Epidemia", em ANET, 393-396, n.º 10.

pertenciam à classe dos homens livres, e somente em situações excepcionais alguns deles eram reduzidos à condição de servo. De tempo a tempo o rei decretava uma mobilização geral, arregimentando cidadãos e servos para a execução de obras públicas.

Não foi preservado documento algum que nos dê informação sobre a eficácia da estrutura social hitita em salvaguardar uma ordem social justa e em garantir a realização do bem comum. Em todo o caso, o Código Hitita é um documento eloqüente da preocupação dos reis de Hatti de estabelecer uma harmonia entre essas estruturas numa maneira justa e humanitária. Na "oração diária do rei", o monarca Mursilis rezava ao deus Telepino:

Tu és, Senhor, o que julga com justiça; vigias sobre a realeza tanto no céu como na terra. Estabeleces os limites da terra; és atento às súplicas. Tu, ó Telepino, és um deus compassivo; das provas de tua bondade. O homem justo é agradável (aos teus olhos)... Dos oprimidos, do órfão e da viúva, tu és pai e mãe; a causa do órfão e dos oprimidos, tu, ó Telepino, tomas a peito! (53)

V. O DIREITO EM ISRAEL

Entre os povos do antigo Oriente Médio, que traçaram as coordenadas do direito e da justiça, determinantes de sua ordem social, não há nenhum como os israelitas que as tenha projetado tão radicalmente sobre o plano fundamental divino. Com efeito, a ordem social de Israel, juntamente com sua estrutura jurídica e estatutária, é tão intimamente relacionada com Javé, que a própria lei perde seu caráter impessoal e se torna a expressão da vontade divina. Entretanto, na criação e no aperfeiçoamento dessas estruturas concorreram tanto os homens como o Deus de Israel.

Os textos jurídicos da literatura israelita destacam-se por características típicas que os distinguem dos códigos de leis mais antigos dos povos vizinhos. A que mais chama a atenção, é que em vez de haver um único código, reunindo todas as leis num só corpo legislativo, existem vários códigos:

O Decálogo (Ex 20, 2-17 e Dt 5, 6-21), é de época muito antiga, sendo que a tradição o associa a Moisés. É constituído de breves preceitos, mandatos ou proibições, em forma categórica. Três deles regulamentam as relações com Deus, sete, as relações com o próximo. Embora a enumeração seja seletiva, o Decálogo visa a constituir uma síntese das normas éticas (o número dez simboliza

(53) "Oração Diária do Rei", em ANET, 396 s. n.º 35-40. 55.

a totalidade) fundamentais para o comportamento humano. Posteriormente acrescentaram-se ao texto primitivo explicações de ordem teológica e motivações morais para estimular à prática. Estas adições foram incorporadas no texto tanto do livro do Êxodo como na versão de Dt 5 com as respectivas variantes.

O **Livro da Aliança** (Ex 20, 22 - 23,19) data da época dos Juízes. Seu nome provém da narração da aliança, que está contida neste documento. Muitas destas leis são patrimônio comum da cultura legal do antigo Oriente Médio, podendo remontar a Hammurabi ou inclusive a códigos de leis anteriores a ele. Quanto ao seu conteúdo, essas leis refletem, em sua maioria, uma cultura urbana e agrária, embora algumas se refiram aos costumes da vida dos nômades. Este documento tem, como introdução, uma disposição arcaica sobre o culto sacrificial. Segue o corpo da lei com disposições relativas ao direito do escravo, o direito penal e o direito patrimonial. Conclui com a legislação judicial, a regulamentação dos dias festivos e algumas prescrições culturais. Entretanto, o caráter religioso deste código não provém das prescrições litúrgicas, mas do contexto da aliança, no qual foi mais tarde incorporado. Por meio deste ato, essas leis, em uso por muito tempo entre os israelitas, foram assumidas pelo direito divino e atribuídas à vontade legisladora de Deus. Recebem, além disso, uma nova perspectiva a partir da história da salvação e adquirem uma sanção sagrada.

O **Deuterônimo** (Dt 12 - 26)) data do século VII, antes do reinado de Josias (639-609 a.C.). Caracteriza-se pelas normas que dizem respeito à vida da comunidade israelita que deve viver sob o signo de Deus. Em toda esta legislação domina o tema do culto: centralização do culto, preeminência de Jerusalém como centro religioso, condenação da idolatria, distinção entre animais puros e impuros, pagamento do dízimo, consagração dos primogênitos, festas litúrgicas, processo por idolatria, etc. As leis referentes às diversas categorias de autoridades denotam uma visão acentuadamente democrática, visando a promover a justiça social entre todos os cidadãos e a despertar neles a consciência nacional. Além do caráter social ou coletivo da legislação deuteronomista, sublinhado pelas normas com motivação humanitária, há a preocupação de salvaguardar a pureza da fé em Javé contra a influência sincretista da religião urbana e agrária dos cananeus que cultivavam principalmente as forças da natureza.

A **Lei da Santidade** (Lv 17 - 26) provém do século VI a.C. O título deve-se ao tema predominante da santidade. Por ser um atributo essencial de Deus, a santidade é a característica de sua natureza transcendente. Em termos da vontade divina, a santidade é ética e dinâmica, constituindo o grande desafio que os israelitas

enfrentam na história da salvação, pois o Deus transcendente comunica-lhes sua santidade para trazê-los à sua esfera e, por meio deles, aos outros seres. O confronto entre as duas esferas, a divina e a humana, exprime-se por um sistema de prescrições que, aos olhos do homem de hoje, parece arbitrário, mas tem apenas o sentido de um símbolo de transformação do homem, em sua indignidade ontológica e ética, e de formulação da exigência que a proximidade com Deus lhe impõe. A esfera "objetiva" privilegiada dessa proximidade é o culto, cujos objetos, tempos e lugares, são santificados por Deus, que os entrega ao uso dos homens, mas lhes impõe exigências marcadamente éticas, com vistas a transformar o homem no próprio centro de seu ser, isto é, na sua liberdade.

O **Código Sacerdotal** (Ex 25 até Nm 10) data do período pós-exílico conservando, porém, um patrimônio tradicional muito antigo. Este documento institucional sobre o sacerdócio aarônico encerra toda uma série de disposições referentes aos mais diversos pontos do cerimonial israelita. Além desses códigos de leis, existem outros textos legislativos (54).

Outra característica, que aparece principalmente na legislação do Pentateuco, é a forma literária das respectivas leis. Muitas delas são enunciadas em forma condicional, "casuística", e outras em forma absoluta, "apodíctica". Mas o emprego dessas formas literárias não é exclusivo aos códigos hebraicos, pois em outros códigos semíticos o uso da forma casuística era muito generalizado desde que ela foi introduzida pelos sumérios. Porém há uma diferença notável entre as leis hebraicas, que exprimem a hipótese em termos de um fato a ser realizado no futuro, e as leis do Código de Hammurabi, que normalmente a expressa como um fato no passado (55). Quanto à forma apodíctica, usada mais freqüentemente nos códigos hebraicos que em outros do antigo Oriente Médio, convém notar sua aplicação na legislação referente ao culto religioso. Baseando-se na análise das formas literárias usadas na legislação hebraica, Albrecht Alt lançou a teoria, segundo a qual essas formas constituem um critério para determinar a origem das respectivas leis dos códigos hebraicos. Segundo ele, o direito costumeiro, cujas leis são enunciadas em forma casuística, teria origem cananéia, enquanto que as leis apodícticas teriam nascido no povo de Israel, e especificamente no contexto do culto religioso (56). Esta

(54) Entre os vários textos legislativos poderiam ser citados a "visão de Ezequiel" (Ez 40-48), contendo normas litúrgicas: as Leis da Monarquia (1Sm 8, 11-17).

(55) O mesmo fenômeno literário ocorre nos outros códigos escritos em acádio.

(56) "Die Ursprünge des israelitischen Rechts" (1934), em **Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I**, 4ª ed., Beck, Munique 1968, 278-332.

teoria foi refutada por Erhard Gerstenberger, de maneira convincente ao nosso modo de ver, que argumenta a partir da tradição ética do clã ou da família israelita para o que devia ser o lugar de origem das leis apodícticas (57). Segundo as estruturas sociais de cada clã, havia um esquema hierárquico que integrava todos os membros da respectiva comunidade. Com efeito, cada um desses membros ocupava uma posição dentro do organismo tribal e gozava de autoridade sobre os menos categorizados. Mas a autoridade do chefe do clã não se estribava propriamente na superioridade pessoal mas na competência jurídica e, por isso, suas notificações jurídicas, seja uma máxima, seja um preceito ou uma proibição, obrigavam em consciência, dentro do âmbito dessa competência. Esta ordem jurídica parece ter sido aceita tacitamente, sem que alguém procurasse descobrir uma origem empírica ou divina. Aliás, a idéia de Deus como guardião supremo da ordem social era generalizada entre os povos do antigo Oriente Médio, tanto assim que nas confissões de culpa e nas declarações de inocência se apelava para essa ordem.

Quanto às leis casuísticas da legislação hebraica, aparecem de imediato semelhanças e diferenças com relação àquelas do Código de Hammurabi. Porém, a influência babilônica não se fez por contato direto, mas pela mediação das estruturas jurídicas vigentes entre os povos cananeus, às quais os israelitas se submeteram desde que se radicaram na terra de Canaã. Além disso, tanto os israelitas como os cananeus e os babilônios, sendo todos eles povos semitas, são herdeiros de uma tradição comum, onde vigorava a lei dos beduínos (58). A partir daí se explica a severidade da legislação penal semítica, que vindicava seus direitos pela lei do talião e pela *vendetta*. As diferenças existentes entre o Código de Hammurabi e os códigos hebraicos se explicam, por um lado, pela influência de diferentes fatores históricos, sociais e religiosos, na criação das estruturas jurídicas e, por outro lado, pelas diferentes categorias de legisladores, que exerciam a autoridade em Israel e na Babilônia, como também pelos diferentes objetivos que eles vizavam na codificação das leis.

Quanto aos condicionamentos culturais, responsáveis em parte pelas diferenças nos respectivos códigos, convém lembrar o fato de que os israelitas sofreram o impacto da cultura cananéia que, por sua vez, já se distanciara em muito daquela da Mesopotâ-

(57) *Wesen und Herkunft des "Apodiktischen Rechts"*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965.

(58) Cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins*, Harper Torchbooks, Harper & Row, New York and Evanston 1960; esp. "Origem da Lei Hebraica", 49-81.

mia. No processo de aculturação na terra de Canaã, o povo de Israel adaptou-se à cultura agrária. Na sua transição gradativa para a nova estrutura, assimilava seu estilo de vida, mas, ao mesmo tempo, apegava-se tenazmente às antigas leis e instituições nomádicas. Não é de estranhar, pois, que nos códigos hebraicos se encontrem algumas leis, referentes a alimentos considerados tabu, ao levirato, etc., que são anacrônicas em relação à cultura de Canaã daquele tempo.

Outro fator, que contribuiu decisivamente para diferenciar a legislação hebraica daquela de outros povos, consiste na pessoa do legislador responsável pela codificação das leis. Na Babilônia, os legisladores eram soberanos políticos; em Israel eram principalmente sacerdotes e profetas, reconhecidos como líderes religiosos e morais do povo. Em consequência, aqueles produziram um código que, em suas linhas gerais, é econômico e político, enquanto que estes lhe imprimiram um cunho moral e religioso. Os babilônios visavam a garantir e desenvolver a prosperidade econômica do país, enquanto que os israelitas tinham por objetivo principal melhorar a vida social e religiosa do povo (59).

Entre as diferenças características já mencionadas há um elemento essencial que é próprio da legislação hebraica e da qual não há similar no antigo Oriente Médio. Com efeito, povo algum da antiguidade vinculou sua ordem jurídica à vontade expressa de Deus, como o fizeram os israelitas, que reconheciam nas leis uma exigência divina, imposta ao comportamento humano, como resposta à aliança de Javé com Israel. No monte Sinai, Javé se manifesta ao povo eleito para constituir uma aliança com ele e confirmar a promessa de salvação e obediência. No preâmbulo da promulgação do Decálogo Javé apresenta-se na primeira pessoa e nesse "Eu" sobressai sua soberania legisladora (60).

Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fez sair do Egito, de uma casa de escravidão (Ex 20,2).

Ao revelar sua natureza transcendente e soberana, Javé confirma, ao mesmo tempo, sua presença salvífica na história do povo de Israel, ratificando-a com uma aliança eterna. Para entender o significado dessa aliança devemos considerá-la à luz da relação entre Javé e Israel, que é atual, pessoal e histórica. Nesta perspectiva, a relação com Javé, que é um "Deus zeloso", cria uma nova situação dentro da qual a vida de Israel se vai desenrolar. Os dois

(59) Cf. M. Noth, "Die Gesetze im Pentateuch" (1940), em *Gesammelte Studien zum Alten Testament* VI, Kaiser, Munique 1957, 67-71. Veja-se também Cazelles, *op. cit.*, 169-189.

(60) Cf. W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mann 1972, 95.

primeiros mandamentos do Decálogo (Ex 20,3-6) reduzem-se propriamente a um só, que constitui o mandamento fundamental desta aliança (61).

Não terás outro deus além de Mim.

Não farás para ti ídolos ... nem lhes prestarás culto, porque Eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus zeloso (Ex 20,3-5).

Em torno deste mandamento situam-se as leis do direito sacro (*fas*) e do direito profano (*ius*), contidas no Decálogo e nos outros códigos hebraicos e que eram conhecidas não só pelas populações de Canaã e de Mesopotâmia, mas também pelos antepassados de Israel. Em seu conjunto, porém, o Decálogo certamente não existiu como tal, no *ethos* do clã. Porém, pode ter sido elaborado por Moisés, em termos de carta fundamental da aliança, que ele subordinou à vontade de Javé. Estas leis, que antes descansavam apenas na autoridade dos anciãos, inseridas agora no Decálogo e nos outros códigos hebraicos, e relacionados ao primeiro mandamento, brotam da autoridade de Javé que acrescenta o caráter absoluto à obrigação de observá-las. Era, portanto, Javé quem as proclamava, as justificava e as protegia. Convertiam-se em mandamentos de Deus e em mandamentos da aliança (62).

A função de Moisés na codificação das leis ultrapassa àquela de mero compilador, como também transcende as categorias de taumaturgo, juiz, sacerdote e profeta (63). Moisés é um taumaturgo que transcende o âmbito da magia, é um organizador sem poder político, um líder do povo sem poder militar, um organizador do culto sem dignidade sacerdotal, um profeta de um novo conhecimento de Deus sem legitimação das predições proféticas. Moisés é o homem que recebeu a revelação de Javé e a comunicou ao povo. É o mediador da aliança entre Javé e seu povo, o chefe carismático de um grupo hebreu em sua marcha da escravidão do Egito até à

(61) Cf. R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël*, Lecoffre-Gabalda, Paris 1971, 418.

(62) Este parágrafo é praticamente uma citação literal do texto publicado por E. Hamel, *Los Diez Mandamientos*, trad. do francês por G. Higuera, Sal Terrae, Santander 1972, 30. Este autor cita, por sua vez, G. Botterweck, *Contribution à l'histoire des formes et traditions dans le Décalogue*, 76.

Quanto à divisão do material jurídico em direito sacro (*fas*) e direito profano (*ius*), foi proposta outra divisão que é mais condizente com a série de leis contidas no Código da Aliança: direito litúrgico, *ius* e *ethos*. Cf. H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976, 118.

(63) Outros autores não consideram Moisés como legislador, embora reconheçam que ele tenha sido uma figura histórica, mas como simples personagem que, por interesse narrativo, foi inserido nestes textos em época posterior. Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 2ª ed., Kohlhammer, Stuttgart 1960, 172-191. K. Koch, "Der Tod des Religionsstifters", em *Kerygma und Dogma*, 8 (1962), 100-123.

aliança no monte Sinai (64). Embora Moisés tivesse exercido as funções de todos estes personagens, sua atuação não se limitava a nenhuma delas. Mas na função de legislador, ele se destacava como o atestam unanimemente todas as tradições do Pentateuco.

A práxis da justiça em Israel no período dos Juízes

No período pré-monárquico da história de Israel não havia a organização da corte de justiça, porque sem um governo central não há um mecanismo pelo qual o Estado possa controlar eficazmente a administração da justiça. A formação de um governo central em Israel surgiu com a instituição da monarquia. No período dos Juízes o povo de Israel estava organizado apenas num sistema de confederação de tribos, comparada à anficionia grega (65). A coesão interna e externa dessa confederação era mantida pela instituição religiosa, cuja sede administrativa era o santuário central em Siquém (posteriormente em Silo), e pela instituição política, constituída pelos chefes das tribos, unidos entre se por interesses comuns e vinculados uns aos outros pelo pacto de não-agressão e de defesa mútua. Por ocasião de agressão externa surgiram os assim chamados "juízes", alguns dos quais não passavam de chefes de guerrilhas, enquanto que outros eram "líderes carismáticos" (66). Pela força das armas e pelo apoio do povo, esses "juízes" exerciam um controle sobre um território limitado ocupado pelos israelitas, os quais recorriam a eles para que administrassem a justiça. Embora procurassem aplicar o direito costumeiro, "revelado" por Deus, eles possuíam pouca autoridade para impor suas decisões, a não ser o poder da espada. Quem, de fato, mantinha em vigor as normas do Código de Moisés e zelava por sua execução, eram os chefes de clãs ou de famílias. Em situações complexas, que envolviam membros de vários clãs, estes chefes costumavam apelar para os chefes de tribos vizinhas para constituir um conselho dos "anciãos da congregação". Quer individualmente quer colectivamente, estes chefes eram os únicos executores da lei e agiam de acordo com o que lhes parecia justo (cf. Jz 21,25).

(64) Como mediador da aliança, Moisés foi o personagem que delineou o princípio fundamental da religião javista, cujas implicações foram detalhadas, em época posterior, ao surgir o confronto entre a religião javista e cananéia. Não houve, portanto, em Israel um único legislador que tivesse elaborado e promulgado o Código da Aliança. Cf. Boecker, *op. cit.*, 123-129.

(65) Cf. M. Noth, *Geschichte Israels*, 6ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 84-94.

(66) Cf. M. Noth, "Das Amt des 'Richters Israels'" (1950), em *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, Kaiser, Munique 1969, 71-85.

Conclusão

Uma visão panorâmica das estruturas jurídicas vigentes entre os povos do antigo Oriente Médio apresenta aquelas linhas que são marcantes nas civilizações antigas, ao longo de sua história. Uma destas linhas é o poder político e social que exerce uma influência direta na ordem social de um povo. Seu objetivo principal é de dar eficácia à implantação do direito e à promoção da justiça em favor de todos os membros da comunidade, estabelecendo uma "harmonia" entre os interesses das diversas classes da sociedade e uma consonância com as normas do bem absoluto. Os reis, como os detentores do poder, atribuíam a si competência jurídica para elaborar os códigos de leis e aplicar as penalidades. Para justificar sua autoridade, apelavam para um princípio divino que os tornava mediadores entre os deuses e os homens. Enquanto na Mesopotâmia o rei era um mediador pertencente à esfera humana, no Egito, ao invés, o faraó pertencia à esfera divina, pois era um deus personificado num homem. Entre os hititas, porém, o soberano era divinizado após a morte. Nesta relação entre o divino e o humano, Israel ocupa uma posição todo especial. Devido à revelação da transcendência de Javé, os reis exerciam a função de mediadores entre Deus e os homens. Na teoria da lei, o povo hebreu deu um grande passo na descoberta do valor incondicionado e absoluto, que fundamenta toda a legislação, quando colocou seus códigos sobre as bases da religião e da moral. Na administração da justiça, entre os povos antigos, entravam em função as leis referentes aos direitos dos cidadãos, como também uma atenção especial pelos pobres e oprimidos. Para estes havia uma expressão típica, a saber: as viúvas e os órfãos, representando os desprovidos da proteção do clã e da família. Aqueles que se empenhavam por fazer justiça às viúvas e aos órfãos, aos pobres e aos oprimidos, não se julgavam obrigados a conceder-lhes favores ou a tratá-los de modo diferente com relação ao resto da comunidade. Nem achavam que os pobres tinham direito a favores especiais, e muito menos que deviam ser escusados dos delitos cometidos, pelos quais também os ricos eram condenados. Reconheceu-se, porém, que na administração da justiça se devia pensar em melhorar a sua sorte, pois, na prática, os oprimidos não recebiam o que, por direito, mereciam. Neste sentido, as deficiências dos códigos de leis eram supridas por atitudes autenticamente humanitárias.