

ESPOSAS E CONCUBINAS NA LEGISLAÇÃO MÉDIO-ASSÍRIA

MARIA DE LURDES PALMA

Escola Secundária Francisco Simões

Resumo

O direito matrimonial, tratado na legislação médio-assíria (placa A), definiu a ideia de casamento pela expressão «Ela é minha esposa», acto gerador de uma aliança irrevogável, salvo em casos muito excepcionais, entre duas famílias. Os laços estabelecidos diziam respeito a um compromisso de pessoas e bens, consubstanciando a natureza contratual do acto (em sentido económico). O direito matrimonial corporizou ainda o espaço privilegiado do direito exercido pelo *pater familias*, que se manterá até ao I milénio a. C., em ambiente mesopotâmico, associando o casamento a um exercício de poder. À esposa de homem livre assistia, ou seja, relevava da sua condição a obrigatoriedade de ser protegida. Aliança, poder e protecção moldaram a condição de esposa e garantiram uma solidariedade familiar.

Le droit matrimonial, abordé dans les lois méso-assyriennes (tablette A), a défini le mariage par l'expression «Elle est mon épouse», ce qui fait engendrer une alliance irrévocable, sauf en cas très exceptionnels, entre deux familles. Les liens établis concernaient un engagement de personnes et biens, consolidant la nature contractuelle de ce fait (en sens économique). Le droit matrimonial a encore exprimé l'espace privilégié du droit exercé par le *pater familias*, lequel est survécu jusqu'au I^{er} millénaire av. J. C., en Mésopotamie, rapprochant le mariage à l'exercice d'un pouvoir. À l'épouse d'un homme libre assistait, c'est-à-dire, était propre de sa condition l'obligation d'être protégée. Alliance, pouvoir et protection ont encadré la situation de l'épouse et ont assuré une solidarité familiale.

Palavras-chave: Esposa - Poder - Leis - Assíria

(Página deixada propositadamente em branco)

1. As fontes médio-assírias⁽¹⁾

Do período médio assírio são conhecidas as *Leis Médio-Assírias* (= *LMA*) e *Regras do Harém*, ou *Decretos do Palácio*. Constituem obra da actividade compiladora de Tiglat-pileser I, soberano assírio dos finais do período médio (c. 1114-1076 a. C.), fazendo parte da «biblioteca» de Tiglat-pileser I, tese defendida por Weidner®. Deseobertas na cidade de Assur (entre 1903 e 1914, nas escavações da Deutsche Orientgesellschaft), a mais antiga capital da Assíria, numa área contígua à Porta de Samas®, revelam um direito anterior de vários séculos, tese confirmada pela sua linguagem arcaizante e conteúdo jurídico. As *LMA* chegaram até nós em 14 placas de argila que, à excepção da placa J (a mais antiga), parece serem todas do tempo de Tiglat-pileser I, conclusão inferida da referência a um funcionário de nome Sagiú, do tempo daquele monarca, no fim da placa A⁽⁴⁾. Assim, ficou afastada a datação proposta pelos primeiros editores situada entre os séculos XV e XIII a. C. Mais recentemente, Freydank situou o epónimo Sagiú no reinado de Ninurta-apil-Ekur (c. 1191-1179 a. C.)⁽⁵⁾. Permanece também a dúvida se a compilação foi feita para a biblioteca real ou se para bibliotecas particulares.®

A natureza legislativa das *LMA* não foi posta em causa pelos seus primeiros editores que assim as apelidaram. O carácter normativo do direito cuneiforme tem dado azo a um debate, centrado preferencialmente no Código de Hammurabi, ainda não resolvido; o contributo de historiadores do direito, porém, confirma a tese dos primeiros editores⁽⁷⁾. Não há indicação de qualquer rei nas *LMA*, acusam um estilo abundante (redundâncias e comentário fora da técnica legislativa) e um articulado legislativo sob a forma casuística®. Não apresentam prólogo ou epílogo, o que poderá indicar ausência de intenção apologética ou propaganda ideológica, cumprindo antes um objectivo mais direccionado para a acção dos juizes perante casos difíceis® enquadrado pelo poder instituído. As *LMA* dão corpo, no seu conjunto, a uma limitação ao direito privado e, em consequência, uma afirmação do poder do estado. Saliente-se, todavia, que o direito do *pater familias*

se confinava às questões matrimoniais (evidentes na placa de argila A). O texto em questão inscreve-se numa realidade cultural cujos alicerces radicam no concretismo do pensamento e na descrição repetitiva de todos os possíveis intervenientes numa dada situação. Não há elaboração teórica. De facto, a dificuldade de movimentação entre a abstracção e a generalização constitui um traço característico de todos os direitos arcaicos (mesmo fora do Oriente Antigo). Deste fundo cultural decorre naturalmente a casuística, como acima referido. Assim, é com a partícula *se* (*summa*) que se iniciam todos os §§ e a sequência de leis não obedece ao sentido normativo dos códigos actuais, herdeiros do direito romano^{<10>}. Quanto ao método de trabalho, o compilador concentrou numa mesma placa de argila tudo o que dizia respeito a um «assunto» (ex. placa de argila A - acerca das mulheres; placa de argila B - acerca da propriedade). Este processo destaca a originalidade assíria: desejo de ordenar as leis numa lógica de utilização prática e coloca o esforço do compilador no âmbito da reflexão jurídica, primeira etapa da doutrina. Trata-se de uma singularidade no conjunto dos «códigos» orientais antigos reveladora da existência de juristas profissionais. A divisão em §§ é de autoria assíria constituindo, também, uma novidade.

Por *Regras do Harém* ou *Decretos do Palácio* entende-se uma colecção de 23 normas das actividades internas e de comportamento do pessoal privado, em particular das mulheres do palácio (esposas do rei, concubinas, escravas), e dos oficiais homens que com elas estivessem em contacto. Estas vinte e três regras foram estabelecidas por nove reis assírios^{<11>} para manter a ordem e a inviolabilidade dos aposentos do harém preenchendo um tempo de cerca de três séculos (c. 1363 a. C. a c. 1076 a. C.). Em todas as normas se encontra a indicação do rei que as ordenou. Estas regras denotam a imposição de um comportamento marcado pela separação dos sexos e punições físicas (mutilações), de requintado grau de violência, para quem não cumprisse o estabelecido.

Os textos legislativos referidos não podem ser vistos como a totalidade da legislação do período médio assírio, nem isolados de outras fontes. Subsidiários de um direito consuetudinário^{<12>}, enquadram-se numa moldura de violência, marca de tempos de expansão militar assíria, bem como de confronto sério com grupos seminómadas que perturbavam a fronteira do reino de Assur. Emergem, pois, de um contexto social, político e cultural onde a violência, exercida pelo poder legítimo, nos aparece como factor de correcção no sentido de cumprir

a ordem estabelecida. O seu estudo, contudo, é para nós extremamente útil se o tomarmos como quadro de referência complementar para a nossa compreensão do tecido social e estrutura familiar que lhe está subjacente - a classe dos homens livres*^{13'} e monogamia «temperada» (referência a concubinas e esposa secundária) - e enquanto espaço discursivo do poder instituído, revelador do pensamento e ideologia dominantes. A área geográfica da sua abrangência é, por excelência, a região nuclear assíria; todavia, será de admitir uma extensão às províncias de administração directa, quiçá paradigmática ou como suporte para falhas do direito local, pelo menos ao tempo de Tiglat-pileser I⁽¹⁴⁾. Não há, no entanto, prova de natureza arqueológica que ateste a sua presença fora da cidade de Assur.

2. Esposas e concubinas: *LMA* (placa de argila A)

a) *Ser dada a um marido*¹⁵⁾

Os §§ 30, 31, 33, 34, 36, 39, 43, 45, 46 e 48 da placa de argila A das *LMA* referem situações de casamento. Os §§ 39 e 48 dão-nos conta de uma jovem retida sob penhor e que é dada em casamento; os §§ 36 e 45 referem-se à possibilidade de um 2º casamento por ausência prolongada do marido; o §§ 34 e 46 contemplam o casamento de uma viúva, os §§ 30, 31, 33 evidenciam a aplicação de levirato e sororato, e o § 43 descreve uma situação de casamento decorrente do desaparecimento ou morte do noivo depois de cumpridos os ritos matrimoniais. O acordo matrimonial carece de contrato escrito (*riksu*), prestação nupcial (preço da noiva - *terhatu*) e presentes para a noiva (*dumâqi*, *nudunnü*, *zubullu*). Em circunstâncias excepcionais, estão previstos ajustamentos a cada caso. Ser dada a um marido faz-se acompanhar de um conjunto de bens que consubstanciam o contrato estabelecido entre as duas famílias.

As situações de levirato⁽¹⁶⁾ e sororato aparecem nos §§ 30, 31 e 33. O primeiro diz respeito à situação de um homem que, tendo já levado à casa do futuro sogro do seu filho a prestação nupcial, logo, contraído um acordo matrimonial selado com o *biblu* (= *terhatu* e *zubullu*), vê alteradas as circunstâncias familiares que enquadram tal situação: um outro filho seu falecera deixando viúva. Assim, diz o articulado legislativo:

«Se um pai levou o (presente nupcial) *biblu* (ou) o *zubullu* à casa do sogro do seu filho, se a mulher ainda não foi dada ao seu filho e

se um outro filho seu, cuja mulher reside na casa do seu (próprio) pai, morreu, ele dará a esposa do seu filho morto como esposa ao outro filho para o qual ele levava (o *zubullu*) à casa do seu sogro; além disso, se o senhor da rapariga, que recebeu o *zubullu*, não quiser dar a sua filha, o pai, que tinha levado o *zubullu*, se quiser, tomará a sua nora (e) a dará em casamento ao seu filho; ou, se quiser, retomará tudo o que tinha oferecido, estanho, prata, ouro, o que não é consumível, na totalidade; ele não pretenderá nada do que é consumível.»⁽¹⁷⁾

Neste caso, o homem tinha dois filhos, um casado e outro ainda solteiro mas já comprometido. Como o filho casado morre antes de ter sido redigido o contrato escrito (*riksu*) do casamento do seu irmão, então, este último deve casar com a cunhada que ficara viúva. O senhor da jovem solteira, dadas as circunstâncias, pode não a querer dar em casamento contrariando, nessa situação, o contrato nupcial. Outra opção pode ser tomada, mesmo assim: dá-la em casamento ao seu filho, conforme o estabelecido, se o pai da noiva estiver de acordo. Esta última solução, consubstancia a ideia da possibilidade de anulação da convenção matrimonial, caso a noiva seja virgem e o futuro marido obrigado a uma situação de levirato⁽¹⁸⁾. A virgindade da noiva é aqui elemento essencial para a oposição do seu pai ao casamento. É ao pai do noivo que cabe a decisão de dar a nora (viúva) como esposa ao seu filho, porque, embora esta resida na casa do próprio pai, pertence à família do marido e, assim, é ao sogro quem compete casá-la com o cunhado. Pode também, se quiser, reaver tudo o que constituíra o presente nupcial (parte não consumível) já entregue ao pai da noiva do filho que agora se vê obrigado a cumprir o levirato. Pelo teor do articulado, este homem só devia ter dois filhos em idade de casar. Se tivesse, pelo menos, um terceiro seria razoável a menção no texto do seu casamento com a cunhada para que, deste modo, pudesse cumprir o acordo matrimonial já selado em favor do outro filho e, ao mesmo tempo, o levirato que a lei previa, sem qualquer oposição. O que está em causa é o cumprimento de um contrato já estabelecido prevendo-se, porém, decisão excepcional num contexto particular: anulação do contrato nupcial com retoma de *zubullü* por parte do pai do noivo ou casar com o cunhado que simultaneamente cumpre levirato.

O § 31 completa o anterior ao esclarecer a situação do homem que fica viúvo, depois de ter levado os presentes nupciais para casa do sogro:

«Se um homem levou a (prestação nupcial) *zubullū* à casa do seu sogro e a sua esposa morreu (e se) o seu sogro tem outras filhas, se o sogro quiser, ele (o homem) tomará para esposa uma filha do seu sogro no lugar da esposa falecida, ou, se ele quiser, retomará a prata que já dera. Nem o trigo nem os carneiros nem qualquer coisa que seja comestível lhe serão dados; ele receberá apenas a prata.»⁽¹⁹⁾

Aqui, se o sogro tem outras filhas e for da vontade deste, o viúvo desposará uma delas (sororato) ou, se (o viúvo) preferir, retomará o dinheiro que dera e anulará, desta forma, o acordo matrimonial com o consentimento do sogro.

O § 33 refere a situação da viúva com filhos e sem filhos:

«Se uma mulher habita na casa do próprio pai, o seu marido morre e ela tem filhos [...], ou [se ele quiser] dar-lhe-á protecção na casa do seu sogro. Se o seu marido e o seu sogro estão ambos mortos e se ela não tem filhos, ela é de facto uma viúva; poderá ir para onde quiser.»⁽²⁰⁾

As lacunas do texto (//. 59-64) levaram a hipóteses de reconstituição, esclarecendo-se o procedimento no caso de a viúva ter filhos ou não. Na primeira situação a mulher habitará na casa de um dos seus filhos, o que ela escolher, não podendo voltar a casar (cf. § 46); na segunda, o sogro pode impor-lhe o levirato ou torná-la sua esposa⁽²¹⁾. O final do preceito legislativo diz em que circunstâncias a mulher é, de facto, uma viúva: se o marido e o sogro morreram e não tem filhos. Deste modo, ela é uma viúva orfã⁽²²⁾, ou seja, uma viúva que carece de alguém que tenha a obrigação de a sustentar. Deste modo, ela encontra-se livre para ir para onde quiser. A condição jurídica de viúva não decorre exclusivamente da morte do marido, mas da ausência em simultâneo de filhos ou sogro que a possam sustentar. O facto de viver ainda na casa do próprio pai não confere a este a obrigação de a alimentar, pois, ao entrar para a família do marido (quando casou), passou a pertencer a esta família e não à sua de origem.

O § 34 configura um princípio de excepção: uma viúva que coabite com um homem durante dois anos, sem contrato formal, será considerada esposa:

«Se um homem tomou para si uma viúva [coabita com] sem redigir um contrato formal e se ela habitar dois anos na sua casa, ela é sua esposa e não terá de partir.»⁽²³⁾

A legislação transforma a união de facto em situação de casamento *de jure*. A mulher é tomada como esposa e não como concubina. Esta excepção insere-se na protecção legal que a viúva gozava

na sociedade assíria, bem como, em outras sociedades antigas orientais. Daí que a situação irregular inicial - ausência de contrato escrito (*riksu*) e de prestação nupcial (*terhatu*) pago pelo noivo ou pelo pai deste ao pai da noiva - seja anulada pelo estatuto de esposa que é concedido à mulher. Pela comparação com o parágrafo anterior, trata-se de uma viúva órfã, na expressão de Cardascia.

Os §§ 36 e 45 esclarecem a situação da mulher casada cujo marido se encontra ausente*^{24*}, sendo necessário prover ao sustento da mulher e regular a possibilidade de um segundo casamento, se a ausência do marido for superior a um determinado período de tempo. As condições são diferentes, à partida, nos dois casos. No primeiro parágrafo é legislado:

«Se uma mulher reside ainda na casa de seu pai, ou o seu marido a fez habitar na casa de alguém e o seu marido viajou para longe, e não lhe deixou nem azeite, nem lã, nem vestuário, nem provisões ou outra coisa e ela não tem provisões que alguém lhe traga do exterior - essa mulher esperará o marido por cinco anos, ela não habitará com outro marido. Se ela tem filhos, eles podem ser dados de aluguer e prover ao seu próprio sustento; a mulher deverá esperar pelo seu marido, ela não habitará com (outro) marido. Se ela não tem filhos, ela esperará pelo seu marido durante cinco anos; no início do sexto ano, ela habitará com o marido da sua escolha; o seu (primeiro) marido, depois de regressar, não terá reivindicação válida sobre ela; ela está livre para o segundo marido. Se ele demorou para além dos cinco anos, mas não foi por vontade própria, ou porque [alguém] o capturou e ele fugiu ou porque foi falsamente preso, e por isso [por qualquer destas circunstâncias] demorou e após o regresso consegue provar os factos, ele dará uma mulher equivalente à sua esposa (ao segundo marido da sua esposa) e tomará a sua esposa. E se o rei o enviar a outro país e ele demorar mais de cinco anos, a sua esposa esperará e ela não irá viver com outro marido. Mas, se antes de completados os cinco anos viver com outro marido e ela tiver filhos, o seu marido, ao regressar, porque ela não esperou conforme o estabelecido mas foi dada em casamento, retomá-la-á e também à sua descendência. »^{<25)}

A preocupação central é o direito de sustento que à mulher é devido pelo marido, ainda que ausente. O legislador distingue duas situações:

- 1) um homem que ao viajar para o estrangeiro o faz de livre vontade e não regressa até cinco anos;
- 2) um homem que parte por ordem do rei e demora mais de cinco anos.

Para o primeiro caso, se o marido partiu, não deixou provisões à sua esposa e não as faz chegar por alguém e ela tem filhos que a possam sustentar, então a lei não lhe permite um segundo casamento; se não tem filhos, logo está privada de quem a possa sustentar e passado o prazo estipulado - «habitará com o marido da sua escolha» - e quando o primeiro marido regressar já não terá qualquer direito sobre ela; o que o legislador não diz é como proceder no caso de a mulher não respeitar o tempo determinado não tendo quem lhe garanta o sustento. O segundo casamento é uma garantia de sobrevivência para a mulher e constitui uma compensação pela negligência do primeiro marido. O regresso deste, passados os cinco anos, não terá efeito sobre a mulher. Todavia, se a ausência do marido, para além dos cinco anos, não tiver sido por vontade própria e ele o conseguir provar, pode reaver a sua esposa, mas compensando o segundo marido desta com uma esposa de valor (preço) equivalente. Daqui se infere toda a validade do segundo casamento - o último marido tem, pois, direito a uma indemnização - recebe uma esposa de valor equivalente.

No segundo caso, o homem não se ausenta voluntariamente: cumpre uma ordem do rei e parte, talvez, em negócios ou em missão pública. É um funcionário do rei e a sua esposa deve esperá-lo para sempre, não podendo voltar a casar. Porém, se a mulher não cumpre o preceito legal, as consequências de tal acto serão extensíveis à sua descendência: quando o primeiro marido regressar retomará todos os direitos sobre ela e sobre os filhos que dela, eventualmente, tenham nascido do seu segundo marido. O texto não fala, nesta situação, em qualquer compensação para o último homem, porquanto o segundo casamento não é válido face ao preceito legal. Poder-se-á inferir que à mulher de um funcionário do rei era garantido o sustento durante a ausência do marido, por analogia com o § 45.

O § 45 diz respeito a uma ausência involuntária: um soldado na guerra foi feito prisioneiro, logo, o seu eventual regresso não depende da sua vontade. Desta ausência podem, aliás, resultar duas situações: ou morre em país estrangeiro ou, não se sabe quando, poderá voltar. Diz o parágrafo:

«Se uma mulher foi dada em casamento e o inimigo capturou o seu marido e ela não tem sogro ou filho que a sustente, ela permanecerá dois anos fiel ao marido. Durante esses dois anos, se ela não tem provisões [alimentos para comer], ela irá na frente e fará uma declaração. Se ela é uma dependente do palácio, o seu [pai?]⁽²⁶⁾ a alimentará e ela deverá trabalhar para ele. Se é esposa de um soldado *hupsu* [...]

será alimentada [ela trabalhará para ele]. E [se ela é esposa de um homem (?) cujo] campo e [casa não são suficientes para a sustentar (?)], ela irá e declarará perante os juizes: [não tenho nada] para comer; os juizes dirigir-se-ão ao “governador” e aos nobres da cidade para determinar o valor de campo [*enfeudado* ao marido] e eles atribuirão 0 campo e a casa para sustento dela durante dois anos; ela habitará (nesta casa) e eles redigirão uma placa de argila para ela (permitindo que permaneça por dois anos). Ela cumprirá os dois anos completos e habitará, depois, com 0 marido da sua própria escolha; eles redigirão uma placa de argila como (para) uma (viúva). Se, mais tarde, 0 seu marido ausente voltar ao país, ele retomará a sua esposa que já tinha casado fora da família; ele não reclamará os filhos que nasceram do último marido, mas 0 último marido os tomará. (Quanto ao) campo e à casa que lhe tinham sido dados por um preço total, fora da família, para seu (da mulher) sustento, se isto⁽²⁷⁾ não tinha entrado para as terras do rei, ele pagará tanto como eles tinham acordado e ele tomará isto (= 0 campo e a casa) de volta. Mas se ele não voltar e morrer num país estrangeiro, 0 rei concederá 0 seu campo e a sua casa onde ele escolher para dar.»⁽²⁸⁾

O sustento da esposa é garantido durante dois anos, o prazo que a lei estabelece para esperar pelo regresso do marido, não podendo casar. Aqui o tempo de espera é mais curto do que na situação anterior porque, tratando-se de um prisioneiro de guerra, o seu regresso inscreve-se mais no quadro da eventualidade. Se a mulher é dependente do palácio é-lhe imposto trabalhar (para o palácio?) como forma de assegurar a sua sobrevivência; se o seu marido é um soldado inferior (*hupàum*), ela será assistida por um funcionário para o qual trabalhará e em troca verá garantido o seu sustento durante os dois anos estabelecidos^{*29}; porém, se o marido é um homem livre (*awilum*) proprietário de um título de posse (de um campo e casa), tal situação possibilita o sustento da mulher depois de determinado pelas autoridades públicas da cidade (através de um acto de concessão escrito) e pelo prazo de dois anos. Durante esse tempo, a mulher habitará a casa e alguém trabalhará esse campo de forma a garantir o seu sustento⁽³⁰⁾. Expirado o prazo de dois anos, continuando o marido ausente, a mulher pode casar com um homem escolhido por si; agora é considerada viúva (*almattu*) na plena acepção da palavra, pois não tem ninguém de obrigação que providencie o seu sustento. É plausível que esta disposição legal se aplique às três situações enunciadas; a curta duração do prazo, quando comparado com o § 36, justifica-se pelo facto de ser menos expectável o regresso de um soldado feito prisioneiro do que o de um civil e, conseqüentemente, ser do interesse da

autoridade real diminuir o tempo de obrigação de sustento em relação à mulher de um cativo ausente.

Todavia, se o marido regressa mesmo depois de expirado o prazo e a sua mulher já está casada, o segundo casamento não anula os direitos do primeiro marido, embora legalmente possa constituir-se. Com efeito, o primeiro marido retoma todos os direitos sobre a sua esposa. Não terá, porém, direitos sobre os filhos nascidos desta segunda união. Ao segundo marido não cabe qualquer compensação pela perda da mulher. O legislador privilegiou o estatuto social do primeiro marido (era um militar que partiu ao serviço do rei), bem como o carácter não voluntário da sua ausência. Quanto aos bens constantes do título de posse poderão voltar para o marido, quando este regressa; se ele morre em país estrangeiro, o rei atribuirá tais bens a quem quiser.

O § 46, por sua vez, estabelece um casamento possível para uma viúva de forma a prover ao seu sustento, ainda que existam filhos seus ou de seu marido:

«Se uma mulher cujo marido morreu, não saiu da sua casa pela morte do marido e se o seu marido não lhe assinou nada por escrito, ela habitará na casa de um dos seus filhos, o que ela escolher; os filhos de seu marido a sustentarão; eles providenciarão um acordo para ela quanto ao alimento e bebida como para noiva que eles amem. Se ela é uma (esposa) secundária (e se) ela não tem filhos, ela habitará com um (dos filhos do seu marido e) eles sustentá-la-ão em comum; se ela tem filhos e os filhos da (esposa) principal não consentem em alimentá-la, ela habitará numa casa dos seus próprios filhos que ela escolher; os seus próprios filhos sustentá-la-ão e ela trabalhará para eles. Mas, se entre os filhos do seu marido (está um) que a tomou (por mulher), [esse que a to]mou [sustentá-la-á e os seus próprios filhos não] a sustentarão.»^{31*}

A questão central do articulado legislativo é a garantia do sustento da viúva e a quem cabe dar essa garantia. Colocadas as hipóteses comuns no direito assírio (sustento pelos filhos), abre-se ainda outra alternativa: casar com um dos filhos de seu marido (seu enteado), caso ela fosse esposa secundária, libertando da obrigação de sustento quer os seus próprios filhos quer outros filhos do seu marido.

O § 39 estabelece:

«Se um homem deu (alguém que) não é a sua própria filha em casamento a um marido, se bem que anteriormente seu pai, endividado, a fez habitar como penhor (na casa do credor), (se) este credor anterior

vem, ele receberá o preço da mulher na totalidade daquele que deu a mulher em casamento; se ele nada tem para dar, ele tomará aquele que deu a mulher em casamento. Mas, se ela foi salva de maus tratos, ela está liberta para aquele que a salvou. E se aquele que casa com a mulher, ou porque ele tenha escrito uma placa de argila ou porque tenha sido feita uma acção contra ele, ele [...] preço da mulher, e aquele que deu (a mulher) [...].»⁽³²⁾

Este caso evidencia uma situação anómala: não foi o pai da noiva que a deu em casamento, isto é, a um marido. Logo, trata-se de um acto irregular no contexto da estrutura familiar assíria do período médio, uma vez que ao pai cabia tal acção. Poder-se-á admitir que o pai entretanto tinha morrido. Nesse caso, a rapariga seria dada em casamento por um irmão. Todavia, o texto nada esclarece apenas referindo que alguém que não o seu pai a deu a um marido. Este alguém pode ser um irmão ou outro parente próximo. O casamento não é anulado por este facto, mas constituído como válido, garantida a reposição do valor que o credor perde ao deixar de ser dono do bem penhorado.

De facto, da atitude do terceiro elemento (o que deu a mulher a um marido) decorre, para o credor, um prejuízo material: o desvio do penhor (a jovem) com perda dos serviços que prestava ao credor e a possibilidade, para este, de um segundo ganho, caso fosse ele próprio a dá-la em casamento, recebendo o preço/valor da mulher por parte do noivo ou do pai do noivo. Com efeito, o contrato de casamento implicava uma prestação (o preço da mulher), quiçá neste caso o montante do penhor ou equivalente à *terhatu*⁽³³⁾, por parte do futuro sogro ou marido ao pai da noiva ou, na ausência deste, a quem o substituíam.

O que importa sublinhar no âmbito deste estudo é a constatação da possibilidade de alguém, que aparentemente não estava habilitado para o fazer, poder ser responsável pela efectivação de um acto, ou seja, pelo exercício de um poder que lhe é, presumivelmente, exterior. Por outro lado, casar é um acto exterior à vontade da mulher: ela é um bem ao qual se atribui um valor (preço) e, de bem penhorado pelo pai (neste caso), transforma-se em bem adquirido pelo marido mediante pagamento. Estamos em presença da passagem de um dono para outro dono por parte da jovem: o primeiro dono foi o pai, que a penhorou; depois o credor e, por último, o marido.

O § 48 diz respeito a uma situação semelhante mas o desenvolvimento dado no seu articulado revela-se mais em consonância com a estrutura familiar assíria deste período:

«Se um homem em cuja casa habita a filha do seu devedor como penhor da dívida, pede ao seu pai (= pai da rapariga), (e) ele pode dá-la a um marido; se o seu pai não consente, ele não a dará. Se o seu pai morre, ele perguntará a um dos seus irmãos e este falará com os [outros] seus irmãos (da rapariga); se um irmão fala assim: "Eu libertarei a minha irmã no prazo de um mês", se ele no prazo de um mês a não libertar, O credor, se quiser, declara-a livre (de toda a reivindicação) (e) a dará a um marido. [...] de acordo [...] ele a dará [...]»⁽³⁴⁾

Neste caso, o credor pede autorização ao pai da rapariga ao pretender dar a jovem em casamento para receber a respectiva prestação do marido. Só depois deste consentimento paternal poderá o credor realizar o «negócio», pois, se o pai o não permitir, ele não poderá fazê-lo. Em caso de morte do pai da rapariga, tal poder decisório passa para os seus irmãos. Mas, se o irmão a não libertar no prazo estabelecido, o poder de decidir sobre o casamento da jovem passa para o credor.

O § 43 estabelece as soluções legais possíveis para o cumprimento de um compromisso já estabelecido numa situação de desaparecimento do noivo:

«Se um homem ou deitou óleo sobre a sua cabeça (de uma filha de homem livre) ou levou os alimentos (para O banquete) (e se, depois disto), O filho ao qual foi dada a esposa morreu ou desapareceu, ele (pai do noivo) a dará a quem ele quiser de entre os seus filhos, desde o mais velho até ao mais novo de, pelo menos, **10** anos. Se o pai morreu e O filho ao qual foi dada a esposa também morreu, mas se O filho morto tiver um filho que tenha **10** anos, ele a desposará; mas se os filhos (do morto) têm menos de **10** anos, O pai da (jovem) rapariga, se quiser, dará a sua filha (a um deles), ou, se quiser, ele entregará de volta os presentes, tal como os recebeu. Se ele não tem filhos, ele devolverá, tal como recebeu, pedras preciosas e tudo O que não é consumível, mas não devolverá o que é consumível.»⁽³⁵⁾

A importância de um contrato matrimonial obriga o legislador a colocar todas as possíveis soluções para a efectivação desse mesmo contrato (relembre-se o § 30). Deste modo, se o noivo morreu ou desapareceu depois de firmada a convenção nupcial, a noiva será sempre dada em casamento pelo sogro a um homem da sua nova família, desde que cumpra a idade mínima para o casamento (dez anos). Esgotadas todas as possibilidades (cunhados ou enteados em idade de casamento) e agora que o sogro também morreu, a noiva volta para o

poder paternal e é este quem val decidir: ou a dá em casamento a um enteado ainda que menor de 10 anos, ou anula o acordo nupcial devolvendo os presentes matrimoniais que havia recebido. O que é importante aqui sublinhar é a preocupação de encontrar uma solução legal para que o contrato feito entre as duas famílias (a da noiva e a do noivo) não seja anulado.

b) Uso de véu e ritos matrimoniais

O casamento tem um ritual próprio e sinais exteriores públicos. A proibição de andar de cabeça descoberta, por parte das mulheres casadas, na via pública, é estipulada no § 40 que descreve várias situações:

«Esposas de homem ou [viúvas?] ou quaisquer mulheres assírias que saiam para a rua [não deverão ter] as suas cabeças [descobertas]. As filhas de um homem [...] com] ou um pano ou um vestido ou [...] deverão estar cobertas com véu, as suas cabeças [não deverão] estar [descobertas]. Quando elas vão na via pública durante o dia, elas deverão estar cobertas com véu. Uma concubina que sai à rua com a sua dona tem de usar véu. A hieródula que um marido tomou é coberta com véu quando sai para a rua, mas uma não casada leva a sua cabeça descoberta. Ela não estará coberta com véu. A prostituta não estará coberta com véu, a sua cabeça estará descoberta. Quem veja uma prostituta coberta com véu fá-la-á parar; arranjará testemunhas (e) levá-la-á até à entrada do Palácio. Não serão tomadas as suas jóias, (mas) quem a fez parar tomará as suas roupas; eles castigá-la-ão com 50 pancadas de bastão, eles deitarão resina sobre a sua cabeça. Mas se um homem, tendo visto uma prostituta coberta com véu e a deixa ir (livre) (e) não a conduz à entrada do Palácio, este homem será castigado com 50 pancadas de bastão; O seu denunciador tomará as suas roupas; furar-lhe-ão as orelhas, passarão uma corda através (dos orifícios) (e) atá-la-ão sobre a sua nuca; ele fará um mês de trabalho forçado para O rei. As mulheres escravas não usarão véu e quem vir uma escrava coberta com véu fá-la-á parar; conduzi-la-á à entrada do Palácio; ser-lhe-ão cortadas as orelhas (e) aquele que a fez parar, tomará as suas roupas. Se um homem viu uma escrava coberta com véu e a deixou ir (livre), não a fez parar e conduzir à entrada do Palácio, se se produziram provas contra ele e ele foi culpado, será castigado com 50 pancadas de bastão, serão furadas as suas orelhas e será passada uma corda através dos orifícios e atada sobre a sua nuca; o seu denunciador tomará as suas vestes; ele fará um mês de trabalho forçado [para O rei].»⁽³⁶⁾

A regra de uso de véu não se encontra noutros textos legislativos orientais; porém, o Talmud, diversos textos bíblicos e académicos

fazem-lhe referência para as mulheres casadas. Mas o § 40 deverá referir-se às mulheres assírias, ou seja, da cidade de Assur, tratando-se de uma postura municipal^{37*}, quer sejam casadas, viúvas (?) ou concubinas acompanhadas pelas suas donas. A hieródula (*qadiltu*) se casada deve usar véu, se não casada mantém a cabeça descoberta; a prostituta (*harîmtu*) ou escrava (*amtu*) não pode usar véu e se o usar e for reconhecida na rua será conduzida (por quem a reconheceu) ao tribunal, que lhe atribuirá uma pena. O reconhecimento na rua de uma prostituta ou escrava que usa véu e que não seja conduzida ao tribunal (por quem a reconheceu) será passível de penalização após denúncia de tal incumprimento da lei. O uso do véu é sinal exterior de uma determinada condição para as mulheres assírias: identificação de pertença a um marido (*assât awile*), a uma família na situação de viúva (*almātu*), pela filiação, quando solteira (*mārât awili*), ou pelo concubinato (sendo propriedade da sua senhora).

O § 41 alia o uso de véu à promoção de uma concubina a esposa:

«Se um homem quiser cobrir com véu a sua (concubina) *esirtu* mandará chamar cinco ou seis dos seus parentes e cobri-la-á com véu na presença deles, dizendo: “Ela é minha esposa”. Ela será então sua esposa. Uma *esirtu* que não seja coberta com véu na presença dos seus parentes e que o marido não tenha declarado “Ela é minha esposa” não é uma esposa mas (sempre) uma *esirtu*. Se um homem morre (e) não tem filhos da sua esposa coberta com véu, os filhos das concubinas serão seus filhos de facto; eles tomarão (uma) parte na herança. »⁽³⁸⁾

O que este parágrafo nos revela é a ligação do uso de véu à condição de esposa, acompanhado da explicitação clara do marido: «Ela é minha esposa», ou seja, por esta declaração e, ao mesmo tempo, pelo gesto que o marido faz ao colocar-lhe o véu, a concubina ascende a esposa. Os dois actos são complementares. Pela situação de concubinato anterior, a condição de esposa não requereu qualquer contrato (*riksu*) ou dotes matrimoniais.

Os §§ 42 e 43 descrevem um rito matrimonial constituído por dois gestos diversos do anterior: derramar óleo sobre a cabeça da noiva e transportar os presentes nupciais:

§ 42: «Se um homem, no dia da festa, deitar óleo sobre a cabeça de uma mulher de classe superior, ou levar os pratos no dia do banquete, nada (dos presentes) poderá voltar para trás.»⁽³⁹⁾

§ 43: «Se um homem deitar óleo sobre a cabeça (de uma filha de homem superior) ou levar (os pratos) para o banquete (...).»⁽⁴⁰⁾

O homem que unge com óleo a cabeça da noiva é o pai do noivo e os dois gestos (ungir com óleo e transportar os presentes nupciais) eram suficientes para formalizar e garantir um casamento irrevogável entre pessoas livres constituindo, deste modo, uma forma de direito comum⁴¹). Esta situação difere substancialmente da anterior pelo estatuto social da noiva - estrato social elevado. Não se sabe, todavia, se estes rituais dispensavam o contrato escrito (*riksu*).

c) Adulterio/violação/repúdio

O adultério explícito é tratado nos §§ 13, 14, 15 e 16. A punição para tal ofensa varia de intensidade consoante a situação concreta em que ocorre. Deste modo, o § 13 estabelece pena de morte para a mulher casada e para o homem com o qual cometeu adultério:

«Se uma mulher casada saiu da sua própria casa e foi ter com outro homem onde ele habita e ele se deitou com ela sabendo que ela era casada, serão mortos o homem e também a mulher».⁴²

Neste caso estamos perante uma situação deliberada e consciente de ambas as partes donde resulta a aplicação da pena mais pesada. Não é esclarecido quem executará a punição nem há qualquer referência ao marido da mulher, apresentando-se esta disposição legal como geral e abstracta aplicada à categoria social de pessoas livres e configura o exercício do direito público.

O § 14 revela contornos de prostituição e introduz duas situações diferentes:

- 1) a ofensa foi cometida num espaço público ou semi-público, sabendo o homem que a mulher era casada, e
- 2) o homem não sabia que a mulher era casada.

A punição será diferenciada e, aparentemente, de grau inferior à enunciada para o parágrafo precedente. Assim:

«Se um homem se deitou com uma mulher casada, ou numa hospedaria ou na rua, sabendo que ela era casada alguém punirá o fornicador da mesma forma que o marido se compromete a tratar a sua mulher. Se ele se deitou com ela, não sabendo que ela era casada, o fornicador é liberto; o marido acusará a sua mulher (e) a tratará segundo a sua vontade.»⁴³

Neste caso, o marido intervém estipulando a punição para a sua esposa; quanto ao homem, se ele sabia que a mulher era casada

receberá o mesmo castigo que a mulher, se o não sabia, então, sobre ele não pode ser exercida qualquer pena. A mulher aparece sempre sob a jurisdição doméstica, mas quanto ao homem com o qual praticou adultério a execução do seu castigo pertencerá a um sujeito indefinido - «alguém» -, a autoridade pública, com elevada probabilidade.

O § 15 evidencia o direito do marido ofendido em executar o castigo quando a situação é de flagrante delito:

«Se um homem (sur)preendeu um homem com a sua mulher (e se) foram feitas contra ele acusações e provas serão os dois mortos. Não há culpa disto para ele (para o marido). Se ele o surpreendeu e levou ou diante do rei ou diante dos juizes (e se) forem levadas contra ela as acusações e as provas, se o marido mata a sua mulher, ele matará também o homem; (mas) se ele corta o nariz da sua mulher, ele tornará o homem eunuco e toda a sua face será mutilada. Ou então, se ele [deixou] a sua mulher [ir livre], ele dei[xará] o homem [ir livre].»⁽⁴⁴⁾

O castigo, também nesta situação, é diferenciado: morte para ambos exercida pelo próprio marido sem que daí resulte, para si, qualquer responsabilidade civil ou criminal; porém, o marido pode optar por penas mais leves ou mesmo deixar ir em liberdade a sua esposa. Este parágrafo evidencia a liberdade de jurisdição doméstica exercida pelo marido a qual pode manifestar-se com grau variado de intensidade e semelhança na aplicação da pena para ambos os infractores.

O § 16 refere uma situação de adultério por incitação da mulher seguida de violação:

«Se um homem [tiver fornicado] com a esposa de um homem [... por] sua iniciativa não há castigo para o homem; o homem (o marido) imporá o castigo que quiser sobre a sua esposa. Se ele tiver fornicado com a sua mulher, à força, e eles produzirem acusações e provas contra ele e acharem-no culpado, o seu castigo será igual ao da esposa do marido.»⁽⁴⁵⁾

Aqui, o castigo que recai sobre a mulher está na esfera estrita da justiça doméstica. Tendo em conta o conteúdo do § 12 (que a seguir se analisa), será razoável admitir-se que se está perante um *flirt* de iniciativa feminina que terminou numa violação não prevista pela mulher na sequência da sua atitude. Só assim se explica que, mesmo na situação de violação, haja uma pena a aplicar à mulher e que esta medida de direito doméstico seja tomada como «padrão» para o homem, depois de produzida prova (pela autoridade pública) contra si.

A violação de uma mulher casada é tratada no § 12:

«Se uma mulher casada passou nas ruas (e) um homem a fez parar (e) lhe disse: “Deixa que me deite contigo”, (se) ela não permite (e) se defende energicamente, mas ele a toma pela força e deita-se com ela, seja que alguém tenha surpreendido a mulher casada, seja que alguém testemunhe contra aquele que se deitou com a mulher, o homem será morto; para a mulher não haverá punição.»⁽⁴⁶⁾

A violação da mulher casada é punida com a morte para o violador e sem qualquer castigo para a mulher. De facto, porque a abordagem feita à mulher foi num local público (na rua) faz prever que se tratou de uma situação fortuita, algo em que a mulher não teve qualquer iniciativa. Não é referido quem exerce a punição, não se menciona o marido. De qualquer forma, provada a inocência da mulher, o violador é morto por disposição legal, quiçá de direito público.

Não há alusão directa a divórcio - apenas a situação de repúdio aparece indirectamente nos §§ 37 e 38⁽⁴⁷⁾. Esta situação não é o tema central do articulado legislativo, mas enquadrado no destino a dar aos bens que a mulher detinha. No primeiro caso, à mulher repudiada, se o marido assim o entender, poderá ser concedida por este uma quantia para a sua sobrevivência; no segundo parágrafo é dito que ao marido cabem os presentes Góias e ornamentos) que este havia dado à sua esposa mas que não reclamará a *terhatu*, sendo esta para a mulher. O § 38 esclarece a não obrigatoriedade da entrega de uma quantia pelo marido à mulher repudiada, uma vez que ela recupera a *terhatu* (= *biblu* e *zubullu* nas LMA).

d) Bens da esposa

Os §§ 25, 26, 27 e 29 dão-nos conta dos bens da mulher na condição de esposa: *dumãqi*, *nudunnü*, *sirku*. Por *dumãqi* se entendem todos os presentes (jóias, ornamentos) dados pelo marido à esposa; todavia, em caso de morte do marido, estes bens só na ausência de herdeiros masculinos (irmãos ou filhos do defunto) pertencem à esposa. De facto, estes bens serão herdados ou pelos irmãos do seu marido, se este não tiver filhos, ou, no caso de filhos do marido, serão eles os seus herdeiros, conforme os §§ 25 e 26, respectivamente:

«Se uma mulher ainda permanece na casa de seu pai e o seu marido morreu, (se) os irmãos de seu marido não dividiram (a herança) e (se) ela não tem filhos, os irmãos de seu marido, sem dividir, tomarão

todos os (presentes-) *dumãqi* que o seu marido colocara sobre ela e que não desapareceram. Quanto ao resto, eles fá-lo-ão passar diante dos deuses, reclamá-lo-ão (e)retomá-lo-ão. Eles não serão tomados através de (ordálio) do deus-rio ou através de juramento.»^{148*}

«Se uma mulher ainda permanece na casa de seu pai e o seu marido morreu, todos os (presentes-) *dumãqi* que o seu marido havia colocado sobre ela, se há filhos do seu marido, (estes) tomá-los-ão; se não há filhos de seu marido, ela própria os tornará.»^{149†}

Porém, o § 26 ressalva a situação favorável à esposa no caso de não haver filhos (e não filhas) e, por associação com o parágrafo anterior, também não haver irmãos do marido defunto. Só nestas condições, a esposa manterá o usufruto de tais bens.

O marido podia, se quisesse, fazer uma doação (*nudunnü*) à esposa: uma espécie de «pensão de sobrevivência» para a viuvez. Não era obrigatória e dependia apenas da vontade do marido - podia ser dada durante o casamento ou mencionada em testamento. Assim, não constituía um bem de plena posse por parte da mulher, mas sempre um bem próprio do marido, como é claramente dito no § 27:

«Se uma mulher permanece ainda na casa de seu pai e o seu marido continua a visitá-la, toda a doação (*nudunnü*) que o seu marido lhe deu ele a tomará como seu próprio bem; ele não pretenderá o que (é) da casa de seu pai (dela).»⁵⁰⁾

Quanto ao dote que a mulher trazia da casa de seu pai quando casou, ou seja, quando entrou na casa de seu marido, ou outros presentes (*sirku*) que o sogro lhe possa ter oferecido por ocasião do casamento, estão reservados aos seus filhos e não podem ser reclamados pelos seus cunhados conforme estipula o § 29:

«Se uma mulher entrou na casa de seu marido, o seu dote ou tudo o que ela levou da casa de seu pai ou tudo o que o seu sogro lhe deu quando entrou estão reservados aos seus filhos; os filhos do seu sogro não pretenderão nada (disso). Mas se o seu marido pretende tomar controle dela, ele dará (disso) aos seus filhos o que ele quiser.»⁽⁵¹⁾

O § 35 diz respeito aos bens de uma viúva que volta a casar ou que se tornou concubina:

«Se uma viúva entra na casa de um homem, seja o que for que ela leve para aí, tudo (se torna propriedade) de seu marido; ou se um homem entra na casa de uma mulher, seja o que for que ele leve para aí, tudo (se torna propriedade) da mulher.»⁽⁵²⁾

Na primeira situação parece tratar-se de uma viúva que volta a casar e os bens que levar para casa do marido ficam a pertencer ao marido⁽⁵³⁾; porém, o que o homem levar para casa de uma mulher torna-se propriedade da mulher. Assim, o autor parece querer dizer que o dono da casa é o senhor dos bens que nela existem.

3. Aliança, poder e protecção

A legislação médio-assíria inscreve a condição matrimonial num quadro de aliança, poder e protecção. Aliança porquanto traduz o compromisso estabelecido entre duas famílias. Não existia uma palavra que exprimisse o conceito abstracto de casamento: uma expressão designava a nova condição da mulher: «Ela é minha esposa.» A raiz *rks* que se encontra na palavra *riksu* (contrato escrito) significa ligar, ou seja, configura um acto gerador de laços⁽⁵⁴⁾, mais do que entre duas pessoas, verdadeiramente entre duas famílias. Os laços estabelecidos diziam respeito a um compromisso de pessoas e bens substanciando a natureza contratual do acto (em sentido económico). A aliança estabelecida era irrevogável, salvo em circunstâncias muito excepcionais (particularidades assinaladas nos §§ 36, 38 e 43). A prática do levirato e do sororato traduziram o propósito firme da continuidade desta aliança. O compromisso era selado pela entrega de uma prestação nupcial (*terhatum*, em dinheiro ou em espécies) ao pai da noiva pelo pai do noivo, ou, na ausência deste (por morte ou outra situação que, de todo, o impedisse), pelo futuro marido. Os ritos matrimoniais eram ainda compostos por outras doações, presentes, alimentos para o banquete nupcial e por gestos (ungir com óleo a cabeça da noiva, cobrir a noiva com véu) acompanhados da explicitação «Ela é minha esposa.» Em certas situações (casamento de uma viúva, de uma concubina ou de mulher livre mas de classe inferior) o articulado legislativo não refere todos os ritos nupciais, donde se infere que eles seriam dispensáveis ou reservados apenas a uma classe superior dentro das pessoas livres. Os bens que à mulher eram oferecidos (*dumãqi*, *sirku*, *nudunnü*) mercê da sua condição de esposa não lhe pertenciam de facto, uma vez que, por morte do marido, a existência de cunhados (irmãos do marido) ou filhos (do marido ou dela) impedia a posse de tais bens por parte da mulher.

O casamento, para além de aliança, revela-se também no exercício de um poder. É o espaço privilegiado do direito exercido pelo

pater familias que se manterá até ao I milénio a. C. em ambiente mesopotâmico⁽⁵⁵⁾. Quem dispõe da autoridade para efectivar este poder é o pai: figura chave de todo o processo. Tudo se passa à margem da vontade dos noivos: são os respectivos pais que tudo decidem, salvo nas situações de ausência destes. Aqui, o poder decisório, embora mais fraco, passa para os irmãos (homens). Este poder é, naturalmente, masculino. A mulher enquanto solteira é propriedade do pai (família de origem), na condição de esposa pertence ao marido (família onde se integra). Assim se explica a justiça doméstica que sobre ela recai em caso de flagrante delito na situação de adultério; no caso de violação da mulher casada, o violador pagará com a própria vida. Para além da ofensa moral que as situações traduzem, em si mesmas, uma ameaça à autoridade do marido foi materializada. O poder que o marido exercia sobre a esposa era extensivo também aos bens que, aparentemente, pertenciam à mulher. Assim, em caso de repúdio, os presentes que ele lhe havia dado voltam para a posse do marido, ou seja, para o verdadeiro detentor de tais bens; em caso de morte do marido, estes presentes poderão ser herdados pelos filhos do marido (enteados da mulher ou seus filhos também) ou pelos seus irmãos (cunhados da mulher) e só na ausência destes ficarão para a mulher; a doação (*nudunnu*, «pensão de sobrevivência») que o marido voluntária e não obrigatoriamente lhe faça não constitui um bem de plena posse da mulher, mas sempre um bem próprio do marido. Só a *terhatum*, em caso de repúdio, fica para a mulher de acordo com o § 38.

A legislação assíria aqui tratada dá-nos conta do direito de sustento que à esposa assiste, ou seja, releva da sua condição a obrigatoriedade de ser protegida. O marido é responsável pela sua manutenção, ainda que ausente por tempo considerável. Aliás, a ausência prolongada do marido pode permitir, segundo a lei, um novo casamento para a mulher, assegurando-se, deste modo, o seu sustento. Também a prática de levirato pode configurar um quadro de protecção ao responder a uma situação de fraqueza: a mulher viúva e a família que necessita de ver assegurada a sua descendência vêem nesta prática uma solução. De facto, a viuvez gozava de especial protecção (como em todas as sociedades do Oriente Antigo), logo, era necessário evitar a permanência nesta condição, sempre que a mulher não tivesse filhos seus, porque se os tivesse era a eles quem cabia a obrigação de sustentar a mãe. Assim, se havia cunhados em idade núbil (mínimo 10 anos), o sogro dava a nora viúva e sem filhos em casamento a um deles; esgotada esta hipótese, podia ainda ser feito

o casamento com um dos seus enteados, isto é, um filho do marido mas não da sua viúva; se também esta condição não estivesse preenchida, o próprio sogro poderia casar com a nora. Quando qualquer destas alternativas não fosse possível, então a mulher era considerada uma viúva e livre para voltar a casar. Todas estas possibilidades que a lei oferecia visavam, por um lado, assegurar o sustento da mulher, por outro, ela poderia ainda dar herdeiros a esta família com uma nova união mantendo-se pertença da mesma família. É ainda no quadro da protecção que se justifica o segundo casamento da mulher pela ausência prolongada do marido e, também, chamar à condição de esposa a viúva que permanecera em coabitação com um homem durante dois anos, ainda que o contrato escrito e a *terhatum* não tivessem sido cumpridos. É, pois, neste contexto que se nos afigura expectável o preceito legislativo que conferia a posse dos bens, (*dumãqi, nudunnü, sirku*, §§ 25, 26 e 29) oferecidos à mulher, aos irmãos ou filhos do marido quando este morria.

Em suma, a legislação médio-assíria revela um direito matrimonial como espaço próprio da justiça privada (*pater famílias*), reservando ao direito público a produção de provas e a pena a aplicar em situações muito particulares. À condição de esposa de homem livre (*assât awTli*) subjaz o exercício de um poder que se consubstancia numa aliança entre duas famílias e cujo carácter irrevogável obrigava, necessariamente, a um quadro de protecção e de inviolabilidade. As *Regras do Harém* denotam, com grande acuidade, o carácter inviolável do espaço feminino, particularmente no palácio. Esposas e concubinas preencheram a monogamia temperada da sociedade médio-assíria presente nas *LMA e Decretos do Palácio (=Regras do Harém)*■ uma solidariedade familiar constituiu a argamassa do direito matrimonial, assegurou a aliança, o poder e a protecção que envolveram a afirmação «ela é minha esposa».

Notas

(1) Neste estudo, adoptou-se o texto académico publicado em M. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997², que se encontra em nota de rodapé. A tradução está apoiada em M. ROTH, *Law Collections...*, G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes*, LAPO 2, Paris: Les Éditions du Cerf, 1969, J. BLACK, A. GEORGE, N. POSTGATE, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Heidelberg: Harrassowitz Verlag 2000².

<2> E. WEIDNER, «Die Bibliothek Tiglatpilesers I.», *AfO* 16 (1952-1953), 197-215; G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes*, 22 e ss.

(3) Neste local estaria situado o tribunal; E. WEIDNER, «Das Alter der mittelassyrischen Gesetzestexte», *AFO XII* (1939), 48; H. FREYDANK, *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* 21, Berlin, 1991, 94 e ss.

(4) E. WEIDNER, «Das Alter der mittelassyrischen Gesetzestexte», 48-49.

(5) H. FREYDANK, *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte*, 225. A meu ver, os dados fornecidos pela linha 63i da placa A não são conclusivos, o que me faz colocar algumas reservas à cronologia apontada pelo autor; v. M. L. H. PALMA, *Tiglat-pileser e o seu tempo, a guerra, as leis e a ideologia* (tese de doutoramento), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2003, 289 e ss, especialmente 296.

<6> Cf. E. WEIDNER, «Die Bibliothek Tiglatpilesers I», 197-215; W. G. LAMBERT, «Tukulti-Ninurta I and the Assyrian King List», *Iraq* 38 (1976), 85-94.

(7) Sobre o assunto cf. G. CARDASCIA, «La Codification en Assyrie», *RIDA* 4 (1957), 53-71; Id., *Les Lois Assyriennes*, 36; F. PINTORE, «IV. La struttura giuridica », *L'Alba délia Civiltà*, vol. I, S. Moscati (dir e coord.), Torino. UTET, 1976, 417-511; J. KLIMA, «La perspective historique des lois hammurabiennes», *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1972, 297-317; S. LAFONT, «Ancient Near Eastern Laws: Continuity and Pluralism», *JSOTS* 181 (1994), 91-118; R. WESTBROOK, «Cuneiform Law Codes and the origins of Legislation», *ZA* 79 (1989), 201-222.

(8) Ao direito cuneiforme foram atribuídas as designações de código e leis, de acordo com a apresentação de prólogo e epílogo, no primeiro caso, ausência destes, no segundo.

(9) Não existia a palavra tribunal, quer em acádico quer em sumério. As questões civis, penais, administrativas e políticas eram tratadas por um conjunto de magistrados que se reunia para o efeito, provavelmente em espaço aberto, como sugere a designação de «Porta de Samas»; v. S. LAFONT, «Considérations sur la pratique judiciaire», in F. JOANNÈS (dir.), *Rendre la Justice en Mésopotamie*, Saint Dennis: Presses Universitaires de Vincennes, 2000, 19.

(10) Sobre a natureza legislativa do texto cf. P. KOSCHAKER, *Quellenkritische Untersuchungen zu den, altassyrischen Gesetzen*, *MVAG* 26/3, Leipzig, 1921, 79; G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes.....* 30-3; idem, «La Codification en Assyrie», 53-71; S. DEMARE, «La valeur de la loi dans les droits cunéiformes», *Archives de Philosophie du Droit (Doit Internationale)* 32 (1987), 336.

(11) Assur-uballit I (c. 1363-1328 a. C.), Enlil-nārāri (c. 1327-1318 a. C.), Adad-nārāri I (c.1305-1274 a. C.), Salmanassar I (c. 1273-1244 a. C.), Tukulti-Ninurta I (c. 1243-1207 a. C.), Ninurta-apil Ekur (c. 1191-1179 a. C.), Assur-dan I (c 1178-1133 a. C.), Assur-res-isi (c. 1132-1115 a. C.) e Tiglat-pileser I (c. 1114-1076 a. C.).

(12) D. DEMARE, «La valeur de la loi dans les droits cunéiformes», 342; G. CARDASCIA, «La coutume dans les droits cunéiformes», *Recueils de la Société Jean Bodin* 51 (1990), 62-69; E SZLECHTER, «La loi et la coutume dans l'antiquité orientale», *Travaux et Recherches de l'Institut de Droit Comparé de l'Université de Paris* 23 (1962), 5-11; S. LAFONT, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*, OBO 165, Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1999, 13.

(13) Sobre o destino social das *MLA*, v. G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes.....*, 52-62.

(14) O *Prisma de Assur* refere a região de Katmuhu como submetida a um controlo directo e «acrescentada» à Assíria: A. K. GRAYSON, *RIMA* 2, A.O. 87.1, iii 30-31), 17. Hipótese levantada em M. L. H. PALMA, *ob. cit.*, 310-311. Sobre as funções judiciais do governador de província, v. S. LAFONT, «Considérations sur la pratique judiciaire», 22.

(15) Não havia uma palavra que exprimisse o conceito abstracto de casamento: a nova condição da mulher afirmava-se na designação «Ela é minha esposa».

(16) Sobre o levirato assírio, veja-se A. van PRAAG, *Droit Matrimonial Assyro-Babylonien*, Amsterdam, 1945, 115 e ss.. O levirato não foi uma prática babilónica ou suméria, donde se infere que terá entrado na Assíria durante o II milénio a. C., tempo no qual se registaram alterações étnicas e influências ocidentais com a chegada das tribos amoritas.

(17) M. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, 164: «(iv 20-39) *summa abu ana bêt eme sa mârîsu bibla ittabal <zubullâ> izzibil sinniltu ana mârîsu la tadnat u mârûsu saniu sa assassu ina bet abisa usbutuni met assat mete ana mârîsu sanâ'ije sa ana bet emesu izbiluni na ahuzzete iddansi summa bei mârte sa zubullâ imtahhuruni mârassu ana tadâne la imaggur hadîma abu sa zubullâ izbiluni kallassu ilaqqea ana mârîsu iddan u hadTma ammar izbiluni annaka sarpa hurâsa sa la akâle qaqqadama ilaqqe ana sa akâle la iqarrib».*

(18) V. G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes.....*, pp. 166-167.

(19) M. ROTH, *Law Collections...*, 164: «(iv 40-49) *summa a'Tlu ana bêt emisu zubullâ izbil u assassu mêtat mârât emisu ibassi hadTma «emu» mârât emisu kî assîtisu mette ihaz u hadTma kaspâ sa iddinumi ilaqqe lu se'am lu immerê lu mimma sa akâle la iddununessu kaspamma imahhar».*

(20) *Ibidem.*, 165: «(iv 56-70) [*summa*] *sinniltu ina bêt abisama usbat mussa met u mârû ibassi [...{59-64 broken}] u [hadTma] ana emisa ana ahuzzete iddansi summa mussa u emusa mêtuma u mârûsa lassu almattu sTt asar hadi[u]funi tallak».*

(21) G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes.....* pp. 178-179.

(22) *Ibidem*, p. 180.

(23) M. ROTH, *Law Collections...*, 165: «(iv 71-74) *summa a'ilu almattu êtahaz rikassa la rakis 2 sanâte ina bêtîsu usbat assutu sTt la tussa».*

(24) Sobre a questão da ausência do marido veja-se E. SZLECHTER, «Effets de l'absence (volontaire) en droit assyro-babylonien», *Or* 34 (1965), pp. 289-311, e *Idem*, «Effets de la captivité en droit assyro-babylonien», *RA* 57 (1963), pp. 181-192 e *RA* 58 (1964) pp. 23-35.

(25) M. ROTH, *Law Collections* pp. 165-168: «(iv 82-v 14) *summa sinniltu ina bêt abisa usbat lu mussa bêta ana batte usêsîbsi u mussa ana eqle ittalak la samna la sapâte la lubulta la ukullâ la mimma êzibasse la mimma sùbulta istu eqle usêbiliasse sinniltu slt 5 sanâte pañi mutisa tadaggal ana mute la tussab (iv 93) summa mârûsa ibassi innaguru u ekkulu sinniltu mussa tuqa'a ana mute la tussab (iv 97) summa mârûsa lassu 5 sanâte mussa tuqa'a 6 sanâte ina kabâse ana mut libbisa tussab mussa ina alâke la iqarribasse ana mutisa urkie zakuat (iv 103) summa ana qât 5 sanâte uhheranni ina raminisu la ikkaluni lu qa-a-li isbassuma innabit [f] lu kî sat[te] sabitma ütah[her] ina alâke ubâr sinnilta sa kî assîtisu iddan u assassu ilaqqe (v 4) u summa sarru ana mate sanîtemma iltaparsu ana qât 5 sanâte ütahhera assassu tuqa'asu ana mute la tussab (v 8) u summa ina pani 5 sanâte ana mute tattasab u tattalad mussa ina alâke assum riksa la tuqa'iuni u tannahizuni ana suâsa u ildânîsama ilaqqêsunux».*

(26) Cf. G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes*, p. 218.

<27> *Ibidem*.

(28) M. ROTH, *Law Collections*, pp. 170-171: «(vi 46-88) [*summa*] *a sinniltu tadnat [u] mussa nakru ilteqe emusa u mârûsa lassu 2 sanâte pani mutesa tadaggal ina 2 sanâte annâte summa sa akâle lassu tallakamma taqabbi [summa] âlâjTtu sa ekalle sît [ab]jusa (?) usakkalsi [u sipjarsu teppas [summa assutu sja hupse sJt [... usakk]alsi [siparsu teppas]*

(vi 58) u [summa assat a 7le(?) slt sa] eqla u [bêta ...] tallaka[mma ana dajânê taqabbî] ma ana akâ[le lassu] dajânú haziâna rabiûte sa aie isa'ulu kî eqla ina ale suâtu illukuni eqla u bêta ana ukullâisa sa 2 sanâte uppusu issununesse usbat u tuppasa isatturu 2 sanâte tumalla ana mut libbisa tussab tuppasa kî almattemma isatturu (vi 72) summa ina arkât ûmê mussa harqu ana mâte ittûra assassu sa ana kl de ahzutuni ilaqqeassî ana mârê sa ana mutisa walke uldutuni la iqarrib mussama urkiu ilaqqe eqlu u bêtu sa kî ukullâisa ana sim gamer ana klde taddinuni summa ana dannat sarre la êrub kî tadnunima iddan u ilaqqe (vi 85) u summa la ittûra ina mate sanltemma mêt eqelsu u bêssu asar sarru iddununi iddan».

(29) Sobre o que aconteceria à mulher depois de expirado o prazo e a manter-se a ausência do marido v. G. R. DRIVER / J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, Germany: Scientia Verlag Aalen, 1975, 266.

(30) Um terceiro elemento deve ser considerado: não era à mulher quem competia trabalhar, situação inerente à sua condição social; ver G. CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes*, p. 221.

(31) M. ROTH, *Law Collections* ..., 171-2: «(vi 89-112) summa sinniltu sa mussa mêtuni mussa ina muâte istu bêtisa la tussâ summa mussa mimma la ilturasse ina bêt mârêsa asar panûsani tussab mârû mutisa usakkulusi ukullâisa u maltîssa kî kallete sa ira'umûsini irakkusunesse (vi 99) summa urkittu slt mârûsa lassu istu iltên tussab ana puhrisunu usakkulusi (vi 108) summa mârûsa ibassi mârû panite ana sâkulisa la imagguru ina bêt mârê ramînisa asar panûsani tussab mârû ramînîsama usakkulusi u sipasunu teppas u summa ina mârê mutisama sa ehhusuzîni i[bas]si [... mârûsama l]a usakkuluâi».

(32) *Ibidem*, 167: «(v 26-41) summa a'îlu la mârassu ana mute ittîdin summa panlma âbusa habbul kî sapatte sêsubat ummiânu paniu ittalka ina muhhi tâdinâre sa sinnilte sim sinnilte isallim summa ana tadâne lassu tâdinâna ilaqqe u summa ina lumme ballutat ana mubalîtânisa zakuat u summa âhiza[nu s]a sinnilte lu tuppa ul-ta-{x-x}-û-su u lu rugû[mmân]â îrtisiunessu sim sinnilte ú-[x-x-x] u tâdinânu [x-x-x-x]».

<(33) Ver G. CARDASCIA - *Les Lois Assyriennes* ..., p. 199.

(34) M. ROTH - *Law Collections*..., 173: «(vii 32-52) summa a'îlu mârat habbulisu sa kî hubulle ina bêtisu usbutuni <...> âbusa isa'al ana mute iddansi summa âbusa la mager la iddan summa âbusa mêt iltên ina ahhêsa isa'al u sût ana ahhêsa iqabbi ma ahâtl adi iltên urah ûmâte apattar summa adi iltên urah ûmâte la iptatar bêt kaspe hadlma uzakkassi ana mute iddansi [... kî] pl [... id]dansi [...]su-nu [...]su-nu [...] su».

(35) *Ibidem*, 169-170: «(vi 19-39) summa a'îlu lu samna ana qaqqade itbuk lu huruppâte ubil mâru sa assata uddiunessunni lu mêt lu innabit ina mârêsu rihâte istu muhhi mare rabê adî muhhi mare sehre sa 10 sanâtusuni ana sa hadiuni iddan summa abu mêt u mâru sa assata uddiunissunni mêtma mâr mare mête sa 10 sanâtusuni ibassi ehazma (vi 31) summa ana qât 10 sanâte mâru mare sehheru abu sa marte hadlma mârassu iddan u hadlma tûrta ana mithâr utâr summa mâru lassu ammar imhuruni abna u mimma sa la akâle qaqqamma utâr u sa akâle la utâr».

(36) *Ibidem*, 167 : «(v 42-106) lu assât a'île lu [almanâtu] u lu sinnisâtu [Assurrajâtu] sa ana rebête u[ssânî] qaqqassina [la pattu] mârât a'île [...] lu TÛG sa ri-[...] lu subâtl lu [...] pas[suna] qaqqassina [...] lu [...] lu [...]as-sa-[...] ina ûme ina rebête e-[...] illakâni uptassa[namma] esirtu sa istu bêlti[s]a ina rebête tallukuni passunat qadiltu sa mutu ahzusini ina rebête passunatma sa mutu la ahzusini ina rebête qaqqassa pattu la tuptassan harlmtu la tuptassan qaqqassa patu (v 68) sa harlmta passuunta êtamruni i<sa>bbassi sêbûte isakkan ana pl ekalle ubbalassi sukuttasa la ilaqque lubultasa sâbitânsa ilaqqe 50 ina hattâte imah<hu>susi qlra ana qaqqidisa itabbuku (v 77) u summa a'îlu harlmta passunta êtamarma ütasser ana pl ekalle la ublassi a'îlu suâtu 50 ina hattâte imahhusus bâtiqânsu

lubultusu ilaqqe uznësu upaliusu ina ebie isakkuku ina kutallisu irakkusu iltën urah ümäte sipar sarre eppas (v 88) amātu la uptassanama sa amta passunta étamruni isabattassi ana pl ekalle ubbalassi uznësa unakkusu säbitänsa lu bul tasa illaqe (v 94) summa a'llu amta passunta étamarsima ütasser la issabtassi ana pl ekalle la ublassi ubta'erus ukta'inus 50 ina hattâte imahhusus uznësu upaliusu ina eble isakkuku [ina kufjasslisu irakkusu [bätij]qänsu lubultusu ilaqqe iltën urah ümäte sipar sarre eppas».

<³⁷> Cf. P. KOSCHAKER, *Quellenkritische*, p. 12.

(³⁸) M. ROTH, *Law Collections*, p. 169: «(vi 1-13) summa allu esirtusu upassan 5 {ou} 6 tappa'ësu usessab ana panlsunu upassan si mä assitl slt iqabbi assassu slt esirtu sa ana pani säbë la passaunutuni mussa la iqbiuni mä assitl sit la assat esirtumma slt summa a'llu mët märü assitisu passunne lassu märü sunu zitta ilaqqe».

(³⁹) *Ibidem*, p. 169: «(vi 14-18) summa a'llu ina üme räqe samna ana qaqqal märat a'lle itbuk lu ina säkulte huruppäte ubil türta la utarru».

m ver nota 34.

<⁴¹> Cf. P. KOSCHAKER, *Quellenkritisch*..., p. 51, n. 2; PRAAG, A. Van, *Droit Matrimonial Assyro-Babylonien*, pp. 158-159.

(⁴²) M. ROTH, *Law Collections*, p. 158: «(ii 25-29) summa assat aile istu bëtisa tattisi ma muhhi a'lle asar usbuni tattalak ittiaksi kî assat a'ilenni ide a'ila u assata idukku».

(⁴³) *Ibidem*, p. 158: «(ii 30-40) summa assat a'ile al lu lu ina bët altamme lu ina rebëte kî assat a'ilenni ide ittaksi kî a'llu sa asassu ana epäse iqqabiuni nä'ikäna eppusu summa kî assat a'llenni la ide ittiaksi nä'ikänu zaku a'llu assassu ubär kî libbisu eppassi».

(⁴⁴) *Ibidem*, p. 158: «(ii 41-57) èumma a'llu istu assiatisu alla issabat ubta'erus ukta'inus kilallësunuma idukkusunu aransu lassu summa issabta lu ana muhhi sarre lu ana muhhi dajänl ittabla ubta'erus ukta'inus summa mut sinnilte assassu iduak u alla iduakma summa appa sa assitisu inakkis a'lla ana sa rësen utär u pani su gabba inaqquuru u summa assass[*u* ussar] a'lla u[*ssar*]».

(⁴⁵) *Ibidem*, pp. 158-159: «(ii 58-66) summa a'lle assat [a'lle...] pisa [...] hltu sa a'lle lassu a'llu assassu hltu kî libbisu emmid summa umüqamma ittiaksi ukta'inus hltasu kî sa assat a'l lemma».

(⁴⁶) *Ibidem*, p. 157: «(ii 14-24) summa assat a'lle ina rebëte tëteti^q a'llu issabassu lanl kkime iqtibiaisse la tamaggur tattanassar emüqamma issabassi ittiaksi lu ina muhhi assat a'lle iksudus u lu kî sinnilta inkuni sëbütu ubta'erus a'lla idukku sa sinnilte hltu lassu».

(⁴⁷> *Ibidem*, pp. 166-167: «(v 15-19) summa a'llu assassu ezzib libbusuma mimma iddanasse la libbusuma mimma la iddanasse räqütesa tussa»³⁸ § :167 ,' «(v. 20-25) summa sinniltu ina bët abisama usbat u mussa ètezibsi dumäqë sa sütma iskunusenni ilaqqe ana terhete sa ubi uni la iqarrib ana sinnilte zaku».

(⁴⁸) *Ibidem*, p. 162: «(iii 82-94) summa sinniltu ina bët abisama usbat u mussa mët ahhü mutisa la zëzu u mårusa lassu mimma dumäqë sa mussa ina muhhisa iskuni la halquni ahhü mutisa la zizütu ilaqqe ana rlhäte Han i usettuqu ubarru ilaqqe ld u mämlte la issabbutu».

(⁴⁹) *Ibidem*, p. 163: «(iii 95-102) summa sinniltu ina bët abisama usbat u mussa mët mimma dumäqë sa mussa iskunusini summa märü mutisa ibassi illaqe summa märü mutisa lassu sltma talaqqe».

*⁵⁰ *Ibidem*, p. 163: «(iii 103-108) summa sinniltu ina bët abisama usbat mussa ètanarrab mimma nudunnä sa mussa iddinassenni suamma ilaqqe ana sa bët abisa la iqarrib».

(51) *Ibidem*, p. 163: «(iv 11-19) *summa sinniltu ina bêtu mutisa têtârab sirklsa u mimma sa istu bêtu abisa nassuutuni u lu sa emusa ina erâbisa iddinassenni ana mârêsa zaqu mârû umesa la iqarribu u summa mussa ipûagsi ana mârêsu sa libbisu iddan*».

(52) *Ibidem*, p. 165: «(iv 75-81) *summa almattu ana bêtu a'Tle têtârab mimma ammar nassatuni gabbu sa mutiôa u summa a'ilu ana muhhi sinnilte êtarab mimma ammar nassuni gabbu sa sinnilte*».

(53) Esta situação é um pouco estranha, porque o direito assírio reconhecia bens próprios da mulher que seriam transmitidos aos filhos e não ao marido. Cf. §§ 27 e 29.

<54> Ver J. J. GLASSNER, «Da Suméria à Babilónia: famílias para gerir, famílias para reinar», *História da Família*, vol. I, A. Burguière et al (dir.), Lisboa: Terramar, 1996, p. 100.

<55> S. LAFONT, «Considérations», p. 16.