

**O ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia e os seus significados
simbólicos (IV-III milénios a.C.)**

Jaime Moreira Ribeiro da Silva

**Dissertação
de Mestrado em História-Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga**

Julho, 2019

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História-Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga realizada sob a orientação científica da Professor Doutora Isabel Gomes de Almeida e coorientação científica da Professora Doutora Cristina Brito

Agradecimentos

As palavras aqui transmitidas são de apreço às pessoas que contribuíram para o desenvolvimento desta dissertação e também para a evolução pessoal que me levou a este ponto da vida.

À Professora Doutora Isabel Gomes de Almeida, orientadora desta dissertação, pela sua confiança, apoio, orientação e paciência ao longo do meu percurso académico. Para além disso, quero destacar a sua sabedoria e atitude exemplar no que toca a sair da zona de conforto e experienciar outros mundos académicos.

À Professora Doutora Cristina Brito, coorientadora, pelo seu apoio, confiança e interesse na realização desta dissertação. Pela sua curiosidade e questões pertinentes que permitiram uma dissertação clara e objetiva. Para além disso, pelo seu conhecimento transmitido e visões novas e amplas sobre as relações entre seres humanos e o mundo natural. A ambas, quero agradecer por serem os modelos a seguir como investigadoras, por servirem de inspiração para os meus objetivos profissionais e académicos.

Também aqui quero agradecer aos Professores Doutores Francisco Caramelo e Helena Trindade Lopes, pelo seu apoio e disponibilidade aos alunos, mas também pela sua paixão pela Antiguidade que tanto cativa. Gostava de destacar as palavras sábias do Professor Francisco Caramelo, aquando de uma conversa com alunos sobre a ingressão num mestrado em Antiguidade, nomeadamente sobre a civilização mesopotâmica: “Primeiro estranha-se depois entranha-se”.

Ao British Museum, particularmente a Valeria Di Tomaso, responsável pelo Department of the Middle East desta instituição, agradeço a forma calorosa com que me recebeu, assim como o facto de me ter permitido o acesso directo à colecção de glíptica. A política de abertura deste Museu detém uma importância fundamental para potenciar a investigação e, assim, aprofundar o entendimento de diferentes culturas humanas, especialmente as mais antigas.

No âmbito do programa Erasmus, que permitiu a minha estada na Faculdade de Humanidades da Universidade de Leiden, quero agradecer especialmente à Professora

Caroline Waerzeggers e ao Professor Bram Jagersma. À primeira, agradeço a sua disponibilidade para me integrar no seu meio, enquanto coordenadora do mestrado de Assiriologia e ex-directora do NINO - The Netherlands Institute for the Near East. Ao segundo, agradeço ter-me introduzido ao mundo da língua suméria, sendo que os seus ensinamentos neste campo foram essenciais a esta dissertação. A ambos agradeço o acolhimento e diálogo que tornaram os seis meses que passei em Leiden uma experiência de investigação profundamente enriquecedora.

À minha tia Manuela, por, desde que me lembro, ter sido a impulsionadora do gosto pela leitura e especialmente do gosto pela História.

À minha mãe pelo apoio incondicional durante as etapas difíceis.

Aos meus tios Zé e Teresa por incitarem o crescimento pessoal e académico e serem um exemplo a seguir na minha vida pessoal e profissional. E também, pelos incontáveis conselhos de vida dados pela minha tia.

À Clara Berger pela sua compreensão e apoio durante toda a construção desta dissertação.

Ao meu pai por fornecer a estrutura que necessitei durante os meus anos de crescimento e por me moldar para me tornar a pessoa que sou actualmente. Para além disso, sublinho o gosto que me transmitiu pela Vela e que tanto contribuiu para uma percepção do elemento aquático e pela paixão que tenho pelo mesmo.

E por fim aos amigos que não só tiveram paciência, mas também compreensão. Começo pela Ruth Allan e Skyla Campbel, que tanto me fizeram rir e distrair após várias horas de leitura e de resumos, em Leiden.

À Joana Cação e Mariana Morais, inicialmente colegas de curso, mas que rapidamente tornaram-se amigas, agradeço pelo seu apoio durante todo este caminho. Por último, à Inês Costa pela sua paciência com a minha “casmurricice”, pelo seu carinho, transmissão de conhecimento (“a minha enciclopédia de física”) e pela distração, que só ela sabe quando é necessária.

O ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia e os seus significados simbólicos (IV-III milénios a.C.)

Jaime Moreira Ribeiro da Silva

Resumo

Nas décadas recentes, a historiografia tem vindo a identificar uma necessidade imperiosa de compreender a relação complexa entre os seres humanos e o resto do mundo natural, para melhor reconstituir o passado. Naturalmente, a água, por ter permitido a vida no planeta Terra e, como tal, se assumir como basilar às sociedades humanas, diacronicamente, tornou-se um objecto de estudo académico fundamental. Embora tenha sido profundamente analisada, por diversas ciências, ainda hoje a substância aquática é considerada misteriosa, provocando no ser humano uma sensação dual, de temor e fascínio, que o impele a tentar dominá-la a todos os níveis.

No que diz respeito à civilização mesopotâmica, o elemento aquático era tão fundamental que até a sua designação grega o integrava, “terra entre os rios”. De facto, as águas doces, mas também as salgadas constituíram a base para o desenvolvimento deste mundo, já que os diferentes ambientes aquáticos, como os sapais, os lagos desérticos, os rios e o Golfo Arabo-Pérsico, exponenciaram as práticas agrícolas e piscatórias, assim como a comunicação comercial, interna e externa. Este contexto concreto, por seu lado, impeliu à elaboração de representações simbólicas aquáticas, por parte dos seus habitantes, que expressam um entendimento específico do meio ambiente que os rodeava.

É, então, sobre as construções simbólicas relativas ao ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia, entre o IV e III milénios a.C. - contexto geográfico-temporal onde se identifica a origem e a consolidação desta civilização - que a presente dissertação irá discorrer. Para tal, identificámos um *corpus* textual e iconográfico com múltiplas referências a divindades, animais e ambientes aquáticos diversos, que serão analisadas de forma interligada. Recorrendo ainda a uma perspectiva interdisciplinar entre História das Religiões e História Ambiental, procurar-se-á reavaliar a construção simbólica do elemento aquático no contexto referido, ao mesmo tempo que se procurará ensaiar uma reconstrução deste mundo natural.

Palavras-chave: História das Religiões; História Ambiental; História do Médio Oriente Antigo; Água; Divindades Aquáticas Mesopotâmicas; Animais Aquáticos; Simbologia Aquática.

The aquatic environment of Lower Mesopotamia and its symbolic meanings (4th and 3rd millennia BC)

Jaime Moreira Ribeiro da Silva

Abstract

Within the last decades, historiography has identified the need to analyze the relation between humans and the rest of the natural world, to better understand the past. Given that water was responsible for life on planet Earth, and as such is, diachronically, crucial for human societies, it became a fundamental subject within academia. Although water has been profoundly analyzed by several sciences, still today it is considered mysterious, provoking a dual feeling, of both awe and fear, which impels humans to control it, at many levels.

In what concerns the Mesopotamian civilization, the aquatic element was so fundamental that even its Greek designation integrated it, “land between the rivers”. In fact, fresh but also salty waters were the basis for the development of this world, given it encompassed different aquatic environments, such as marshes, desertic lakes, rivers and the Persian-Arabic Gulf, that allowed the development of agricultural and fishing practices and the internal and external commercial communications. This concrete context, in turn, impelled the development of aquatic symbolic representations, by its inhabitants, which expressed specific understandings of their natural world and surroundings.

Hence, the present MA dissertation will focus on the multiple symbolic elaborations related to Lower Mesopotamia’s aquatic environments, between the 4th and the 3rd millennia BC, a geographical and historical context that saw the rise and consolidation of this civilization. To achieve our goal, we identified an iconographic and textual *corpus*, which comprises several references to aquatic deities, animals and environments and that will be analyzed together. Following an interdisciplinary approach, which intertwined History of Religion and Environmental History, we aim to reevaluate the aquatic symbolic construction of this context, as well as to essay a reconstruction of this natural world.

Keywords: History of Religions, Environmental History, History of the Ancient Middle East; Water; Mesopotamian Aquatic Deities; Aquatic Animals; Aquatic Symbolology

Índice

INTRODUÇÃO	1
Capítulo 1: Conceitos e enquadramento teórico-metodológico.....	7
1.1 As propriedades da água e sua relação com simbologia	8
1.2 Conceitos de Mito e Símbolo.....	12
1.3 Binómio Natureza vs. Cultura e a História Ambiental	17
1.4. Binómio Ambiente e Território.....	21
Capítulo 2: Caracterização do espaço geográfico mesopotâmico	29
2.1. Fronteiras naturais externas e delimitações internas	30
2.2 A Baixa Mesopotâmia: ambiente aquático e os assentamentos humanos	33
Capítulo 3. A simbologia do ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia	44
3.1 O Tigre e Eufrates na mitologia	47
3.2 A fauna aquática: referências literárias e representações iconográficas.....	54
Capítulo 4: A água na escrita (IV – III milénios a.C.).....	75
4.1 Sumerogramas aquáticos e os seus múltiplos significados	77
4.2 Os significados das designações de Enki.....	85
4.3 A água como agente de criação e de destruição na literatura	95
CONCLUSÃO	106
Bibliografia	114
Anexos	127

INTRODUÇÃO

A presente dissertação foca-se no entendimento simbólico do elemento aquático, na Baixa Mesopotâmia, entre os IV e III milénios a.C. A água, estruturante para o desenvolvimento da civilização mesopotâmica, encontra-se aliás na designação grega para este mundo, ainda hoje em uso, “terra entre os rios”.

De facto, o elemento aquático foi, ao longo de milénios e em diferentes contextos geográficos e culturais, alvo da atenção humana, que o tentou compreender e controlar, tanto em termos físicos, como em termos emocionais. Verifica-se, no tempo longo, a existência de um fascínio, mas também de um temor por este elemento, dada a sua natureza dual, como fonte de vida, mas também de ameaça. Este sentimento encontra-se evidenciado em várias expressões culturais e artísticas, que manifestam um protagonismo da água na memória individual e coletiva dos diversos contextos humanos. É uma história que se vem construindo desde tempos imemoriais, atravessando geografias e cronologias e permanecendo em múltiplas manifestações até ao momento atual.

Se nos posicionarmos na época contemporânea e no mundo ocidental, encontramos inúmeras evidências e manifestações da importância cultural e simbólica da água e da sua relação estruturante com a existência humana. É exatamente daqui que surge a motivação inicial para esta investigação, que se cimenta, posteriormente, no domínio disciplinar e temporal que viremos a explorar. Assim, gostaríamos de sublinhar alguns exemplos literários e cinematográficos dada o seu impacto no posicionamento para o desenvolvimento da presente dissertação.

O primeiro é a obra *Twenty Thousand Leagues under the Sea* (1870), publicado em 1870, por Júlio Verne. O autor vivia numa época onde se verificava um desenvolvimento de novas formas de transporte no meio aquático, assim como, o desenvolvimento de novos campos científicos, com abordagens e metodologias inovadoras, que permitiram um renovado entendimento da substância aquática. Tal contexto serviu de pano de fundo e de inspiração para uma história sobre a exploração do oceano, onde se busca também a compreensão da essência humana:

“(…) -Everything now comes to me from the sea just as everything will return to it one day!- You love the sea, captain

- Of course, I love it! The sea is everything! It covers sevenths of the world's surface. Its breath is pure and salubrious. It is a vast desert where a man is never alone because he feels the constant beat of life all around him. The sea is merely the medium which supports the most fantastic, prodigious forms of existence. It is nothing other than motion and love, it is infinity in action, as one of your poets put it.” (Verne, 2017, p. 87).

É interessante sublinhar que as diversas adaptações cinematográficas que esta obra teve, permitiram que as suas reflexões sobre a água alcançassem e influenciasses um conjunto vasto de diferentes públicos, impregnando-se na memória colectiva ocidental. Neste sentido, outro exemplo de uma obra literária que foi adaptada para o cinema, e que nos marcou particularmente, é *A expedição da "Kon-Tiki" 8000 kms numa jangada através do Pacífico* (1964), de Thor Heyerdhal, publicada pela primeira vez em 1942. Esta é uma história, baseada em factos verídicos, que retrata o desafio e a sobrevivência no mar de um conjunto de indivíduos e que, tal como a obra de Júlio Verne, permite múltiplas reflexões sobre a relação física e mental da humanidade com o meio aquático. Neste âmbito, é interessante ainda referir o filme *2001: A Space Odyssey*, de Stanley Kubrick (1968), que abre com uma cena impactante em termos simbólico-metafóricos: numa evocação dos primórdios da existência humana, observa-se um conjunto de homínídeos, em redor de um lago, disputando o domínio do mesmo.

Devemos ainda referir um exemplo literário incontornável do contexto cultural e literário português, Sophia de Mello Breyner, a qual situou diversos dos seus poemas em ambientes aquáticos. A importância do seu simbolismo e imagética poética sobre a água, particularmente sobre o mar - metáforas vívidas sobre este elemento líquido - são tão marcantes e impactantes, que são evocadas sistematicamente, em diversos contextos. Por exemplo, o poema “Inicial”, entre outros, encontra-se no *Oceanário de Lisboa*, interpelando os visitantes, enquanto estes observam os diversos ambientes aquáticos ali patentes.

Outra das motivações para o tema que aqui abordamos, surge igualmente da experiência pessoal. Pela presença no mar através da prática de um desporto aquático, a vela, sentimos, de forma vincada, um fascínio e temor por esta substância. Quando no mar, sentimos conforto e descanso, mas também desafio e receio, o que leva ao desenvolvimento

de um interesse particular para procurar na história, as relações e as influências, tanto no espaço físico como no espaço psicológico e emocional, da água. Ao longo do ano curricular do mestrado em História, Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga, procurámos começar a reflectir sobre a importância do elemento aquático no mundo mesopotâmico, nos diversos ensaios realizados para os seminários. Estes trabalhos debruçaram-se em duas vertentes principais, que marcaram a decisão do foco analítico da presente dissertação: a primeira focou-se na construção mítica do ambiente aquático mesopotâmico, no tempo longo; e a segunda, focou-se na análise da importância no quotidiano das águas dos rios e do Golfo Arabo-Pérsico para os habitantes deste território. Ou seja, logo à partida o nosso foco tentou explorar quer a concepção abstrata quer a manipulação física da água na Mesopotâmia. Quando decidimos avançar para a realização desta dissertação, a problemática central surgiu, assim, naturalmente: compreender a importância do ambiente aquático, quer em termos físicos quer em termos simbólicos, procurando avaliar a influência dos elementos concretos na construção dos símbolos e, no sentido inverso, identificar no registo mitológico referências aos elementos da Natureza, que foram alvo de transformação.

Para tal, sentimos a necessidade de recorrer à interdisciplinaridade, cruzando o enquadramento teórico-metodológico da História das Religiões com a História Ambiental. Consideramos que o cruzamento destes campos disciplinares permite uma abordagem e uma interpretação analítica que vai além das abordagens tradicionais, onde ainda se sente uma grande separação entre o estudo físico do ambiente aquático mesopotâmico e o estudo abstrato|simbólico. Como esperamos demonstrar nos capítulos que compõem esta dissertação, ao fazer-se um estudo interligado podemos compreender e reconstruir o ambiente aquático mesopotâmico, a forma como os seus habitantes o experienciavam e, assim, chegar a outros significados simbólicos da água.

O contexto espaço-temporal escolhido, a Baixa Mesopotâmia, entre o IV e III milénios a.C., justifica-se pelo início da construção desta civilização. Por um lado, foi neste espaço e cronologia que se assistiu à formação das primeiras cidades, decorrente do desenvolvimento económico potenciado pelos rios e Golfo Arabo-Pérsico. Por outro, em termos simbólicos, encontramos aqui a primeira grande sistematização dos registos mitológicos sobre a água. Contudo, tentaremos também caracterizar o ambiente aquático deste território, desde os

primeiros assentamentos humanos, por considerarmos que foram fundamentais para as construções míticas que encontramos no referido contexto temporal¹.

Em relação às fontes, embora a maioria seja de natureza textual, procurámos, quando possível, cruzar com a iconografia, nomeadamente com as representações da glíptica, dado que ambos os suportes se relacionam e se complementam. De facto, a análise das referências literárias da fauna interligada com as representações patentes no conjunto de selos da nossa amostragem, permitiu propor uma identificação das espécies aquáticas, que, por sua vez, possibilitou um outro entendimento da simbologia literária sobre estes elementos da Natureza.

Durante o período de investigação para a dissertação, foi possível realizar o levantamento e estudo de exemplares iconográficos no Department of the Middle East do British Museum, que nos deu permissão para consultar directamente a sua colecção de glíptica. As duas missões de trabalho nesta instituição, durante os meses de Julho de 2018 e de Janeiro de 2019, levou-nos, então, a optar por concentrar o nosso foco no acervo deste museu. Tendo em conta as balizas cronológicas e os termos de pesquisa usados² identificámos 25 selos de estampa e selos cilíndricos, cuja ficha descritiva se encontra no anexo III³. Devemos destacar que seis destes selos integram a colecção Lambert⁴ que se encontra, na sua generalidade, por estudar. De facto, deste conjunto de seis selos, nenhum está publicado, pelo que a análise dos mesmos que aqui propomos é inédita. Os restantes 19 selos encontram-se nos catálogos de Dominique Collon (1962, 1982).

¹ Para os períodos mais recuados, entre o IX e V milénios a.C., seguimos a datação arredondada proposta por Kennet e Kennet (2006), que, no entanto, entra em conformidade com outras datações mais tradicionais, como as de Joan Oates (1960, 2012). Do ponto de vista arqueológico, nomeadamente do período de Ubaid em diante, seguiremos Porada *et al.* (1992). Relativamente às cronologias político-culturais para o IV-III milénios a.C., seguimos as propostas patentes em Crawford (2013). Veja-se anexo I, com uma síntese do quadro cronológico seguido.

² Sendo o nosso foco o ambiente aquático, na sua representação física e mitológica, efectivámos a pesquisa através dos termos “fish”, “water animals” “water deity” e “Enki/Ea”. Assumindo que a nossa amostragem é pequena, devemos sublinhar que o resultado desta pesquisa não contemplou mais selos, talvez devido à já referida divisão académica entre os estudos centrados nos aspectos físicos e nos aspectos simbólicos.

³ Apenas os selos n.º 12 e 17 não foram analisados por nós directamente, dado que integram a exposição permanente do British Museum. Os restantes foram trabalhados nas referidas estadas, no departamento de Médio Oriente do Museu. Nesse sentido, as fotografias apresentadas nos anexos foram tiradas por nós.

⁴ Este espólio foi cedido ao museu pelo próprio Wilfred G. Lambert, embora só tenha integrado o acervo postumamente, em 2013.

Em relação às fontes textuais, concentrámos a nossa atenção nas composições mítico-literárias redigidas em sumério, uma vez mais seguindo o critério da datação e do contexto da Baixa Mesopotâmia. As traduções seguidas são as apresentadas pelos investigadores do projeto *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL⁵)*, coordenado por Black *et al.* (1998-2006), da Faculty of Oriental Studies of the University of Oxford. No entanto, nalguns casos específicos recorreremos a outras traduções, de diversos autores, dado entendermos que essas propostas são mais fiéis ao original. Por outro lado, a conjugação de múltiplas propostas de tradução teve como objetivo uma análise o mais ampla e completa possível, dado que o trabalho da tradução da língua suméria é ainda bastante desafiante e, muitas vezes, alvo de discussão entre autores.

A presente dissertação encontra-se, então, dividida em quatro capítulos. O primeiro apresenta uma breve reflexão sobre os conceitos principais e o quadro teórico-metodológico seguido. Nesse sentido, começámos por analisar as características e propriedades da água, em termos físicos, que julgamos terem condicionado o seu desenvolvimento simbólico. De seguida, foi importante compreender os conceitos estruturais de “mito” e “símbolo”, baseando-nos no quadro teórico dos Estudos da Religião. A discussão que se segue, concentrada na Natureza vs. Cultura e nos diferentes entendimentos de “ambiente” e “território”, procurou conjugar diferentes perspectivas académicas no âmbito da História Ambiental. Através desta discussão, foi-nos possível definir o nosso posicionamento sobre como se deve avaliar a relação entre seres humanos e Natureza, seguindo propostas recentes. Com base no apresentado neste primeiro capítulo, sentimos necessidade de dedicar a nossa atenção no espaço geográfico mesopotâmico, procurando caracterizá-lo, no capítulo seguinte. Naturalmente, a relação entre os assentamentos humanos com o ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia mereceu maior destaque.

Os restantes dois capítulos afirmam-se como a parte central da nossa análise, onde procurámos entender a simbologia aquática na Baixa Mesopotâmia. No capítulo três, começámos por analisar a transformação simbólica dos rios Tigre e Eufrates, nomeadamente nas composições mítico-literárias, tendo em conta as suas características físicas. De seguida, focámo-nos na análise da simbologia dos diversos animais aquáticos, patentes tanto nos

⁵<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk> [consultado em Junho de 2020].

textos como na iconografia. A partir desta reflexão, foi-nos possível ensaiar uma proposta de identificação de algumas destas espécies. Por outro lado, foi possível perceber a importância destes animais no quotidiano dos habitantes da Baixa Mesopotâmia, algo que os terá condicionado nas suas construções míticas.

Por último, no capítulo quatro, focamo-nos exclusivamente nos significados simbólicos do elemento aquático na escrita. Começamos por apresentar uma análise da terminologia suméria, relativa ao ambiente aquático, procurando discernir os múltiplos significados linguísticos e simbólicos dos termos mais utilizados. Para tal, tivemos em conta as discussões académicas em curso, assim como os conhecimentos adquiridos no seminário de mestrado sobre a língua suméria, lecionado pelo professor Bram Jagersma, que assistimos aquando da nossa estada na Universiteit Leiden, ao abrigo do programa Erasmus, entre Setembro de 2018 e Janeiro de 2019. Na mesma linha, reflectimos, em seguida, sobre as diferentes designações da divindade aquática por excelência no universo divino mesopotâmico, Enki. Por último, analisámos a água como agente de criação e destruição, através da concepção cosmogónica, antropogónica e diluviana, patente em composições redigidas em sumério.

Esta dissertação é um ponto de partida, em termos da sua abordagem temática e conceptual, com a qual esperamos contribuir para uma interpretação interdisciplinar sobre velhos e novos significados do ambiente aquático mesopotâmico. A partir daqui o nosso olhar sobre a água reposiciona-se, tal como o nosso entendimento sobre a relação e interações das pessoas com o seu ambiente envolvente.

Capítulo 1: Conceitos e enquadramento teórico-metodológico

“Some substances become mythical. They transcend their physical and chemical materiality and manifest themselves in our minds as symbols, as qualities”

Philip Ball (1999, p.1)

A civilização mesopotâmica é uma das primeiras civilizações humanas que atualmente se conhece, decorrendo a sua história desde o IV milénio a meados do I milénio a.C.⁶ A sua importância cultural manteve-se e perdurou no tempo, ficando na memória de outros contextos da Antiguidade, nomeadamente o greco-romano e a tradição veterotestamentária. Contudo, ao longo da era cristã, a sua materialidade perdeu-se, só sendo redescoberta com as primeiras escavações arqueológicas, promovidas por equipas europeias, durante o século XIX⁷.

É interessante notar como o seu próprio nome advém da perceção helénica relativamente à importância do sistema Eufrates-Tigre para o desenvolvimento deste mundo, “terra entre rios” (Pollock, 2001, p. 1; Sanmartín & Serrano, 2012, p. 11)

Em termos políticos, esta designação perdurou até à Primeira Guerra Mundial (Sluglett, 2005, p. 249), o que demonstra a importância da geografia na sua conceção. Com o fim deste conflito, a região constituiu-se em dois países, Síria e Iraque, mas a designação anterior subsiste nas ciências que a estudam, assim como na memória coletiva⁸.

A presente dissertação, focando-se na simbologia do ambiente aquático mesopotâmico, inicia-se com um breve enquadramento teórico-metodológico de certos conceitos essenciais, designadamente água, mito e símbolo, assim como ambiente e território.

⁶ Assumimos a baliza cronológica final da antiga civilização mesopotâmica com a conquista persa, em 539 a.C., não obstante as continuidades que se verificam na segunda metade do I milénio a.C. Acerca do domínio persa veja-se, por exemplo Van de Mieroop (2007, pp. 287–301).

⁷ Sobre as primeiras escavações arqueológicas em território mesopotâmico veja-se, por exemplo, Pollock (2001, pp. 10-21) e Fenollós (2012, pp. 19–31 e 49–58)

⁸ Note-se, por exemplo, a utilização do termo no título do romance policial *Murder in Mesopotamia*, de Agatha Christie, publicado em 1936.

1.1 As propriedades da água e sua relação com simbologia

A água é um composto⁹ da natureza fundamental para a manutenção da vida e da biodiversidade do planeta terra (Ball, 2006, 2008). Foi, aliás, a partir desta substância, constituída por uma molécula polielementar de três átomos - dois de hidrogénio (H₂) e um de oxigénio (O) – e presente no universo desde o *Big Bang*, que as primeiras formas de vida conhecidas surgiram (Ball, 2006; Geiger & Paschek, 2008; Glasgow, 2009).

O estudo científico deste composto ganhou novos contornos a partir do século XVIII, com o surgimento de uma nova ciência, a Química, cujo objetivo é compreender as diferentes substâncias presentes na natureza, através de uma metodologia específica. Um dos momentos importantes foi a identificação do hidrogénio e do oxigénio como os átomos que compõem a água. Porém, a ideia da ligação molecular de ambos só seria aceite no início do século XX, quando outros átomos são descobertos e a tabela periódica foi instituída.¹⁰

Contudo, existem, ainda nos dias de hoje, diversas interrogações relativas a este composto, nomeadamente acerca dos seus diferentes estados físicos (Ball, 2006; Geiger & Paschek, 2008; Tvedt & Oestigaard, 2009). A estrutura molecular da água torna-a bastante difícil de compreender, já que tem aspectos únicos que não se encontram noutras substâncias (Ball, 2006; Strang, 2015).

A primeira característica a destacar é a sua capacidade de se misturar com outras substâncias, mas voltar sempre ao seu estado primevo, ou seja, consegue dissociar-se das substâncias às quais se conectou (Kandel, 2003, p. 5; Strang, 2015, p. 14). Mais, a água assume-se como uma substância informe, o que permite que assuma a forma do elemento, da estrutura ou do objeto que a contém (Glasgow, 2009; Strang, 2015, p. 15).

⁹ Nesta dissertação a água será analisada de um ponto de vista químico e de um ponto de vista simbólico-religioso. Sempre que a análise seja de um ponto de vista químico, os termos usados são composto e/ou substância; enquanto que em termos simbólicos será referido como elemento. Quando o objetivo é referir ambas as perspetivas utilizar-se-á o binómio substância|elemento.

¹⁰ A tabela periódica corresponde ao conjunto de átomos que estão presentes na natureza e que são a raiz das diversas substâncias (Ball, 2006, pp. 71–72; Chang, 2012). Actualmente, assume-se a existência de 92 átomos (Kandel, 2003, p. 42).

A sua capacidade de se associar e dissociar de outras substâncias, torna a água num solvente natural presente na biosfera, que permite a transmissão de nutrientes essenciais às diferentes espécies. Esta particularidade foi essencial para o desenvolvimento das primeiras formas de vida no planeta terra (Kandel, 2003, pp. 40–44; Strang, 2015, p. 15).

Contudo, a mesma característica permite também a transmissão de toxinas nocivas, que podem colocar em risco estas mesmas espécies (Geiger & Paschek, 2008; Strang, 2015, p. 14). Em determinados contextos, o desconhecimento das suas características e propriedades leva ao seu uso limitado ou mesmo ao seu uso alterado. É interessante notar que, ao longo da Antiguidade, o consumo direto de água pelo ser humano foi muito reduzido, devido ao risco de intoxicação. O consumo de líquidos existentes neste vasto período foi, principalmente, feito através de uma mistura de água com outras substâncias, como cevada ou fruta, o que permitiu a criação de cerveja ou vinho (McGovern, 2009, pp. 6–9).

Uma segunda característica é a sua capacidade de transformação em três estados físicos: líquido, sólido e gasoso. Este facto só em si não confere algo único ou uma diferença substancial relativamente a outras substâncias, que apresentam a mesma particularidade. Contudo, os seus pontos de fusão e ebulição tornam a água uma substância única, já que o primeiro se encontra nos 0° Celsius (passagem de líquido para sólido), enquanto que o segundo nos 100° Celsius (passagem de líquido para gasoso), valores altos para um composto (Ball, 2006, p. 77). Por outro lado, a sua densidade é menor enquanto sólido do que líquido (sobretudo entre os 4° e os 6° Celsius) algo bastante incomum quando comparado com outras substâncias (Ball, 2006, p. 77; Kandel, 2003, p. 5).

A transformação nos diversos estados físicos está inserida num ciclo¹¹, com um ritmo próprio, e integrante do tempo da natureza. Para diversos cientistas, é esta constante transformação que permite a vida na biosfera, já que o seu ciclo, potenciado pela energia solar, permite a renovação dos sistemas e um equilíbrio do planeta terra (Kandel, 2003, pp. 6–7; Strang, 2015, p. 5). O ciclo da água preexiste e manter-se-á para além da presença e ação humana, embora estas possam ter impacto sobre o mesmo (Strang, 2015, p. 25).

¹¹ Segundo Kandel (2003) o ciclo da água é mais complexo: “We speak of *the* water cycle as if there were only one, but in fact there are many: some circuits are completed in a few days; but in others it can take months, years, millennia, even millions of years to go the course” (p. 6).

Mais ainda, a água é uma substância integrante do corpo humano (assim como dos organismos de outras espécies), sendo essencial à manutenção da sua existência. Assim, a relação do ser humano com esta substância assume-se como fundamental à sua natureza, constituindo-se como “the very essence of life”¹² (Oestigaard, 2005, p. 7). Podemos mesmo dizer que toda a vida surge da água, sendo esta tanto uma realidade biológica como uma realidade cultural expressa em diferentes momentos e contextos, como referido brevemente na introdução.

Assim, ao longo do tempo, as sociedades humanas procuraram sempre compreender esta substância, atribuindo-lhe diversos significados e dando-lhe destaque na estruturação do mundo natural. Deve ser referido que até à Revolução Científica, do século XVIII, as sociedades ocidentais encontravam-se profundamente influenciadas pelo pensamento Aristoteliano, onde a natureza se estruturava em quatro elementos essenciais¹³: a terra, o fogo, o ar e, naturalmente, a água (Ball, 2006; Chang, 2012).

No que diz respeito à civilização mesopotâmica, também é possível, através do texto mítico *Enuma Eliš*¹⁴ (Dalley, 2008, pp. 228–277) identificar uma concepção sistematizada do mundo natural. Nas primeiras linhas deste mito, encontramos a água (Apšu e Tiamat) como elemento divino primordial o qual origina as terras lamacentas (Lahmu e Lahamu)¹⁵, sendo que, de seguida, encontramos os horizontes celeste e terreno (Anshar e Kishar), substâncias também elas divinas (Dalley, 2008, p. 234). O processo criativo exposto no referido trecho evoca as concepções cosmogónicas e teogónicas da “terra entre os rios”, sendo que cada divindade corresponde a um elemento da natureza.

¹² Esta ideia da água como essência da vida pode também ser corroborada pela localização das primeiras grandes civilizações, dado que surgiram sempre junto a recursos hidrológicos. A título de exemplo, refira-se a civilização egípcia, que se desenvolve ao longo do rio Nilo; a civilização chinesa, que tem origem nas bacias dos rios Huang He e Yangtzé; a civilização do Vale do Indus, que se desenvolve nas margens do rio Indus; e, naturalmente, a civilização em estudo que se situava entre os rios Eufrates e Tigre.

¹³ Aristóteles e Platão incluíram um quinto elemento, mais abstrato, que assumiram como uma essência (Ball, 2006, p. 67). Na civilização chinesa, por exemplo, distinguem-se os seguintes elementos fundamentais: terra, água, madeira, metal (Ball, 2006, p. 68; Strang, 2015, p. 18).

¹⁴ Embora a origem desta composição seja datada para os inícios do II milénio a.C., as cópias que chegam até ao presente são de períodos mais recentes, assim como, de vários arqueossítios. A versão utilizada neste trabalho é a babilónica, sendo conhecida como normativa (Dalley, 2008, pp. 228–229).

¹⁵ Note-se que as terras lamacentas representam uma matéria essencial para o quotidiano mesopotâmico – a argila - que decorre da combinação da água com a terra.

Devemos sublinhar como nesta tradição mitológica o elemento aquático se assume como a matéria primordial. Segundo Rupert Glasgow (2009, p. 24), as características químicas, como o facto de ser informe, mas poder associar-se a outras substâncias, aliada à sua capacidade de transmitir nutrientes, fazem da água o elemento que melhor caracteriza o caos primordial, *fons et origo* de tudo, em diversos sistemas religiosos, como o mesopotâmico, mas também o egípcio, indiano, entre outros. Em *Enuma Eliš*, como referido, o elemento aquático afirma-se como esse caos primordial, a partir do qual os cosmos toma forma¹⁶.

Paralelamente, as mesmas características podem representar o retorno ao caos primordial pois, como referido acima, este composto pode voltar sempre ao seu estado original, dissociando-se das substâncias às quais se ligou, tornando-se, de novo, informe. Para além disto, as transformações que ocorrem no seu ciclo, expressam ideias de recomeço. Nesta vertente, a água afirma-se como uma metáfora diluviana (Eliade, 1974, p. 210). Como veremos adiante, o relato diluviano sumério exprime toda esta carga simbólica, desde o seu significado linguístico ao mítico.

Por outro lado, como também já mencionado, a possibilidade de transmitir substâncias nocivas à vida humana (e a outras espécies) conferem-lhe um peso negativo. No que diz respeito à civilização mesopotâmica, devemos referir a questão da salinidade das águas, tanto dos rios (especialmente do Tigre), como do próprio Golfo Árabe-Pérsico, que contribuem para uma visão dual deste elemento. Uma vez mais recorrendo a *Enuma Eliš*, notamos esta dualidade no par divino primordial - Apšu representa as águas doces, enquanto Tiamat representa as águas salgadas. Deve ser referido que esta deusa assume, mais à frente na narrativa, um papel destrutivo e de ameaça à ordem cósmica, o que leva à sua aniquilação por parte do deus babilónico Marduk (Dalley, 2008, pp. 249 - 254).

Assim, e uma vez mais recorrendo às palavras de Oestigaard (2005, p.7), as características deste composto fizeram e fazem da água “the point of departure from which humans and consequently society begin”. A observação humana das particularidades da água, independentemente do nível de conhecimento científico sobre esta substância, levou

¹⁶ Retornaremos a esta questão, focando na tradição cosmogónica suméria, no capítulo quatro.

a que este composto se tornasse um dos elementos principais das linguagens mítico-simbólicas (Ball, 1999).

1.2 Conceitos de Mito e Símbolo

Importa, assim, contextualizar os conceitos de mito e símbolo, nomeadamente no âmbito da História das Religiões e da História Cultural e das Mentalidades¹⁷. Uma vez mais, a nossa discussão tem de recuar ao período da Revolução Científica, já que foi nesta época, com a afirmação das ciências modernas como nova forma de pensar a realidade, que se deu uma grande cisão entre o pensamento racional e o mítico-simbólico. A desvalorização que o mito sentiu durante o período da Antiguidade Clássica foi então aprofundada, algo que se expressa ainda hoje (Doty, 2000, p. 90; Segal, 2004). Deve ser notado que esta expressão é comumente utilizada fora da sua etimologia original, que aponta para uma estória (Doty, 2000). Assim, mito caracteriza, muitas vezes, o que não é real, confundindo-se com fantasia (Bowker, 2003; Spineto, 1997).

Esta nova conotação do ocidente contemporâneo retira valor à importância do que são os mitos para outras sociedades, tanto do passado como do presente. Este entendimento pode levar a uma perda de oportunidade para compreender estas mesmas sociedades, algo para o qual Mircea Eliade (1961) já alertava, na década de 1960. William G. Doty (2000, p. 53) acrescenta que, por outro lado, numa sociedade contemporânea que procura, cada vez mais, ser tecnológica e científica, verifica-se que a imagética mítica ainda apela aos indivíduos e

¹⁷ Os estudos focados na religião pautam-se por uma forte interdisciplinaridade, dada a transversalidade do fenómeno religioso nas sociedades humanas. Os significados dos conceitos de mito e símbolo assumem-se como centrais, havendo ainda uma forte discussão académica sobre os mesmos na História, na Antropologia, na Filosofia e na Sociologia das Religiões. Não sendo o foco desta dissertação aprofundar os significados destes e de outros conceitos, em termos teóricos, mas sim contextualizá-los para se perceber o seu uso na construção simbólica do ambiente aquático mesopotâmico, remeteremos estas questões para obras de académicos de vários campos disciplinares. Veja-se, por exemplo, Segal (2004), onde o autor faz uma boa e completa avaliação das diferentes correntes e autores ao longo do tempo.

Contudo, importa sublinhar a importância e influência de Mircea Eliade e de Claude Lévi-Strauss, que tendo desenvolvido reflexões diferentes sobre o mito, o rito e o símbolo religioso, entre outros, permitiram ambos o desenvolvimento de correntes que procuram explicar o fenómeno religioso, através de diferentes abordagens (o primeiro no âmbito da História das Religiões, o segundo no âmbito da Antropologia das Religiões).

permanece através da literatura, arte, cinema, entre outras expressões¹⁸. Na mesma linha de Eliade¹⁹, Doty (2000, pp. 92-95) sublinha como uma sociedade que rejeita outras maneiras de visualização do mundo, para além da científica, perde a sua própria riqueza cultural, pois a capacidade de racionalizar e interpretar de forma múltipla o que rodeia o ser humano é o que o diferencia de outras espécies. Este autor sublinha ainda que, de alguma forma, a ciência e tecnologia procuram dar as mesmas respostas para certas preocupações que se encontram nas narrativas míticas, como a origem do universo, da vida, das doenças, ou a explicação da mortalidade.

Numa outra vertente, o mito assume-se como um estilo literário, onde a sua narrativa apresenta um objetivo e um tempo próprios, através de uma linguagem simbólico-metafórica. Para a Antiguidade, nomeadamente a mesopotâmica, o mito está profundamente ligado à religiosidade²⁰. Neste contexto histórico, os grandes objetivos da narrativa literária mítica são, usualmente, explicar as origens do mundo natural (cosmogonia), como é que os deuses surgiram (teogonia), como é que a humanidade veio à existência (antropogonia); ou ainda explicar a ordem social, política e económica²¹, através

¹⁸ Um exemplo desta permanência é o universo criado pela Marvel, uma empresa de banda desenhada, que nas décadas de 1980 e 1990 utilizou um herói mítico da civilização mesopotâmica, Gilgameš (Pryke, 2018). Note-se ainda que as aventuras deste herói mesopotâmico têm tido diversas adaptações literárias. Veja-se, por exemplo, a banda desenhada de Winegarner (2011). Outro exemplo, neste caso cinematográfico e relativo à mitologia egípcia, é adaptação de uma das suas teogonias para a grande tela, em 2016, no filme *Deuses do Egito*. Podemos ainda referir jogos, como o *Dungeons & Dragons*, que surge na década de 1970, inspirando-se em diversas mitologias de diferentes sociedades para criar divindades e personagens diversas. Assim, através deste jogo de *role-playing* em grupo, as conceções mitológicas são recuperadas e transformadas, permanecendo no imaginário da comunidade de jogadores. Uma última referência aos videojogos prende-se com as sequelas do *Assassin's Creed*, jogo criado e desenvolvido pela Ubisoft, que nos últimos anos apresentou duas versões passadas nas antiguidades egípcia e grega.

¹⁹ "Images, symbols and myths are not irresponsible creations of the psyche; they respond to a need and fulfil a function, that of bringing to light the most hidden modalities of being" Mircea Eliade (1961, p. 12).

²⁰ Note-se, contudo, que o mito enquanto estilo literário pode ser distinto de religião, para outros contextos (Segal, 2006, p. 115). Como já referido, a mitologia da banda-desenhada contemporânea é um bom exemplo do uso do mito fora da religião.

²¹ Nas narrativas míticas com este objectivo, encontram-se, muitas vezes, as explicações para o surgimento de técnicas, práticas e objetos essenciais ao quotidiano dessa sociedade. No caso da mitologia mesopotâmica podemos referir, por exemplo, os textos *Debate between Grain and Sheep* (ETCSL, t.5.3.2) e *Debate between Hoe and Plough* (ETCSL, t.5.3.1). No primeiro, é referido um tempo imemorial, onde os humanos "ainda não conheciam, entre outras artes, as da agricultura e da tecelagem [pois] Uttu ainda não tinha nascido (...) e, como tal, a sua função primeva, a tecelagem, não era dominada pelos habitantes do plano terreno" (Almeida, 2015, p.256). No segundo, discute-se a importância da enxada e do arado, utensílios essenciais para a prática agrícola, através de uma disputa entre ambos.

de personagens modelo²²(Doty, 2000; Eliade, 1961; Lévi-Strauss, 2013; Mills, 2003; Spineto, 1997).

Embora existam motivos mítico-religiosos semelhantes em diversas geografias, a narrativa que é criada responde a um contexto próprio. Neste sentido, a construção mítica decorre da experiência e observação que uma comunidade realiza da sua própria realidade, ou seja, do mundo natural onde se insere. Assim, o mito ajuda a criar uma identidade comum, pois as explicações que encerra surgem da convivência da comunidade, num dado contexto histórico, e não em termos individuais²³. Neste sentido, a narrativa mítica pode confundir-se com a narrativa histórica de uma comunidade²⁴.

No que diz respeito ao tempo do mito, quando este tenta responder a questões de origem, estaríamos numa época imemorial, ao qual o ser humano não tem acesso. No entanto, a ritualização das narrativas mitológicas, tornam esse tempo presente na vivência humana²⁵. O rito, ao ser um ato físico, que é repetido de forma consciente, em contexto religioso, torna concreta a narrativa mítica, que é uma criação intelectual. Neste contexto, é impossível dissociá-los, pois um confirma o outro (Nagy, 2002)²⁶.

Para a mitologia mesopotâmica, e tendo em conta o objeto de estudo da presente dissertação - a água - importa referir o mito do dilúvio, onde conseguimos identificar uma

²² Para Mills (2003, p. 2) estas personagens modelo são sempre supra-humanas, dado que pertencem ao tempo mítico.

²³ “(...) a myth encapsulates a community’s sense of its identity, its concrete existence in time and place, and indeed is often a defining expression of its social vitality (...) Thus, myth comes to be an inseparable and indispensable part of the intellectual and spiritual life of traditional societies” (Mills, 2003, p. 4)

²⁴ Veja-se, por exemplo, Claude Lévi-Strauss (2013) que, no final da década de 1970, apresentou uma visão interessante, onde entendia que para as sociedades mais recuadas, o mito afirmava-se como história.

No mesmo sentido, Mills sublinha como práticas que foram descontinuadas mantêm-se na memória comum das comunidades, através da mitologia. O autor dá o exemplo da prática da caça, em certas sociedades, que embora deixe de ser essencial com o desenvolvimento de outras atividades económicas, mantém presente o seu significado metafórico (Mills, 2003 p.7). No mundo mesopotâmico, podemos ver este mesmo exemplo aplicado na função mítico-literária do caçador na *Epopéia de Gilgameš*, nomeadamente no episódio narrado na tab. I, col. iii-iv (Dalley, 2008, pp. 53–54). Embora a caça fosse uma prática transversal no mundo mesopotâmico, com o desenvolvimento do urbanismo e da economia excedentária, ao longo do IV milénio a.C., perdeu a sua função original e essencial à sobrevivência económica das primeiras comunidades do território “entre os rios”.

²⁵ “Ritual is also the community’s expression of its relation to external power and entities” (Mills, 2003 p.7).

²⁶ A associação entre mito e rito tem sido trabalhada, ao longos dos anos, desde o século XIX, não se chegando, contudo, a uma conclusão sobre qual possa ter surgido primeiro (Segal, 2004, pp. 61–78). Relativamente ao mundo mesopotâmico, veja-se por exemplo Dina Katz (2015), que procura explorar a dinâmica entre ambos naquele contexto civilizacional, aplicando-lhe as diversas teorias em debate.

perceção temporal diferenciada - um tempo imemorial, antes do evento diluviano e um tempo “histórico”, que decorre a partir deste evento²⁷. Contudo, devemos sublinhar que para a mentalidade mesopotâmica, a partir da criação da humanidade, todo o tempo histórico é mítico-religioso, dado que nas listas reais os governantes pré-diluvianos são evocados²⁸.

Como referimos atrás, o mito (e o rito) expressam uma linguagem simbólica e metafórica, construída pelo *homo religiosus* de cada contexto histórico-religioso. Assim, devemos contextualizar o conceito de símbolo, que está intimamente ligado à discussão sobre a dicotomia do binómio Natureza/Cultura (Latour, 1994) que iremos apresentar e discutir adiante.

Desde sempre, a humanidade comunicou através de signos, que de forma rápida e intuitiva, eram criados para registar e transmitir uma informação direta (Avis, 1999; Tardan-Masquelier, 1997). Um signo pode então tornar-se algo universal ao ser humano, que independente do contexto social ou geográfico é capaz de o entender (Avis, 1999)²⁹. O símbolo, por seu lado, usa signos, mas acrescenta-lhe significados múltiplos, que ultrapassam o seu significado original. Um símbolo é, então, uma criação mental, que procura ligar o plano das ideias ao plano concreto, através de signos (Avis, 1999, p. 88; Eliade, 1961, p. 12).

Em termos etimológicos, a palavra símbolo tem uma evolução interessante. Advém do grego clássico, do prefixo *sun* e do sufixo *bolon*, originando a palavra *sumbolon*, que era utilizada, originalmente, para descrever o pedaço de porcelana que confirmava a relação entre o cidadão grego e o estrangeiro, no sentido em que o primeiro assumia a responsabilidade pelo segundo. Mais tarde, *sumbolon* evolui para caracterizar também grupos religiosos fora da religião predominante, como por exemplo os cristãos na Antiguidade

²⁷ Veja-se a narrativa *Atrahasis*, em língua acádica (Dalley, 2008, pp. 1–38), assim como as tradições sumérias, que serão analisadas no quarto capítulo.

²⁸ Veja-se, por exemplo, *The Sumerian King List (ETCSL, t.2.1.1)* que se inicia com a referência a governantes pré-diluvianos. Embora estes reinados sejam claramente mitológicos, com tempos de duração “fabulosos”, S.Y.Chen refere a dimensão cronológica, e portanto histórica, desta listagem. O autor sublinha, ainda, a profunda natureza ideológica deste documento, que serviria para legitimar o poder do último governante listado: “This political doctrine is believed to have been employed by the early rulers of the Isin dynasty (ca. 1953–1730 B.C.) as an important ideological tool to legitimise themselves as the rightful successors of the Ur III rulers.(Chen, 2014). Acerca desta fonte, veja-se também Chen (2013) e Marchesi (2010).

²⁹ Por exemplo, o signo de “sorriso”, hoje em dia em uso na comunicação digital como *emoji*, aparece em múltiplos outros contextos históricos como algo universal: os dois olhos (através da representação de dois pontos) e a boca em formato de meia lua.

tardia (Tardan-Masquelier, 1997, p. 2146). Ou seja, *sumbolon* era originalmente um elemento concreto que significava algo mais: uma relação entre indivíduos, uma diferenciação entre grupos.

Uma vez mais, o contexto é determinante para a construção simbólica. Quando no âmbito do fenômeno religioso, a criação de símbolos encontra-se profundamente ligada à criação dos mitos (e ritos). O símbolo mitológico usa, então, recursos linguísticos, como por exemplo a metáfora ou a anáfora, elementos essenciais de uma narrativa mítica, pois permitem fazer a ligação entre a realidade humana e os elementos transcendentes.

Assim, como criação humana, o símbolo religioso que parte de um elemento da natureza, como por exemplo a água, adquire outros significados, conferindo uma nova dimensão, uma nova importância, àquele elemento para o indivíduo/comunidade que o criou. Por exemplo, durante o III milênio a.C., identificamos divindades aquáticas nas diferentes civilizações do Golfo Arábico-Pérsico, onde a água é fundamental. Embora partindo do mesmo elemento, há uma construção divina diferente, conforme o contexto específico. Nesse sentido, também os símbolos que as representam são distintos.

Para o contexto das civilizações do vale do Indus, nomeadamente Harappa, a representação iconográfica de crocodilos e búfalos de água em conjunto com peixes, indicia uma divindade aquática³⁰, que pode ter precedido o deus hindu Varuna, também ele associado à água (Parpola, 2015, p. 536). Neste sentido, é interessante notar as interações entre este mundo e o sul da Mesopotâmia. Parpola (2015, pp. 535-537) refere um selo cilíndrico, que integra a coleção do Museu do Louvre, e que embora não tenha proveniência específica, foi provavelmente fabricado em território mesopotâmico por um artesão oriundo de Harappa, que contém a representação de uma figura antropomórfica entronizada, acompanhada por uma serpente chifrada, um peixe, uma figueira, um crocodilo e um par de búfalos de água (*Bubalus bubalis*). Relembre-se que, para a iconografia mesopotâmica, a representação de peixes a nadar em correntes de água, que brotavam dos ombros de uma figura antropomórfica, com coroa chifrada, simbolizavam a divindade Enki/Ea. Assim, o selo que Parpola refere manifesta um possível cruzamento de simbologias animais específicas a

³⁰ Por não haver ainda decifração do sistema de escrita de Harappa, não é possível identificar o(s) nome(s) das suas divindades.

estes dois contextos, através do Golfo Arábico-Pérsico, mas, acima de tudo, construções simbólicas distintas, para a mesma ideia - a fertilidade do ambiente aquático.

1.3 Binómio Natureza vs. Cultura e a História Ambiental

A construção de símbolos, no que diz respeito especificamente ao mundo natural, parece servir para compreender e apaziguar os sentimentos de temor, incompreensão e estranheza perante uma realidade onde existe uma ordem pré-estabelecida, com ritmos e tempos próprios, a qual não é totalmente dominada pelos humanos (Tardan-Masquelier, 1997, p. 2154). O ser humano, ao ser capaz de interpretar o que o rodeia, questiona-se sobre a sua própria condição e o seu motivo de existência nesta ordem natural pré-estabelecida. É aqui que devemos introduzir a discussão do binómio Natureza vs. Cultura³¹.

Para certos autores, o conceito mais difícil de definir e de compreender é talvez o de Natureza (Coates, 1998; Glacken, 1999; Pádua, 2010; Tvedt, 2010), pois esta palavra tem múltiplos significados, logo permite múltiplas perspectivas de entendimento. Frequentemente os conceitos de Natureza e Ambiente³² são confundidos e usam-se como sinónimos.

Este conceito desenrola-se em duas vertentes essenciais e interligadas. A primeira, diz respeito à parte física, ou seja, o mundo natural, onde os diversos fenómenos físicos e ecológicos da natureza existem e onde se manifestam fisicamente as substâncias e os elementos. A segunda vertente refere-se à abstração humana, capaz de interpretar o mundo natural, através da sua observação, formulando ideias, concepções e interrogações sobre onde se insere neste mundo natural (Coates, 1998; Glacken, 1999; Tvedt, 2010). Isto significa que existe uma natureza enquanto parte física do planeta Terra e uma natureza como parte integrante da cultura. Natureza refere-se a todo o mundo natural, enquanto conceito lato e

³¹ Uma vez mais, o foco desta dissertação não é aprofundar a discussão entre os vários entendimentos destes conceitos, mas sim contextualizar brevemente os mesmos, assim como a sua importância para o presente estudo.

³² Ambiente é um conceito relacional que coloca em interligação um determinado ser vivo (humanos incluídos) com o meio que o rodeia, ou seja, com as suas respectivas atividades e percepções subjetivas sobre o seu meio envolvente. Por vezes, no caso dos seres humanos, usa-se a expressão ambiente natural como forma de distinção do seu meio social e cultural. Para uma breve revisão deste conceito, veja-se Freytag (2019).

inclusivo de todas as interconexões entre os sistemas naturais e entre estes e os sistemas sociais e culturais (aqueles que envolvem a presença humana integrada na natureza (Freytag, 2019).

Para outros autores, Cultura será o conceito mais problemático, já que tal como Natureza, apresenta interpretações múltiplas, sendo ainda de referir que os campos científicos que abordam este conceito são diversos (Banard, 2003, p. 615). Em termos etimológicos, Cultura advém do latim, do verbo *colo*, que apresenta logo vários significados, como “cultivar” ou “cuidar de”. Outra interpretação possível do verbo é *animus* cujo significado é carácter. Segundo Minkov (2013, p. 10) se usarmos o verbo neste sentido, a sua interpretação pode ser o desenvolvimento das características do ser humano. Assim, o nome comum latino *cultura* pode ser associado à educação e melhoramento da condição humana.

Atualmente, Cultura pode ser entendida como um sistema de comportamentos de uma sociedade, ou um conjunto de significados para uma comunidade, ou ainda como algo inerente ao ser humano, como um *software* que dá uma resposta às diferentes interrogações humanas, relativas às origens (Minkov 2013, pp. 14-15). Para este autor, Cultura é, tradicionalmente, assumida como uma construção humana que procura dar uma resposta a tudo o que o ser humano realiza, quer em termos abstratos, quer em termos físicos (no entanto, alguns autores reflectem também sobre as culturas animais não-humanas, ao estudar os modos de vida, comportamentos de aprendizagem e socialização de várias outras espécies animais³³). Neste sentido, expressões culturais podem afirmar-se como um modelo imaginário que procura estruturar uma sociedade, sendo que mais uma vez, o seu entendimento e estudo varia conforme o próprio contexto do autor que estuda essas expressões. Assim, Cultura assume-se como algo com diversas camadas e subcamadas, altamente influenciada pela experiência dos indivíduos em comunidade, assim como das relações entre diversas sociedades (Minkov 2013, pp. 16-17).

Nesta perspetiva, em termos culturais, as ideias sobre a natureza mudam conforme o contexto histórico (Coates, 1998; Glacken, 1999). Porém, uma tendência diacrónica que podemos observar em diferentes civilizações, sociedades e comunidades é a tentativa de

³³ Apesar de serem temas estudados recentes e ainda controversos, veja-se, a título de exemplo, Galef (1992) e Laland & Janik (2006).

transformação, apropriação e domínio da natureza, quer em termos físicos, quer em termos mentais (Tvedt, 2010; Freytag, 2019). A relação, interligação e interdependência entre seres humanos e Natureza afirma-se, assim, como altamente politizada e influenciada pelas motivações das sociedades humanas (Latour, 1994), encontrando-se, na maioria dos casos, dicotomizada e em aparente oposição.

Bruno Latour (1994) foi um dos primeiros académicos a explorar a ideia de que, na civilização ocidental, existe uma ligação entre a tentativa de apropriação e domínio da natureza e a consequente consideração do que é ser moderno. Para este autor, a tentativa de domínio e controlo do mundo natural afirma-se como uma primeira grande divisão nas sociedades ocidentais. Aquelas que o conseguem (ou julgam conseguir) assumem-se como modernas, rejeitando a forma como outras sociedades se relacionam com a Natureza, considerando-as, então, não modernas. Este é momento que o autor define como a segunda grande divisão entre sociedades (Latour, 1994, p. 97). Para este autor há que ultrapassar estas divisões, e visualizar, antes, a relação entre humanos e Natureza como um sistema integrado, que designou como *actor-network* (1996, 2005). Muitos outros autores, recentemente, têm desenvolvido esta ideia, de que os humanos como organismos fazem parte da Natureza e são existencialmente dependentes desta, ou seja, apenas conseguem viver com e na natureza (Freytag, 2019).

Estas ideias foram desenvolvidas no contexto da emergência de uma consciência da importância da natureza e da relação desta com as sociedades humanas, no seio dos movimentos ecológicos das décadas de 1960 e 1970 (McNeill, 2003; Pádua, 2010). Ainda assim, surgiram restrições metodológicas de certas ciências, como a Ecologia, que não reconheciam certos fatores no estudo da natureza, como por exemplo o impacto humano nos ecossistemas (Weiner, 2005). Mais, o desenvolvimento do movimento dos *Annales*, no seio da História (McNeill, 2003; Pádua, 2010), levou a novas abordagens científicas, que culminaram na criação da História Ambiental.

Esta nova disciplina procurou desenvolver metodologias de trabalho em que a compreensão da natureza e da sociedade, assim como das suas interligações, exista de modo equilibrado, de acordo com o que referimos acima. A História Ambiental é a disciplina que procura estudar as relações humanas com o mundo natural numa perspetiva temporal. Esta procura compreender o mundo numa perspetiva de sistema e, assim, procura visualizar as

alterações humanas no mundo natural, mas também as influências do mundo natural no ser humano. A História Ambiental procura, então, estudar os processos que foram influenciando a relação entre o mundo natural e o ser humano (Holm & Winiwarter, 2017; Hughes, 2009; McNeill, 2011; McNeill & Mauldin, 2012; Simmons, 1993a; Weiner, 2005).

Assim, na História Ambiental assume-se também a influência do mundo natural nos processos de fixação das comunidades humanas e, conseqüentemente, no pensamento humano. Por exemplo, no que diz respeito ao mundo mesopotâmico, a atração humana por aquela paisagem foi influenciada pelas condições naturais existentes (os rios, os lagos desérticos e os sapais – zonas húmidas que permitiam uma grande fertilidade e níveis de subsistência elevados), que por sua vez influenciaram as concepções culturais ali desenvolvidas.

Contudo, deve ser referido que ao contrário do Determinismo, corrente desenvolvida no século XIX que assume que as comunidades humanas respondem apenas ao mundo natural onde se inserem, a História Ambiental não considera o mundo natural como o único agente da construção histórica. Para esta disciplina há sempre que ter em conta outros fatores, de ordem social, económica, política, entre outros, que também influenciam o comportamento e as escolhas humanas (Hughes, 2006; Judkins *et al.*, 2008; McNeill & Mauldin, 2012). Em vez de separar, a História Ambiental assume a premissa de que pessoas e Natureza são indivisíveis e, portanto, metodologicamente, esta disciplina consiste na investigação histórica da inter-relação entre humanos e o resto da Natureza (ou o mundo não-humano) no qual estão inseridos (Freytag, 2019).

Assim, encontramos dentro deste novo campo três grandes áreas de análise, que se interligam: a primeira preocupa-se com o estudo do mundo natural e a relação entre seres, incluindo os seres humanos, e os fenómenos da natureza; a segunda centra-se no estudo de como o ser humano tentou dominar a natureza, focando-se na relação entre Natureza e Cultura; por último, a terceira área concentra-se no estudo do campo abstrato, ou seja, as expressões mentais sobre a natureza (McNeill, 2011; McNeill & Mauldin, 2012; Pádua, 2010).

Embora, como já referido, esta fragmentação não seja estanque, é necessária pois o mundo natural e os seus fenómenos são demasiado latos para serem estudado na sua globalidade. Devido a isto, os estudos em História Ambiental foram sendo desenvolvidos por temáticas concentradas em fenómenos, substâncias ou seres vivos específicos. Conquanto

não sejam iguais, nem tenham os mesmos objetivos e formas, por vezes, a História Ambiental é permeada pela história da compreensão humana sobre a natureza (História das Ciências, História da Cultura e História das Mentalidades).

No que diz respeito ao objeto de estudo principal da presente dissertação, consideramos interessante a metodologia proposta por Terje Tvedt (2010), denominada de *Water System*, que decorre da acima referida teoria *actor-network* de Latour (1996, 2005).

Esta metodologia consiste numa análise desta substância em três estádios: o primeiro concentra-se no estudo físico da água, num determinado ambiente, como por exemplo, o estudo da precipitação, das marés dos rios, dos mares ou dos oceanos, num dado território (Tvedt, 2010, p. 147). O segundo estádio foca-se na análise do ambiente aquático onde uma determinada sociedade se insere e de como esta o transforma, quer em termos físicos, quer em termos culturais, ou seja, como se dá significado a este ambiente, tornando-o o seu território. Por último, naquilo que o autor designa como estádio conceptual, o foco analítico encontra-se nas expressões culturais, que manifestam as reflexões de uma dada sociedade sobre esta substância. Tvedt (2010, p. 147) defende que com esta metodologia é possível fazer uma análise da água, numa perspetiva da Natureza em termos físicos, sociais e culturais, para qualquer espaço geográfico.

Assim, torna-se importante apresentar os entendimentos de ambiente e território para a História Ambiental e que serão seguidos no presente trabalho.

1.4. Binómio Ambiente e Território

Como vimos, todos os conceitos, em certa medida, refletem uma dimensão cultural, pois são construções humanas (Simmons, 1993b). Ambiente e Território não são exceções, pois refletem duas dimensões do pensamento humano sobre o mundo natural. O primeiro surge para a reflexão em termos físicos, enquanto o segundo foi sendo desenvolvido para refletir a dimensão cultural, política e económico-social que as diferentes sociedades dão aos diversos ambientes. Note-se, contudo, que esta visão não é consensual, sendo que, por exemplo no âmbito da Antropologia, Ambiente é usado como sinónimo de Território. Porém,

no nosso entendimento, a separação entre os dois conceitos permite explorar a parte física e a parte cultural, política e económico-social sem gerar confusão entre uma dimensão e outra.

Neste sentido, a definição mais comum para Ambiente é “a combination of the various physical and biological elements that affect the life on an organism. Although it is common to refer ‘the’ environment, there are all capable of change in time and place, but all intimately linked and in combination constituting the whole earth/atmosphere system.” (Kemp, 1998b, p. 153). Assim, temos diversos ambientes (aquático, terrestre e/ou aéreo) consoante os elementos que se procura destacar na análise. Dentro dos diversos ambientes, encontramos vários ecossistemas, um termo que foi desenvolvido, na década de 1930, por A.G. Tansley³⁴, para explicar as interações entre diferentes grupos de organismos (Hughes, 2000b, p. 24).

No que diz respeito ao ser humano, este integra um dado ambiente fazendo parte dos seus ecossistemas. O desenvolvimento humano enquanto espécie, em termos genéticos e culturais, foi sendo feito através do contacto com os outros organismos integrantes de um dado ambiente, pois só assim qualquer organismo consegue sobreviver e perdurar (Hughes, 2000b, p. 26; McNeill, 2012).

Todos os organismos têm, deste modo, um impacto nos ambientes e nos ecossistemas. Porém, o ser humano é o que tem tido um maior impacto nos mesmos, perturbando de forma intensiva os seus ritmos de renovação, a um nível global. Nos últimos anos, como tem sido amplamente divulgado nos meios de comunicação, têm sido desenvolvidos múltiplos estudos sobre o impacto humano, a nível local, regional e global. Uns dos objetivos mais recentes destes estudos tem sido procurar, a um nível mundial, que outros momentos na história da humanidade, anteriores à Revolução Industrial, podem ter perturbado intensivamente o delicado equilíbrio da biosfera.

O primeiro grande momento que estas análises identificam é o da sedentarização, com o conseqüente aumento da criação de gado, que levou a uma maior pressão sobre os solos. A especialização de plantas não originais de um ambiente, assim como a criação de animais, levou a uma erosão dos solos e à exploração intensiva dos recursos naturais, como

³⁴ Para uma definição mais recente de ecossistema, nomeadamente no que diz respeito ao impacto do ser humano no mesmo, veja-se Kemp (1998a).

os hídricos. Para além disto, houve o desenvolvimento de doenças que são exclusivas a um estilo de vida sedentário, como as transmissíveis por animais (McNeill, 2012).

Esta hipótese, que ainda divide a comunidade científica, surgiu através da observação, em termos globais, de *ice cores*, onde se verificou um aumento não natural da emissão de gases do efeito estufa, a partir de cerca de 6000 a.C. Contudo, outra interpretação destes dados, sugere que a ação humana impediu outra glaciação (McNeill, 2012, p. 14). Note-se, como veremos mais adiante, que é também a partir desta época que os assentamentos sedentários na Mesopotâmia ganham maior densidade populacional, com o consequente aumento da exploração dos recursos naturais³⁵.

É neste sentido que se insere o entendimento de território acima referido - um ambiente que se pensa ser dominado, ao ser explorado e apropriado pelas comunidades humanas.

Contudo, no âmbito da Geografia³⁶, o conceito de território encontra-se desdobrado noutros, como espaço e paisagem³⁷. Este último seria o objeto de estudo da Geografia, na emergência desta disciplina no século XIX, sendo que a sua análise poderia ou não envolver o ser humano. O conceito surgiu num contexto marcadamente alemão, *landschaft*, e serviria tanto para descrever “uma porção limitada da superfície da terra que possuía um ou mais elementos que lhe davam unidade, como a aparência da terra tal como era percebida por um observador” (Salgueiro, 2012, p. 40).

Esta definição de paisagem, por ser ambígua e criar divisões sobre qual seria o verdadeiro objeto de estudo da Geografia, pelas diversas interpretações que acarretava,

³⁵ Outro grande momento é o da expansão europeia para todos os continentes, no período Moderno. Esta expansão acarretou não só o movimento de pessoas, mas também de animais e plantas já domesticadas para outros ambientes. Por seu lado, os novos ambientes encontrados foram explorados intensivamente, para responder a necessidades económicas. Esta atitude perturbou os diversos ecossistemas e ambientes, tendo mesmo levado à extinção de plantas e animais autóctones (Hughes, 2000a, p. 30).

³⁶ Convém lembrar que a Geografia é uma ciência que estuda a fixação e as interações humanas em diversos ambientes. Ao longo dos séculos XIX e XX, este objetivo lato causou alguns problemas, nomeadamente no que respeita ao seu posicionamento como ciência exata ou como ciência social e humana. Na sua emergência, e para se afirmar perante as ciências tradicionais, afirmou-se como uma ciência exata, aliando-se à corrente determinista, que procurava explicar como o ser humano estava dependente do ambiente e era o único fator que resultava na fixação em determinadas zonas do planeta (Judkins *et al.*, 2008; Salgueiro, 2012).

³⁷ Embora estes três conceitos sejam, maioritariamente, geográficos, nos últimos anos também a Sociologia e a Antropologia têm-se debruçado sobre os mesmos. Neste trabalho, apresentaremos, sumariamente, a perspetiva geográfica e antropológica.

começou a ser posta em causa na segunda metade do século XX, sobretudo com o surgimento de uma nova corrente dentro desta disciplina, a Geografia Humana (Salgueiro, 2012, p. 42). Assim, em vez de se introduzir paisagem como objeto de estudo, introduziu-se o espaço como a unidade principal da análise, que inclui o ser humano e as diferentes formas de vida que convivem consigo. Desta forma, paisagem passou a ser entendida como a observação do espaço, sendo que é a partir desta que se podem retirar diversas conclusões sobre o ambiente ali contido.

Neste sentido, paisagem afirma-se como uma percepção visual do ambiente que envolve o ser humano, que sente a necessidade de descrever o que observa. É neste âmbito que a Antropologia usa este conceito, aprofundando as considerações (escritas e iconográficas) que uma dada sociedade apresenta sobre o ambiente onde se insere (Black, 2002; Ingold, 1993). Contudo, a paisagem pode ser tanto de um ambiente onde o ser humano está inserido como de um ambiente exterior. Por exemplo, a observação dos Gregos sobre o ambiente mesopotâmico, que lhes era exterior, deu origem à construção de uma noção de paisagem fértil, designada como “terra entre os rios”. No sentido inverso, as considerações mesopotâmicas sobre o ambiente estépico que rodeava o sistema Eufrates-Tigre, manifestam uma construção de paisagem interna, que seria descrita como ameaçadora e não ordenada.

A paisagem pode, então, ser fiel à realidade que é observada, ou ser uma construção do que é observado, que pode eventualmente ser idílico. Uma vez mais, a civilização mesopotâmica apresenta percepções de paisagens idílicas, nomeadamente na observação do ambiente arabo-pérsico, como se vê na descrição paradisíaca de Dilmum (actual ilha de Bahrain), na narrativa *Enki and Ninhursagá* (ETCSL, t.1.1.1, ls. 1-10).

Se paisagem é uma percepção do espaço, o que é então um território? Nos últimos anos, a discussão sobre este conceito tem sido intensa, tendo inclusivamente gerado novos conceitos, como o da territorialidade. Em termos latos, território é um espaço onde as sociedades humanas (sedentárias ou não) se inserem e que, de alguma forma, dominam. Assim, a ideia de território é transversal ao ser humano, desde os períodos mais recuados até aos dias de hoje. O que difere, como David Delaney (2005, p.11) e outros autores defendem, são as expressões do território, assim como a forma como as múltiplas comunidades humanas convivem com as mesmas, em diferentes períodos da história da humanidade.

A primeira grande interpretação de território surge associada ao desenvolvimento, na época contemporânea, de estado-nação e dos seus limites (fronteiras). Neste âmbito, território é utilizado para descrever o espaço delimitado de cada estado-nação (Castree *et al.*, 2013). Contudo, esta concepção não é possível de ser aplicada a sociedades mais antigas, como as mesopotâmicas, dado que não podemos ali identificar a construção da ideia de estado-nação.

A segunda interpretação deste conceito é mais processualista, procurando-se entender território como algo que não é estanque e imóvel (Castree *et al.*, 2013). Neste sentido, autores como Anssi Paasi (2003) e David Delaney (2005) começaram por explorar a sintaxe desta palavra: território é um nome comum, o que faz parecer algo estanque e sem ritmo. Contudo, estes autores propõem que território é antes o produto final de um processo de construção social, que pode ser múltiplo. Assim, tornou-se necessário um novo conceito, que melhor caracterizasse os diferentes processos que originam um território: territorialidade humana (Delaney, 2005, pp. 13–15; Paasi, 2003, pp. 112–113).

Anssi Paasi (2003, p. 113) defende que a primeira etapa para existir um território é a existência de uma consciência de pertença a um espaço físico ou mental, delimitado. A segunda etapa deste processo é o desenvolvimento desta consciência, com elementos específicos, como a nomeação do território, o desenvolvimento de uma língua, símbolos (bandeiras, estandartes, etc.) e práticas quotidianas próprias. O terceiro passo é a institucionalização destas práticas (políticas, económico-sociais, culturais) assim como dos meios de comunicação das mesmas, para efeitos propagandísticos. Numa última etapa, o território estabelece-se em oposição ou com limites bem estabelecidos perante outros.

Consideramos que esta visão é possível de ser aplicada à civilização mesopotâmica, pois permite evidenciar as múltiplas concepções territoriais que os mesopotâmios concebiam do seu espaço, quer em termos mentais, quer em termos físicos. Por exemplo, na narrativa literária *Enuma eliš* encontramos a Babilónia como centro do mundo, algo que decorre de uma ordenação cósmica promovida pela sua divindade tutelar, Marduk. A Babilónia enquanto poder político expansionista sentia, assim, legitimidade para institucionalizar o território da Mesopotâmia. Através de uma construção mental de território, concebeu-se e justificou-se um processo de aumento de espaço e, conseqüentemente, de territorialidade babilónica.

Outro exemplo interessante é o caso da Assíria, mais concretamente a partir do período meso-assírio³⁸. Esta potência regional situava-se, originalmente, no Nordeste, na região do Tigre superior. Esta zona detinha um acesso privilegiado às rotas metalúrgicas, assim como possuía possibilidades de desenvolvimento de agricultura de sequeiro, o que permitiu um crescimento económico das suas cidades, que dominaram este espaço geográfico. Com o tempo, através da unificação política e cultural, esta região passou a ser designada pelos seus habitantes como *māt Aššur*, ou seja, território da divindade Aššur (Caramelo, 2011, pp. 36–37). O sentimento de pertença territorial confundia-se com a unidade religiosa em torno desta divindade tutelar. Noutra vertente, mais propagandística, os reis de *māt Aššur* institucionalizaram esta territorialidade através das inscrições reais e também através da alteração do nome governativo, que passava a ter um elemento teofórico, para uma associação maior com a divindade patrona (Caramelo, 2011, p.41). Em termos da iconografia, devemos destacar os painéis dos palácios neo-assírios, como por exemplo os do reinado de Assurbanipal³⁹, que demonstram as campanhas militares de expansão territorial de *māt Aššur*.

Nos dois casos acima referidos, podemos verificar que temos todas as etapas referidas por Pasi, dado que a noção de território foi construída com recurso a elementos míticos, mas também políticos, económico-sociais e culturais. Note-se ainda que tanto a Babilónia como a Assíria desenvolveram os seus dialetos próprios, sublinhando a lógica de unidade interna, mas também de diferenciação, como Pasi defende.

Assim, o estudo desta paisagem é essencial para compreender melhor esta civilização. Os mesopotâmios alteraram, construíram, modificaram o seu espaço, sendo que a sua paisagem não é a mesma de hoje. Note-se que a transformação desta paisagem foi sendo efectivada por acção de fenómenos naturais, mas também pela agência humana (Pollock, 2001, p. 29), o que levanta dificuldades em compreender como os mesopotâmios conviviam com o seu ambiente e mundo natural.

O desenvolvimento de novas ciências e das suas metodologias, aliado aos avanços tecnológicos (tal como a detecção remota), durante o século XX, possibilitou uma nova visão

³⁸ Sobre a expansão territorial meso-assíria, veja-se Paiva (2012).

³⁹ Sobre os relevos neo-assírios, veja-se Freitas (2019).

e compreensão de como seriam os percursos dos rios, climas, tipo de fauna e flora na Antiguidade (Pollock, 2001). A percepção, até a década de 1930, sobre este espaço geográfico como uma área desértica, perdida no tempo, com diversos montes artificiais (*tell*)⁴⁰ foi, assim, alterada (Butzer, 1995, p. 123; Pollock, 2001, p. 28)⁴¹.

Um dos primeiros autores a adotar estas novas metodologias aplicadas ao estudo da paisagem mesopotâmica foi Robert McAdams (1981), que procurou compreender a agência humana, neste espaço geográfico, nomeadamente o assentamento populacional e sua dispersão ao longo dos milénios⁴². A sua abordagem acompanhou o surgimento da detecção remota, uma ferramenta usada nas metodologias da Geografia, que tem vindo a ser aplicada também na Arqueologia ou na Antropologia. Esta ferramenta permite outro tipo de trabalho com as imagens aéreas (captadas por aviões ou, mais recentemente, por satélites) possibilitando a identificação de assentamentos populacionais, cursos dos rios, fauna e flora.

Na região em estudo utiliza-se sobretudo imagens aéreas captadas durante a Primeira e Segunda guerras mundiais, entretanto tornadas públicas. Recentemente, as autoridades governamentais americanas desclassificaram imagens de satélites espiões, captadas durante a Guerra Fria, entre Setembro de 1967 e 1972, no âmbito do projeto conhecido por Corona Atlas⁴³. O Center for Ancient Middle Eastern Landscapes (CAMEL), do Instituto Oriental da Universidade de Chicago, adquiriu diversas destas imagens desclassificadas que, atualmente, estão no seu repositório. Dado serem mais recentes, estas imagens apresentam maior

⁴⁰ Susan Pollock (2001, p. 28) apresenta um exemplo deste tipo de percepção, nomeadamente a de William Kennet Loftus, um dos primeiros exploradores desta região, no século XIX. Para uma interpretação física do sul da Mesopotâmia, na centúria oitocentista, veja-se Postgate (1992, p. 16 figura 1:9).

⁴¹ É necessário, contudo, relembrar como este espaço geográfico foi e é essencial na comunicação entre os continentes europeu, asiático e africano, característica que levou a que esta zona estivesse constantemente habitada e fosse disputada, ao longo dos milénios. O contexto de conflitos político-militares na região, que se verifica ainda hoje em dia, acarreta profundas dificuldades ao trabalho científico, nomeadamente o arqueológico, pois impede um acesso aos substratos mais recuados no tempo, e conseqüentemente impede o estudo da cultura material.

⁴² Note-se, ainda, que Mc Adams identificou a salinização do ambiente mesopotâmico como um grande factor para o declínio desta civilização, sobretudo no final do III milénio a.C. Contudo, esta hipótese é ainda profundamente discutida.

É interessante também destacar como o autor procurou incluir, na sua análise, o impacto humano moderno neste meio-ambiente, que observou nas campanhas que ali realizou (por exemplo, os efeitos da construção de barragens, ao longo do século XX). Este exercício acompanha, assim, o movimento ecológico iniciado na década de 1960.

⁴³ Corona Atlas. (sem data). <https://corona.cast.uark.edu/> [consultado em Junho de 2020]. Veja-se como exemplo a imagem de satélite n.º 1.

definição, quando comparadas com as captadas na primeira metade do século XX, sendo então fundamentais para a criação de novos mapas topográficos, para a visualização do terreno, ao longo de um período de tempo mais lato, assim como para a identificação de novos assentamentos humanos, para a Antiguidade. Vários autores de uma nova geração de arqueólogos e antropólogos beneficiaram, assim, do acesso a estas imagens, tais como Carrie Hritz (2010), Jennifer Pournelle (2003) ou T.J. Wilkinson (2003, 2012; 2015) o que permitiu um renovado entendimento deste território.

Devemos ainda destacar o contributo de outras áreas científicas, como a Botânica⁴⁴, a Climatologia, ou a Geologia. Estas ciências auxiliaram no desenvolvimento do conhecimento sobre a Antiguidade, especialmente no que diz respeito à definição de cronologias; à compreensão dos níveis de precipitação, que permitiram diferentes tipos de agricultura; e à identificação das tipologias de solos, que influenciaram diferentes tipos de assentamentos humanos e respectivas actividades económicas.

Devemos referir que, normalmente, os cientistas focam a sua análise no espaço geográfico do século XX (antes da construção das grandes barragens, que se assumem como um factor de disrupção relativamente aos cursos e ciclos dos rios) para elaborar os seus modelos relativos às paisagens da antiguidade mesopotâmica.

Território e paisagem são, assim, conceitos essenciais para compreender o mundo mesopotâmico, já que estas identidades naturais permitem recuperar dados sobre o passado físico e social desta civilização, que se encontram profundamente ligados à construção mítico-simbólica ali desenvolvida.

É, então, a partir dos entendimentos teórico-metodológicos acima descritos, que iremos analisar o ambiente aquático do Sul da Mesopotâmia, procurando identificar as ligações entre a realidade física e as construções mentais, ou seja, entre Natureza e Cultura, produzidas pelas comunidades daquele espaço durante meados do IV e final do III milénios a.C. Mas, antes, torna-se necessário contextualizar o espaço geográfico mesopotâmico, dando especial atenção à região sul.

⁴⁴ Destaque-se o projeto: ademnes—Archaeobotanical database of Eastern Mediterranean and Near Eastern sites. (sem data). <http://www.ademnes.de/index.php> [consultado em Junho de 2020].

Capítulo 2: Caracterização do espaço geográfico mesopotâmico

“The importance of understanding the physical setting in which Mesopotamian Civilization developed cannot be overestimated. People depend in fundamental ways on the physical world around them”

Susan Pollock (2001, p. 29)

A civilização mesopotâmica insere-se num espaço geográfico mais lato, o do Médio Oriente⁴⁵, que apresenta características bastante complexas e diversas, com variações nos aspetos biofísicos, como o clima e a vegetação (Liverani, 2014, p. 17). Atualmente, identificam-se três biomas distintos: a zona montanhosa, que engloba a actual Turquia, Iraque, Irão e região do Levante, e que corresponde a uma zona húmida (onde é possível a existência de florestas, dada a existência de > 500 milímetros de chuva anual); a planície da actual Síria e Iraque, assim como, o planalto Iraniano, que apresentam vegetação herbácea e arbustos variados (sendo que nas zonas mais húmidas, como os vales juntos aos rios, existem mesmo algumas árvores); e, por último, a zona meridional, que engloba o actual Egipto, o sul do Iraque e a Península Arábica, e que é sobretudo desértica, com vegetação que se adaptou à extrema aridez, salinidade e terreno arenoso (Gilbert, 1995, p. 154).

Foi neste contexto diversificado que várias civilizações surgiram, em permanente contacto, possibilitado pela permeabilidade dos acidentes geográficos deste mundo natural e, sobretudo, favorecido pelos rios Eufrates e Tigre e seus afluentes. Esta permeabilidade permitiu, desde muito cedo, a comunicação entre outras regiões geográficas, mais distantes, como as europeias, via costa siro-palestinense e Mediterrâneo, como as africanas, através da península Arábica e Mar Vermelho; e como as regiões da Ásia Central e subcontinente indiano, pelo planalto iraniano e montanhas do Taurus e pelo Golfo Arabo-Pérsico, respectivamente. Neste sentido, o Médio Oriente é parte integrante do sistema de

⁴⁵ Vejam-se os mapas n.º 1 a 3.

comunicações que ficou conhecido como “Rota da Seda”, termo cunhado pelo geólogo e explorador alemão, Rudolf Ferdinand von Richtofen, no século XIX.⁴⁶

A importância do sistema Eufrates-Tigre, como eixo principal entre as diferentes regiões acima elencadas, permitiu o rápido desenvolvimento das trocas comerciais, aquando do surgimento das economias excedentárias das primeiras cidades mesopotâmicas. Este contexto permitiu, assim, outros desenvolvimentos, nomeadamente dos meios de transporte fluviais (e marítimos para o Golfo Arabo-Pérsico), e na transferência de outros elementos, como introdução de novas espécies⁴⁷, ou trocas tecnológicas, artísticas, simbólicas, etc. Podemos, assim, afirmar que este sistema fluvial foi um dos motores para o dinamismo económico, social, político e cultural da civilização mesopotâmica, ao longo do tempo.

2.1. Fronteiras naturais externas e delimitações internas

A primeira característica que se destaca no território mesopotâmico é o facto de as suas fronteiras naturais serem semipermeáveis. A norte, as montanhas do Taurus, que apresentam uma altitude média de 3775 metros (Liverani, 2014, p. 17), eram um obstáculo difícil de trespassar a pé, mas acessível através do transporte fluvial, pelos rios Eufrates e

⁴⁶ Contudo, esta expressão moderna nunca foi utilizada, até então, pelas diferentes comunidades que conviviam e integravam as diferentes rotas e acessos que se foram, gradualmente, desenvolvendo. Note-se que, embora utilizados por diversos agentes humanos, muitos destes caminhos não estavam, muitas vezes, institucionalizados pelos diferentes poderes políticos, ao longo do tempo. Por outro lado, há que lembrar que estamos sempre a falar de múltiplas possibilidades de rotas, que não seriam percorridas na sua totalidade, pelos mesmos indivíduos/grupos, mas sim num sistema de contacto entre múltiplos entrepostos comerciais interligados, onde produtos, mas também ideias, concepções religiosas, artísticas, conhecimento científico e tecnológico, etc., eram transferidos (Hansen, 2012).

É interessante destacar que a origem de alguns destes caminhos se encontra nos movimentos migratórios de animais, que foram aproveitados por grupos humanos, em épocas mais recuadas (Elisseeff, 2000, p. 2).

⁴⁷ No período acádico, verificamos a introdução do búfalo de água no território mesopotâmico, uma espécie autóctone do sudeste asiático que, gradualmente, fica associada a Enki|Ea. Esta mudança simbólica é transposta para a iconografia patente em selos cilíndricos, como referido acima. Especialmente interessante são as designadas “contest scenes”, onde elementos antropomórficos, que Parpola (2015, pp. 678-79). identifica como atendentes de Enki|Ea, interagem com este animal, para lhes satisfazer a sede. Veja-se esta cena, por exemplo, no selo n.º AO 22303, da colecção do Museu do Louvre, disponível em: [Cylinder Seal of Ibni-Sharrum | Louvre Museum | Paris](https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/cylinder-seal-ibni-sharrum). (sem data). <https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/cylinder-seal-ibni-sharrum> [consultado em Junho de 2020].

Tigre. A região marcada por esta cordilheira foi, transversalmente, ocupada por tribos e populações nômadas⁴⁸.

A oeste do rio Eufrates encontra-se o deserto sírio-arábico, que se caracteriza por ser uma zona árida e um clima desértico. A escassez de pontos de água tornava a possibilidade de criação de rotas, que o atravessassem, difícil. Só durante o I milénio a.C., com a utilização do camelo de forma mais generalizada, é que a sua travessia se tornou mais fácil (Pollock, 2001, p. 29; Postgate, 1992, pp. 4–6). A grande rota que, ao longo do tempo, foi utilizada era a que passava pela moderna Tadmor, antiga Palmira, e que se conectava com Mari, cidade situada no Médio-Eufrates, criada nos inícios do III milénio a.C., com o propósito de controlar este rio.

A este, a Mesopotâmia era delimitada pelos montes Zagros, que dada a sua altitude, apresentavam pontos de passagem reduzidos. Jebel Hamrin, na região do rio Diyala, que apresenta uma elevação de 200 metros e alguma estabilidade em termos de declive, afirmava-se como um dos pontos que permitia o contacto com o planalto iraniano, através deste acidente geográfico montanhoso (Pollock, 2001, p. 29; Postgate, 1992, p. 11).

A este do rio Tigre e através do seu afluente Diyala era também possível chegar ao planalto iraniano, através do corredor norte-este da planície mesopotâmica. O acesso à região do antigo Elam permitia, por suas vez, aceder às regiões (e aglomerados humanos) da Ásia Central, através da passagem de Gardan-i-Tak-i-Girreh, no actual Irão. Esta rota integrava a Rota da Seda terrestre do território persa, sendo conhecida como “Great Khorasan Road” (Postgate, 1992, pp. 7–8).

Por fim, a sul, encontrava-se o golfo Arabo-Pérsico, um mar que permitiu, desde muito cedo, a comunicação com o oceano Índico, já que se verifica navegação costeira no golfo, desde o VI milénio a.C. (Carter, 2006; Pollock, 2001, p. 43). Esta fronteira natural será caracterizada de forma pormenorizada mais à frente, dada a sua importância para o contexto do sul da Mesopotâmia. É interessante observar a resiliência e agência humanas, ao longo do tempo, para desenvolver e encontrar pontos de passagem em busca de outros produtos,

⁴⁸ Contudo, note-se que esta região foi alvo de tentativas de domínio por parte de vários poderes, como por exemplo o Assírio, durante o I milénio a.C.

tecnologias, sociedades e, naturalmente, outras paisagens, perante a semipermeabilidade destes acidentes geográficos.

Internamente, é possível dividir o território mesopotâmico em duas grandes regiões: a Alta e Baixa Mesopotâmia⁴⁹. A primeira abarca, sobretudo, a região do Médio-Eufrates e os planaltos junto às montanhas do Taurus e Zagros. No que diz respeito à zona do Médio-Eufrates, esta caracteriza-se pelo contacto com o deserto sírio-arábico, sendo marcada por solos estépicos, cuja riqueza mineral dificulta a prática agrícola. Por outro lado, é uma região marcada por elevados níveis de evaporação de água, o que torna difícil a retenção de água.

Embora se verifiquem diversos assentamentos humanos nesta área, em períodos mais recuados, era necessário um grande esforço para contornar estes obstáculos, nomeadamente no que diz respeito ao desenvolvimento extensivo de canais e formas de irrigação. Seria apenas a partir dos inícios do III milénio a.C., com o desenvolvimento do urbanismo na região, nomeadamente com a edificação da cidade de Mari, é que o Médio-Eufrates se torna mais densamente povoado. Como já referido, um dos grandes propósitos de Mari era controlar o comércio e as rotas fluviais do Eufrates, o que permitiu vários momentos de hegemonia, sendo de destacar a época da dinastia Lim, durante o período paleo-babilónico, onde esta cidade atingiu o seu apogeu. Porém, foi também neste período, com a conquista de Hammurapi da Babilónia, que Mari foi subjugada e destruída (Liverani, 2014, Capítulo 13).

No que diz respeito à região que engloba os planaltos junto às montanhas dos Taurus e Zagros, marcada pelo curso do Tigre Superior e seus afluentes, esta caracteriza-se por um clima semidesértico e por um relevo acentuado. É uma zona rochosa, conhecida como “país do mármore”, dada a grande quantidade disponível desta pedra. A prática agrícola é difícil, obrigando à construção de sofisticados sistemas de canais de irrigação e de navegação, através da exploração intensiva dos rios. Em certa medida, a pluviosidade na área, entre cerca de 200 a 250 ml, possibilitava as culturas de trigo e cevada, respectivamente. Porém, se estes

⁴⁹ Pollock (2001, p. 29) identifica a área da Baixa Mesopotâmia desde o Golfo Árabe-Pérsico até 700 km norte, na região das actuais Ramadi e Baquba. Esta divisão moderna baseia-se na geomorfologia do território, assim como, na identificação dos grupos étnicos que predominavam na Alta e Baixa Mesopotâmia. Parece-nos, também, que a própria localização da antiga cidade da Babilónia, e a sua importância geoestratégica, entre norte e sul, pode ter contribuído para uma divisão semelhante, na Antiguidade.

valores não se verificassem, o que era relativamente comum, dadas as flutuações climáticas, poderia haver longos anos sem cultivo (Postgate, 1992, pp. 11–13).

Não obstante estas dificuldades, a região foi sendo foco de ocupação humana constante, com destaque para a já referida Assíria, que partir do II milénio a.C. se afirma como uma potência regional. Ao longo do tempo, a Assíria procurou expandir-se para o Médio-Eufrates e para o sul da Mesopotâmia, tendo, inclusivamente, criado um império, durante o I milénio a.C., que controlou o Médio Oriente.

A Baixa Mesopotâmia é caracterizada, genericamente, pela existência de uma vasta planície aluvial, potenciada pelo delta dos rios, que se conectam na zona da actual Baçorá, desaguando depois no golfo Arabo-Pérsico. Sendo este o espaço físico – o ambiente aquático – onde nos focamos nesta dissertação, a sua descrição e caracterização obriga a uma análise mais aprofundada.

2.2 A Baixa Mesopotâmia: ambiente aquático e os assentamentos humanos

Este ambiente aquático caracteriza-se por um sistema fluvial dos rios Eufrates e Tigres (incluindo os seus afluentes), marcado pela presença de sapais, zonas húmidas, pântanos e lagos desérticos, e uma ligação ao oceano Índico através do Golfo Arabo-Pérsico. Existem assim, dois tipos de água nestes ambientes: um doce ou potável, que permite o seu consumo por animais e seres humanos, e uma água não potável, que chega ao território através do Golfo, vinda do oceano Índico.

As condições biofísicas que desenvolveram este ambiente aquático e a sua propensão ao assentamento humano surgiram após a última glaciação, cerca do X milénio a.C. Note-se que este acontecimento global permitiu também o desenvolvimento de outros espaços geográficos, noutros continentes. Contudo, foi na região do Médio Oriente que o impacto da glaciação fez reunir as melhores condições para o assentamento humano, em épocas mais recuadas, já que propiciou o aprofundamento do clima ameno que a região já detinha (Cauvin, 2000, p. 11).

Os principais rios que criam o sistema fluvial deste espaço geográfico nascem nas montanhas da Anatólia, a uma altitude superior a 2000 metros, acima do nível médio do mar (Rzóska, 1980, p. 41), e o seu caudal provém de um ciclo natural decorrente do descongelamento das águas das montanhas e das chuvadas primaveris. O Eufrates nasce na região da actual Turquia Central, entre a confluência das montanhas Kara Su e Mata Su, tendo como afluentes os rios Balik e Khabur, sendo este último mais importante devido às suas dimensões. Por seu lado, o rio Tigre nasce nas montanhas do Taurus, tendo como afluentes principais o Zab Superior, o Zab Inferior e o Diyala (Adams, 1981; Potts, 1997, p. 9).

No que diz respeito ao Eufrates, este detém um comprimento de cerca de 2720 km, atravessando diversos países modernos, como a Turquia, a Síria e o Iraque. A passagem do curso deste rio pela região da estepe desértica, acima referida, tem por consequência uma enorme perda de água, através da evaporação, diminuindo o caudal até ao Golfo Árabe-Pérsico (Potts, 1997, p. 9). Simultaneamente, o abrupto desnível da altitude, após passar as montanhas, que passa de 140 para 60 metros, em relação ao nível médio do mar, implica um aumento da referida evaporação, assim como uma redução da velocidade do seu curso.

Como este rio tem apenas dois afluentes, cujo volume de água que oferecem não é suficiente para repor as perdas pela evaporação, a quantidade de água doce que entra no território mesopotâmico é reduzida. Esta perda é equilibrada pelos descongelamentos, pelo que se houver interferência neste ciclo natural, como por exemplo o aumento da temperatura ou, mais recentemente, a construção de barragens a norte, a região sul da Mesopotâmia fica seca. Note-se que esta é uma situação, com consequências graves, que se identifica, hoje em dia, no actual Iraque⁵⁰.

Ao longo do seu curso, o Eufrates transporta muitos sedimentos minerais, sendo um deles o sal. Assim, este rio apresenta níveis de salinidade elevados, embora menores quando

⁵⁰ Acerca desta situação actual, veja-se, por exemplo: The Ahwar of Southern Iraq: Refuge of Biodiversity and the Relict Landscape of the Mesopotamian Cities—UNESCO World Heritage Centre. (sem data). <https://whc.unesco.org/en/list/1481/>. [consultado em Junho de 2020].

Veja-se, igualmente, a importância das chuvadas para a revitalização deste ambiente aquático, em: Jalabi, R. (2019, Abril 24). 'water is life': Unexpected rainfall revives Iraq's historic marshlands. Reuters. <https://www.reuters.com/article/us-iraq-marshes/water-is-life-unexpected-rainfall-revives-iraqs-historic-marshlands-idUSKCN1S01VO>. [consultado em Junho de 2020].

comparados com os do rio Tigre. Esta característica levou a que fosse, rapidamente, identificado pelas populações humanas como mais propenso ao garante de uma vitalidade no território por si abarcado. De facto, quando ocorre a primeira grande ocupação da Baixa Mesopotâmia, entre o IX e VIII milénios a.C., verifica-se um maior número de assentamentos junto a este rio. Como veremos, esta tendência mantém-se, especificamente durante o desenvolvimento do urbanismo, a partir de meados do IV milénio a.C. Porém, houve uma comunidade que optou por fundar a sua cidade nas margens do rio Tigre, Lagaš, cujo papel na região como potência económica e política, ao longo do tempo, é destacado (Potts, 1997, p. 9).

O rio Tigre, por seu lado, tem um comprimento total de cerca de 2032 km e, ao contrário do Eufrates, não perde tanto a sua água para a evaporação. Além do mais, já dentro da região mesopotâmica, o seu volume de água aumenta devido ao contributo dos seus afluentes. A abundância do caudal do Tigre acarretava, contudo, dificuldades técnicas ao trabalho agrícola, o que em conjunto com a sua elevada salinidade, não incentivava à escolha das margens deste rio para edificar os aglomerados humanos (Adams, 1981; Potts, 1997, p. 9).

Aquando do encontro do Tigre com o Eufrates, um delta é formado e um novo curso fluvial, conhecido como *shaat al arab*, passa a correr para desaguar no oceano Índico, através do Golfo Arabo-Pérsico. Refira-se que este golfo foi formado provavelmente há cerca de 10 mil anos, através da incursão da água salgada do Índico, sendo que o nível médio do mar foi sistematicamente subindo até meados do V milénio a.C.⁵¹ Para esta época, estima-se que o nível médio de água estabilizou a cerca de 2,5 metros acima dos valores actuais (Kennett & Kennett, 2006a, pp. 225–237 e 240, 2006b; Pournelle, 2003, 2013, p. 19)⁵².

Actualmente, o Golfo Arabo-Pérsico tem cerca de 1000 km de extensão, sendo que a sua largura varia entre 350 km e 5 km. Junto ao estreito de Ormuz, é onde se verifica a sua menor largura, local onde se dá a conexão com o Golfo de Omã, a norte do oceano Índico

⁵¹ Veja-se mapa n.º 6, onde é possível verificar a evolução do Golfo Arabo-Pérsico, desde a sua formação até ao IV milénio a.C.

⁵² Esta subida é uma tendência que se verifica globalmente, a partir de 9000 antes do presente. Porém, conforme o contexto geográfico, são criadas condições e particularidades próprias (Kennett & Kennett, 2006a, p. 239).

(Kennett & Kennett, 2006a, p. 231). No que diz respeito à sua profundidade, a média é de 40 metros, só excedendo os 100 metros no estreito de Ormuz. Assim, este golfo é um dos que apresenta menor profundidade, quando comparado com outras reentrâncias marítimas do mundo (Kennett & Kennett, 2006a, p. 231).

É, então, através dele que ocorre a incursão de água salgada na doce, fundamental para a criação dos sapais e estuários que existem na Baixa Mesopotâmia. Outro fator importante para a formação destes é a estabilização do nível médio do mar (que, como referimos, se começa a verificar a partir de meados do V milénio a.C.) e a diminuição da velocidade dos cursos dos rios, que permite uma maior descarga de sedimentos na planície aluvial. Como referimos acima, a reduzida velocidade do Eufrates, em termos gerais, e o desaceleramento do Tigre, na zona sul, permite, então, esta combinação de factores, tornando a área especialmente atractiva (Kennett & Kennett, 2006a; Pournelle, 2013). Note-se que esta característica foi fundamental para o desenvolvimento de assentamentos humanos na zona, a partir do IV milénio a.C.

Por outro lado, por volta do V milénio a.C., as condições climáticas alteraram-se na região, passando-se de um clima predominante mais frio, para um clima mais quente e árido (Pollock, 2001, p. 35). Consequentemente, a aridez ajudou à desaceleração da subida do nível médio das águas, levando a um aumento da intrusão de sedimentos no estuário do Golfo Arabo-Pérsico. Esta situação permitiu uma maior extensão do estuário, por cerca de 200 km (até à região da antiga Lagaš) o que potenciou a criação dos sapais e dos lagos, por toda a antiga região aluvial (Kennett & Kennett, 2006a; Pournelle, 2003, 2013, pp. 19–20; Wilkinson, 2012, p. 241).

Contudo, a tendência do aumento de aridez, devido à mudança de clima, acima referida, manteve-se até ao final do III milénio a.C., o que levou a que este ambiente aquático sofresse progressivamente de seca. Isto não significa, porém, que deixasse de existir intrusão das águas salgadas provenientes do Golfo. Por outro lado, as cheias dos rios e os sedimentos por elas deixados foram permitindo a criação de novos sapais. O que se verifica, ao longo do tempo, é um progressivo recuo do estuário⁵³.

⁵³ É necessário destacar que este ambiente aquático, marcado por sapais, existe presentemente, sendo que ainda há populações que o habitam e que dele dependem. Porém, este ambiente tem sido destruído, ao longo dos séculos XX e XXI, com as progressivas construções de barragens, na actual Turquia, Síria e Irão, e sobre as

Referindo-nos agora aos assentamentos humanos na Baixa Mesopotâmia, propomo-nos a analisar estes processos, seguindo as propostas de Douglas J. Kennett e James P. Kennett (2006a), que indicam três fases principais.

Segundo estes e outros autores, como por exemplo Oates (2012), a primeira fase é difícil de periodizar, devido à impossibilidade do trabalho arqueológico, nomeadamente na identificação de mais assentamentos humanos. Note-se que a subida do nível do mar no Golfo Arabo-Pérsico, ao longo do tempo, afundou áreas com possíveis aglomerados, sendo o seu acesso dificultado. Contudo, através de análises climáticas, nomeadamente na identificação de climas propensos ao desenvolvimento da vida humana, estes autores propõem um período entre o VIII e VII milénios a.C., como a fase inicial de assentamento populacional no sul da Mesopotâmia.

Nesta época, o clima seria favorável devido à alta humidade e uma maior previsibilidade da monção de verão. As chuvadas desta permitiam não só a criação de lagos desérticos temporários, em diversas zonas, como também a existência de uma maior quantidade de água potável⁵⁴. A dispersão dos lagos gerou movimentos sazonais das populações humanas pelo território, destacando-se a região em torno da cidade de Uruk e de Tell Oueilli⁵⁵, onde se verificava uma predominância destes lagos, dada a maior precipitação nesta zona. Simultaneamente, a existência e riqueza dos sapais, contribuía para o assentamento humano, já que permitia um acesso a um tipo de economia “aquática”, baseada na utilização de recursos provenientes de uma prática agropecuária embrionária (como o forrageamento, por exemplo) e dos recursos aquáticos.

quais o Iraque não tem controlo. Assim, as autoridades iraquianas têm experienciado profundas dificuldades na preservação destes sapais. Outro factor de disrupção a ter em conta, são os sucessivos conflitos militares que têm ocorrido, com destaque para o ataque a este ambiente aquático, durante o governo de Saddam Hussein, nos anos 1990, que, para atacar a população que ali habitava, cortou o abastecimento da água dos rios, vital para a vida humana e ecossistema nos sapais.

⁵⁴ Lagos desérticos são fontes de água, inicialmente não própria para consumo, mas que com o tempo se torna potável. A sua formação é então demorada, pois dependem de chuvas constantes para formar na areia do deserto estas fontes. Os lagos desérticos podem ser, contudo, bastante profundos. Neles, é possibilitada a vida de moluscos assim como de vegetação, como as palmeiras e as tamareiras. Quando o clima fica mais árido, estes lagos retornam ao seu estado original, onde a quantidade sal torna de novo a água imprópria para consumo (Butzer, 1995, pp. 127–130).

⁵⁵ Vejam-se os mapas n.º 4 e 5, com a localização de arqueossítios na Baixa Mesopotâmia relativamente aos sapais e à intrusão da água salgada.

Os movimentos dos grupos humanos eram, assim, importantes, pois permitiam uma escolha, com base na observação e identificação dos locais mais ricos, em termos de recursos aquáticos. Embora esta época não seja o alvo desta dissertação, deve ser referido que os processos de percepção da Natureza, e como tal, a construção de noções sobre estas paisagens, devem ter sido realizadas por estas “primeiras” comunidades, tendo mesmo gerado concepções simbólico-metafóricas sobre elementos aquáticos, que continuariam a ser desenvolvidas, nos milénios seguintes.

A segunda fase situar-se-ia entre o VI e o início do IV milénios a.C., onde se verifica uma dispersão de assentamentos com uma maior dimensão, o que indicia a concentração de um elevado número de pessoas no mesmo local (Adams, 1981; Kennett & Kennett, 2006a; Pournelle, 2013). Neste período, verifica-se a presença de uma cultura material que se desenvolve, inicialmente, no território meridional, mas que, com o tempo, se dispersa para norte e mesmo para regiões extra Mesopotâmia: a cultura de Ubaid. Note-se que o seu desenvolvimento original se identifica sobretudo a partir da análise dos materiais provenientes de dois arqueossítios, Eridu (atual Tell Abu Shahrain) e Uruk, e suas áreas envolventes.

Nesta zona, que se situava junto do delta dos rios, a agricultura não era ainda predominante, mas encontrava-se em desenvolvimento. Os dados arqueológicos permitem perceber uma certa continuidade da actividade económica mista, do período anterior, a que acima aludimos, embora se identifique uma maior concentração na exploração dos recursos aquáticos, que permitiam alimentar a população e mesmo criar excedentes, que seriam depois comercializado, através das rotas fluviais e/ou marítimas⁵⁶ (Kennett & Kennett, 2006a; Pournelle, 2003).

As comunidades da cultura material de Ubaid, na região sul da Mesopotâmia, tiveram que se adaptar às transformações do meio aquático, nomeadamente a existência de água potável, nos lagos desérticos e a formação de novos sapais, decorrentes das modificações entre o aumento do nível médio do mar e o comportamento dos rios. Este contexto levou,

⁵⁶ É neste período que se pensa que a navegação marítima no Golfo Arabo-Pérsico se inicia. As primeiras embarcações usadas eram construídas com os recursos do ambiente aquático, como juncos, canas, madeira de palmeiras e tamareiras, assim como petróleo no seu estado puro, conhecido como betume (Carter, 2006; Oates, 1960; Strasser, 1996).

naturalmente, à procura de locais mais vantajosos, de forma a produzir mais, o que acarretou disputas entre aglomerados⁵⁷. Segundo vários autores, foi esta disputa por territórios com melhores condições ambientais que permitiu o desenvolvimento das bases de uma hierarquia social e política. Estes grupos humanos terão compreendido as vantagens de formar e integrar uma comunidade estruturada (Kennett & Kennett, 2006b).

Mais uma vez, importa sublinhar as construções sobre estas paisagens realizadas pelos agentes da cultura material de Ubaid, que, neste caso, sem grande margem para dúvidas, contribuíram para as concepções simbólicas aquáticas futuras. Neste sentido, é interessante evocar o arqueossítio de Eridu, onde foram encontrados vestígios, para esta época, de oferendas de peixes nas estruturas cúlticas (Templo VIII). Este tipo de oferendas parece ter sido uma prática comum nas várias culturas materiais das regiões banhadas pelo Golfo Árabe-Pérsico, mantendo-se, por seu lado, ao longo da história da civilização mesopotâmica. Vários arqueossítios mesopotâmicos apresentam, por exemplo, vestígios de escamas, que remetem para a continuidade de oferendas de peixes, em períodos posteriores (Buren, 1948; Potts, 2012). Por outro lado, os níveis arqueológicos escavados em Eridu manifestam uma continuidade de motivos iconográficos e estilos cerâmicos, desta segunda fase de assentamento humano para a terceira, contribuindo para o adensar das dúvidas sobre uma evolução linear de várias fases de ocupação humana, assim como, para o “problema sumério”, que contextualizaremos mais à frente (Oates, 1960, 2012).

Assim, entramos na caracterização da terceira fase de assentamento humano na Baixa Mesopotâmia, que normalmente é situada entre o início do IV milénio a.C. e a transição para o III milénio a.C. (Kennett & Kennett, 2006a, p. 252). Neste período, os dados arqueológicos permitem a identificação de uma nova cultura material, que se designou a partir do arqueossítio onde foi primeiramente identificada, Uruk.

Em primeiro lugar, verifica-se um aumento de população acompanhado pelo aumento da dimensão dos aglomerados, que se tornam, a partir de meados do IV milénio a.C., centros urbanos. Esta mudança explica-se, como já referido, pelo abrandamento da subida do nível do mar, que aliado ao aumento dos sedimentos trazidos pelos rios, permitiu o

⁵⁷ Veja-se o mapa n.º 5, onde se identifica a evolução da dispersão dos aglomerados humanos, na Baixa Mesopotâmia.

desenvolvimento da planície aluvial. Assim, a capacidade humana de manipulação e conquista de território à Natureza aumentou, o que levou a uma maior densidade populacional. Progressivamente, estas cidades meridionais apresentam dimensões impressionantes para a época, na ordem dos 200 a 300 hectares de área, o que permite calcular uma densidade populacional entre 10 a 20 pessoas/km² (Wilkinson *et al.*, 2013).

Consequentemente, verifica-se também um desenvolvimento e expansão das atividades económicas. Por um lado, dá-se uma transição para uma prática agrícola predominantemente de irrigação, através do desenvolvimento de novos canais e da sua utilização intensiva. Estes canais, que formam verdadeiros sistemas, servem, inicialmente o propósito de controlar os rios e as suas cheias, mas permitem igualmente o desenvolvimento das trocas fluviais e marítimas, acentuando o fluxo de produtos que chegam ao território via Golfo Arábico-Pérsico. Por outro lado, verifica-se um desenvolvimento da prática pecuária, que atinge, neste milénio, novos níveis de exploração. Não obstante, a actividade piscatória mantém-se não só em uso, como se afirma como uma actividade muito importante, já que diversos estudos mostram que a proteína animal principal da dieta humana destas comunidades advinha do consumo de peixes (Kennett & Kennett, 2006a).

Todas estas alterações provocaram o avanço rápido do urbanismo e de uma economia excedentária cada vez mais complexa que, por sua vez, impeliu à invenção da escrita, para registo das actividades económicas, no último quartel do IV milénio a.C. Note-se que esta invenção revolucionou os métodos de transmissão e fixação de ideias e concepções, baseados até então nas representações iconográficas (Schmandt-Besserat, 2007, p. 101). Para Jean Bottéro (1998) esta é a grande invenção do espírito humano, que tudo revoluciona, em termos cognitivos. Numa outra vertente, a invenção da escrita acarretou o desenvolvimento de um novo ofício, o do escriba, cujo nível de especialização, nos séculos seguintes, se dilatou para o registo mítico-literário (Almeida, 2015, pp. 38–39).

Ao longo do III milénio a.C., assiste-se a um desenvolvimento cada vez maior das cidades, cuja organização espacial responde às transformações económico-sociais, como, por exemplo, o adensar da estratificação social. Nota-se, igualmente, uma maior sistematização do sistema religioso, nomeadamente da organização do universo divino, visível nas listas de deuses e nas composições literárias (Almeida, 2015, p. 69; Kennett & Kennett, 2006a).

Naturalmente, as cidades foram crescendo, tornando-se o foco de territorialização das populações humanas, pelas vantagens económicas, mas também pelas possibilidades de defesa que apresentavam. Paulatinamente, os pequenos aglomerados decrescem, em detrimento do aumento exponencial dos centros urbanos. Por exemplo, a cidade de Uruk chegou a apresentar níveis máximos de 400 hectares de área e de 35 pessoas/m² (Adams, 1981; Pournelle, 2003; Wilkinson *et al.*, 2013).

Contudo, a agricultura de irrigação intensiva agravou o processo natural de salinização da Baixa Mesopotâmia, levando a uma diminuição da qualidade da água doce/potável, assim como a uma progressiva erosão da região. Como referido no primeiro capítulo, encontramos, assim, um sistema de interdependência entre a agência humana (que explorou o ambiente e se adaptou às suas mudanças) e a agência natural (em que determinados elementos da natureza, segundo os seus ritmos próprios, se adaptaram às mudanças operadas pelos humanos).

No que diz respeito à identificação dos agentes humanos que operaram as mudanças da terceira fase de assentamento, a mesma encontra-se ainda em debate académico. Falamos do “problema sumério”, expressão cunhada por Henry Frankfort (1932), que fomentou o debate sobre a origem das populações designadas como sumérias, a partir das evidências arqueológicas e filológicas. Se é certo que, a partir do III milénio a.C., é possível identificar a língua suméria, em termos materiais não é ainda possível compreender a sua origem específica, no tempo e no espaço.

Potts (1997, p. 47), por exemplo, levanta duas grandes hipóteses: a) que os sumérios eram uma população autóctone à Baixa Mesopotâmia, presentes desde a primeira fase de assentamento, acima referida; ou b) que os sumérios só entraram na região no IV milénio a.C., sendo assim responsáveis pelas mudanças significativas identificadas na cultura material de Uruk, em relação a culturas materiais anteriores, nomeadamente a de Ubaid.

Por seu lado, Oates (1960, p. 44 e ss.), focando-se nas já referidas continuidades identificadas no arqueossítio de Eridu, entre as segundas e terceiras fases de assentamento, relativas a motivos iconográficos, estilos de cerâmica e mesmo concepções religiosas, tende para a hipótese de que as populações responsáveis pela cultura material de Ubaid integraram aquilo que tradicionalmente se designa por “sumério”. Para esta autora, esta designação deve, então, ultrapassar o âmbito linguístico, expressando antes diversas populações e

contributos, que desde tempos recuados, conviveram e se influenciaram, dando origem, mais tarde, a uma cultura específica e homogénea (p. 48).

Numa outra vertente, e já mais concentrados nos finais do IV milénio a.C. e inícios do III milénio a.C., não podemos esquecer a presença e contributo de populações semitas para os desenvolvimentos da Mesopotâmia, em termos gerais, mas também da Baixa Mesopotâmia, especificamente. Havendo dados arqueológicos que manifestam a presença efectiva de semitas no Médio Eufrates, a partir de c. de 2900 a.C., com a fundação da cidade de Mari, a verdade é que os contactos entre semitas e “sumérios” terão ocorrido mais cedo, dada a presença dos primeiros na região da costa siro-palestinense, em finais do IV milénio a.C., época em que se identificam “enclaves” da cultura material de Uruk na mesma área (Stein & Özbal, 2007). Como tal, e seguindo Isabel Almeida (2015, pp. 127-129) devemos contemplar a possibilidade de contactos e, conseqüentemente, de uma relação marcada por influências mútuas entre estes grupos populacionais, logo para finais do IV milénio a.C., embora em território extra-mesopotâmico. Nesse sentido, o “problema sumério” adquire outros contornos, pois devemos ainda contemplar o possível contributo semita⁵⁸ para a formação das expressões culturais na Baixa Mesopotâmia, entre o IV e III milénios a.C.

Não sendo o foco da presente dissertação discutir e apresentar uma solução sobre esta questão, e não havendo consenso académico sobre esta problemática, optámos por usar “sumério” no sentido da identidade linguística, já que as fontes literárias do III milénio a.C. que usamos, foram redigidas em língua suméria. No que diz respeito à identidade cultural, preferimos não categorizá-la em definitivo, tendo em conta a posição de Oates e de Almeida, optando por falar antes de expressões culturais, independentemente da sua origem, das populações da Baixa Mesopotâmia, no que diz respeito ao seu ambiente aquático.

⁵⁸ A mentalidade semita, predominante no território mesopotâmico, a partir de inícios do II milénio a.C., parece conceber uma oposição vincada entre as águas salgadas, que se afirmam como elemento de caos, e as águas doces, entendida como elemento de ordem. Esta ideia dual aparece no já referido texto épico *Enuma eliš*, nomeadamente nos comportamentos de Tiamat, divindade primordial das águas salgadas, que ameaçam a ordem cósmica. Contudo, como veremos, há sinais que mostram esta mesma tendência dual na literatura do III milénio a.C., o que pode manifestar não só uma partilha de concepções semelhantes, como também de contactos e influências mútuas entre semitas e “sumérios”.

A dinâmica natural entre águas doces e salgadas na região da Baixa Mesopotâmia, acima descrita, foi constante ao longo do tempo, dando origem a uma complementaridade, que permitiu a criação de sapais e lagos desérticos, mas também a uma dualidade, no sentido do aumento da salinidade dos solos, da aridez, e da conseqüente erosão dos mesmos. Esta dinâmica permitiu, assim, a fertilidade e a diversidade do ecossistema da Baixa Mesopotâmia, onde verificamos uma complexificação da sociedade e das estruturas económicas e políticas. A mesma foi transposta para as construções míticas sobre o ambiente aquático desta região, sendo que através da sua análise, torna-se possível reconstruir os elementos da sua fauna. Assim, nos próximos capítulos, procuraremos efectivar esta análise, numa lógica de relação entre construção de símbolos e identificação dos elementos da Natureza, principalmente focada em animais aquáticos.

Capítulo 3. A simbologia do ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia

“Animals are among the first inhabitants of the mind’s eye”

Jim Mason (2007, p. 18)

A compreensão do ambiente e a sua percepção visual é algo que encontramos tanto na iconografia patente nos selos da nossa amostragem, como na literatura suméria. Os motivos pelos quais existe uma produção visual sobre a Natureza são variados. No que diz respeito à glíptica, os motivos iconográficos animais, florais e da própria água podem aparecer para identificar uma dada divindade (veja-se por exemplo o *Adda Seal*, selo n.º 17 em anexo, onde as correntes de água com peixes identificam o deus Enki); para evocar a fertilidade do plano terreno (veja-se, por exemplo, os selos n.º 1 a 3 e o n.º 9, onde peixes e mamíferos são apresentados); para evocar a protecção de elementos numinosos (veja-se, por exemplo, o selo n.º 4, onde encontramos dois pares de olhos e dois pares de animais aquáticos, nomeadamente caranguejos e peixes); ou para representar a importância de uma actividade económica (por exemplo, no selo n.º 7, parece-nos possível identificar a representação da pesca).

Estes e outros motivos, que serão discutidos com maior pormenor mais à frente, encontram-se profundamente ligados aos próprios objectivos e usos dos selos. É importante recordar que entre o VI e V milénios a.C., por toda a região do Próximo e Médio Oriente Antigo, foi desenvolvida a produção de selos de estampa, cujo objectivo era reproduzir e perpetuar a mensagem iconográfica neles gravada, ao mesmo tempo que eram usados como amuletos (Collon, 2001, p. 22; Porada, 1993, p. 564). A evolução para uma forma cilíndrica deve ter ocorrido ao longo do IV milénio a.C., acompanhando os restantes desenvolvimentos económicos e sociais, decorrentes do início do urbanismo. Neste período, parece que se percebeu as potencialidades da forma cilíndrica, para imprimir mais rapidamente a mensagem gravada no selo. Por outro lado, esta forma permitia, também, manusear selos mais pequenos (como por exemplo, o selo n.º 8, o mais pequeno da nossa amostragem, que tem 1,2 cm de altura e 2,2 cm de diâmetro) (Porada, 1993, p. 563-564).

Deve ser referido, contudo, que a introdução da forma cilíndrica não substituiu a forma de estampa, já que se continua a usar os dois tipos ao longo do tempo.

Simultaneamente, também não se verificou mudança no uso dos motivos iconográficos, aquando da introdução da forma cilíndrica, como atestam os selos n.º 1 e 2 da nossa amostragem. O primeiro é um selo de estampa, datado para o período de Jemdet Nasr, onde são apresentados peixes e bovinos. O segundo, datado do mesmo período e com motivos semelhantes, já apresenta a forma cilíndrica.

Diacronicamente, os selos de estampa e cilíndricos foram profusamente usados na Antiguidade, com múltiplas funções co-existentes. Eram amuletos e/ou ornamentos pessoais, que poderiam, simultaneamente, ser usados como identificadores dos seus proprietários/utilizadores; sendo ainda usados como ferramentas administrativas (dado o seu conteúdo iconográfico e/ou escrito). Note-se que os materiais usados na sua elaboração eram, tradicionalmente, preciosos, como por exemplo, a hematite, o lápis-lazúli, ou a serpentina, o que permitia também expressar o poder socioeconómico dos seus proprietários/utilizadores. Por outro lado, os conteúdos iconográficos, acompanhados ou não de inscrições, adicionavam igualmente valor artístico e estético a estes objectos. Deve-se, contudo, referir que muitas vezes o material pétreo usado não foi discriminado e/ou sujeito a uma avaliação geológica, pelo que a informação disponível não é muito detalhada.

Da nossa amostragem, podemos destacar os selos n.º 1 e 2, acima referidos, no que diz respeito ao seu valor apotropaico (embora, o catálogo do British Museum não apresente discriminação do material pétreo usado⁵⁹); assim como os selos n.º 11, 17 e 18, que permitiam a identificação dos seus proprietários/utilizadores. O primeiro, feito em diorite, inclui uma inscrição, “Ur-Ur Nar” (Ur-Ur, o músico), que pode aludir ao próprio indivíduo representado iconograficamente, que parece um flautista, e que poderia ser o proprietário do selo (Collon, 1982, p. 96). Relativamente ao selo n.º 17, o *Adda Seal*, este contém uma inscrição, “ada-du dub-as”, que se refere à identidade e função do proprietário/utilizador do mesmo: o escriba Adda (Collon, 1982, p. 92). No que diz respeito ao selo n.º 18, este apresenta uma inscrição, “Ir-ra saga”, que identifica, igualmente, o seu proprietário/utilizador, assim como, a sua função: o sacerdote Irra (Collon, 1982, p. 93). Nestes dois casos, o material usado foi uma pedra verde, cuja natureza específica não foi, uma vez mais, discriminada.

⁵⁹ Deve ser referido, contudo, que estes dois selos são recentes no acervo do British Museum, pelo que a sua análise ainda não está concluída. Ambos pertencem à coleção Lambert que, como já referido, só integrou o museu em 2013.

No que diz respeito à literatura, e focando-nos nos textos a que iremos recorrer adiante, nota-se que o espaço da Natureza é usado, maioritariamente, de duas formas: uma mais objectiva e directa, para introduzir o cenário onde vai ocorrer uma dada acção; outra, mais desenvolvida e onde o foco é o próprio mundo natural, que procura explicar as suas origens e dinâmicas.

A título de exemplo, para a primeira forma, atente-se à abertura da composição mítico-literária *Inana and Enki* (ETCSL, t.1.3.1, ls. 1-2): “She of the desert. She put the *šugura*, the desert crown, on her head. when she went out to the shepherd, to the sheepfold”. Aqui, encontramos a referência a uma região estépica, onde a deusa Inanna se encontra, e a partir da qual irá partir para Eridu, para visitar o deus Enki. Já no texto *Enki and Ninmah* (ETCSL, t.1.1.2, ls. 12-13), encontramos a referência ao oceano das águas doces subterrâneas, onde o deus Enki se encontra num sono profundo: “Enki lay on his bed, not waking up from his sleep, in the deep *engur*, in the subterranean water”.

No que diz respeito à segunda alternativa, podemos destacar o texto *Enki and the world order* (ETCSL, t.1.1.3)⁶⁰, que será analisado no próximo subcapítulo, e que visa explicar a dinâmica do mundo terreno de forma completa. Neste sentido, encontramos ali múltiplas referências ao ambiente assim como aos elementos transformados, que permitiram a criação de cidades e conseqüentemente de indústrias/ofícios (Averbeck, 2003, p. 29). No mesmo sentido, podemos, igualmente, evocar o texto *The debate between Hoe and Plough*, onde a discussão entre os dois utensílios, enxada e arado, centra-se na importância de cada um na manipulação do mundo natural. Note-se, por exemplo, o seguinte excerto, que mostra o trabalho necessário sobre os solos e sobre os canais, para a prática agrícola:

"After the water has been diverted from the meadows and the work on the wet areas is taken in hand, Plough, I come down to the fields before you. I initiate the opening up of the field for you. I clear the recesses of the embankment for you. I remove the weeds in the field for you. I heap up the stumps and the roots in the field for you. But when you work the field, there is a procession (?): your oxen are six, your people four -- you yourself are the eleventh the preparatory work in the field. And you want to compare yourself with me?" (ls. 80-90).

⁶⁰ Daqui em diante, usar-se-á a abreviatura *EWO* para esta composição literária.

Por outras palavras, encontramos expressa nestas composições a concepção e a relação entre a Natureza e Cultura humana, nos elementos elaborados na Baixa Mesopotâmia no período em análise. Será, então, a partir do entrosamento dos motivos iconográficos patentes na glíptica com as referências literárias de textos redigidos em sumério, que iremos, em seguida analisar, estas concepções, nomeadamente no que diz respeito aos cursos fluviais e à fauna aquática.

3.1 O Tigre e Eufrates na mitologia

Devemos começar por fazer um breve enquadramento da entidade divina mesopotâmica que, transversalmente, se encontrava ligada ao elemento da água, a divindade Enki⁶¹. Embora as suas origens sejam, ainda hoje, algo desconhecidas, as suas funções principais no cosmos parecem ter ficado consolidadas, ao longo do III milénio a.C.: a sabedoria e o controlo do **abzu**, o oceano subterrâneo.

Desde muito cedo, as fontes atestam Enki como a divindade patrona da cidade de Eridu, sendo que aqui se desenvolveu um panteão e uma teologia específica, onde era entendido como filho de Namma⁶², a divindade que representava o oceano sábio primordial, e pai de Nanše, deusa associada às pescas, aos pássaros, à adivinhação e à justiça social (Espak, 2006, p. 59; Lisman, 2013, p. 129; Rodin, 2014, pp. 112–113). Noutras tradições míticas, contudo, Enki aparece como filho de An e Namma; ou apenas como filho de Ki (Espak, 2006, p.59; Lisman, 2013, p.129; Rodin, 2014, pp.112-113).

Esta divindade era muito popular, não só em Eridu, mas, como veremos, por toda a Baixa Mesopotâmia, tendo assumido papéis protagonistas em diversas composições míticas. Nestas, Enki surge quer para representar a função reprodutiva e de fertilidade, quer para manifestar a sapiência e o conhecimento técnico, que o levavam a deter as qualidades

⁶¹ No próximo capítulo, esta divindade será alvo de uma análise mais aprofundada, nomeadamente no que diz respeito às interpretações sobre o seu nome/epíteto e a relação deste com as suas origens e funções cósmicas. Aqui, iremos focar apenas as características principais que ligam Enki aos rios Tigre e Eufrates.

⁶² Esta divindade foi, inicialmente, designada pelos investigadores modernos como Nammu. Contudo, desde a década de 1980, a proposta de Miguel Civil (1985, pp. 27-45) de designá-la por Namma tornou-se a mais consensual, pelo que seguimos aqui esta forma.

necessárias para auxiliar no processo de criação da humanidade, assim como salvar a espécie humana no evento diluviano. Nos textos que integram a categoria de debates, este aparece ainda como juiz, presidindo às disputas entre os elementos, animais ou utensílios, os quais são colocados em discussão e confronto neste tipo de narrativas.

A primeira composição que devemos analisar é a já referida *EWO*, onde Enki surge como encarregado por Enlil de ordenar o mundo. A sua acção ordenadora começa por se centrar em territórios extra-mesopotâmicos, nomeadamente Dilmun, Meluha e Magan (ls.123-248). É importante analisar um pouco estas referências geográficas, já que estão associadas ao espaço do Golfo Arábico-Pérsico e reflectem a importância do comércio marítimo para o sul da Mesopotâmia.

Dilmun, actual ilha do Bahrein, assumiu-se, desde muito cedo, como um entreposto comercial no Golfo, que colocava em comunicação diversas regiões. Na narrativa mítica *Enki and Ninġursaġa* (*ETCSL*, t.1.1.1), Dilmun é referida como uma ilha desértica, sem barulho e sem presença de problemas, como doenças ou ataques dos animais selvagens aos domesticados, entre outros aspectos (ls. 1-28). Foi, assim, muitas vezes interpretada como uma terra idílica, semelhante à concepção de paraíso terreal, da mitologia judaico-cristã (Alster, 1983; Dickson, 2007)⁶³.

Nesta linha, propomos outra interpretação complementar: a caracterização de Dilmun como “virginal” parece apontar para uma região que ainda não foi alvo da acção humana, sendo então a sua Natureza plenamente selvagem (Dickson, 2007). Temos aqui, então, a construção de uma percepção paisagística, tal como referido no primeiro capítulo. É interessante notar que embora seja entendida como uma região selvagem, Dilmun surge como um espaço utópico, com uma ordem própria, que é intocada por acção humana. Nesta composição, tal como em *EWO*, Enki torna-se responsável por organizar este espaço selvagem, oferecendo-lhe água doce (e, como tal, potável), o que permite o início da agência humana (Katz, 2007, p. 571) e, no limite, a construção de uma nova ordem, onde o binómio Natureza/Cultura se torna presente:

⁶³ Para uma abordagem lexical sobre Dilmun e uma breve contextualização histórica, veja-se, por exemplo, Marchesi (2014).

"May the waters rise up from it into your great basins. May your city drink water aplenty from them. May Dilmun drink water aplenty from them. May your pools of salt water become pools of fresh water. May your city become an emporium on the quay for the Land. May Dilmun become an emporium on the quay for the Land." (*Enki and Ninĥursaĝa*, ls. 44-49) e "He cleansed and purified the land of Dilmun" (*EWO*, l. 238).

Meluha, por seu lado, aparece descrita em *EWO* como uma terra negra, abundante em madeira: "Black land, may your trees be great trees, may your forests be forests of highland *meš* trees! (*EWO*, l. 221). Parpola (2015, p. 623) refere que o entendimento desta passagem levou à consideração de que seria um território com população de pele escura. Porém, este autor levanta outra hipótese: de que a região deteria características do seu solo particulares, nomeadamente na cor do mesmo, já que esta é a situação que se verifica no actual estado indiano de Karnataka, cuja designação, derivada do dravidiano, significa "território negro", dada a cor do solo. Assim, a designação de "terra negra" para Meluha em *EWO* surgiria como uma observação das características deste mundo natural, pois o solo, dado o excesso de sal, tornaria a sua terra escura, constituindo-se como mais uma percepção paisagística.

Meluha localizar-se-ia no vale do Indus e a referência a esta região em *EWO* e também em *Enki and Ninĥursaĝa* (onde se diz que os barcos de Meluha viriam carregados de pedras preciosas, nomeadamente cornalina, na linha 49A) atesta a comunicação com o subcontinente indiano, desde pelo menos o III milénio a.C.

Por último, Magan, que se pensa corresponder a uma região do actual Omã, teria sido um entreposto que faria a conexão entre Meluha e a Baixa Mesopotâmia, entre o IV e III milénios a.C. Sobre esta região, as informações arqueológicas são escassas devido, provavelmente, a problemas internos, que levaram a um colapso da sua cultura humana, no final do III milénio a.C. (Thornton, 2013, pp. 606–609). Em *EWO* e em *Enki and Ninĥursaĝa*, Magan aparece como uma região de onde os barcos viriam profundamente carregados de ricas e exóticas matérias-primas, como madeira, metais e pedras preciosas.

Regressando à análise de *EWO*, é, então, interessante notar como Enki começa por ordenar estes territórios vizinhos, manifestando o seu poder divino para agir fora da "terra

entre os rios”, em regiões marcadas pelo ambiente aquático⁶⁴. Podemos aqui identificar uma possível tentativa de mostrar uma certa superioridade económica, mas também cultural, já que o escriba sublinha a importância de uma divindade aquática da Baixa Mesopotâmia na regulação das relações comerciais estabelecidas no Golfo Arábico-Pérsico. Por outro lado, segundo Katz (2007, p. 571) tanto *EWO* como a narrativa *Enki and Ninhursag*⁶⁵ manifestam ainda o domínio de Enki sobre a divindade tutelar de Dilmun, a deusa Ninsikila, que se designaria ali como Meskilak/Mesikila, sendo casada com o líder do panteão local, o deus Inzak. Neste sentido, é interessante sublinhar que, na primeira composição, Enki, ao distribuir as funções cósmicas pelos deuses, atribui a esta deusa a função de tutelar Dilmun (l. 238); enquanto que, na segunda composição, é referido que Enki se deita com Ninkisila, o que pode sugerir uma ligação matrimonial (l. 10). Ou seja, numa e noutra narrativa, é Enki que assume o protagonismo sobre as tradições míticas de Dilmun. Como Katz refere, o que está aqui em causa é uma percepção do escriba mesopotâmico sobre um espaço e território “estrangeiro”, que não corresponderia à visão dos habitantes do mesmo. Por seu lado, Lorenzo Verderame (2020) sublinha que Dilmun não só fazia parte das relações comerciais da Baixa Mesopotâmia, como através das mesmas, tornou-se integrante do seu pensamento mítico. Para este autor, a relevância desta região foi tão forte, que até a literatura suméria descrevia a sua origem.

Após este primeiro momento de ordenação do mundo extra-mesopotâmico, na narrativa *EWO*, esta divindade passa a concentrar-se na região norte da “terra entre os rios”, nomeadamente no território povoado pelas populações nómadas, de matriz semita: “Enki presented animals to those who have no city, who have no houses, to the Martu nomads.” (*EWO*, ls. 248-249). Uma vez mais, podemos notar a percepção do escriba da Baixa Mesopotâmia sobre um território e população vizinhos, assim como a ideia de que é uma divindade do Sul que ordena o Norte.

Só depois de terminada esta tarefa, é que Enki se desloca para a Baixa Mesopotâmia, através do rio Eufrates. A forma como é descrita a deslocação desta divindade faz-nos pensar

⁶⁴ Segundo a divisão feita Averbeck (2003), esta composição é composta por doze ciclos de ordenação, sendo o primeiro aquele que se foca nos rios e o último aquele que se foca nas cidades e nas suas tecnologias. Contudo, neste trabalho consideramos também a acção de Enki no território extra-mesopotâmico como um ciclo ordenador.

⁶⁵ Note-se que esta autora (2007, p.571, n.13) levanta a hipótese que *EWO* terá servido de inspiração para a construção da segunda composição aqui em análise.

numa viagem de barco, embora não esteja explícito no texto. Contudo, temos outros exemplos literários, onde o barco se apresenta como o típico meio de transporte das entidades divinas, como por exemplo a composição *Inana and Enki* (ETCSL, t.1.3.1). Aqui, é descrita a visita que a deusa tutelar de Uruk faz a Enki, em Eridu, onde consegue subtrair os poderes cósmicos (**me**) que estavam à guarda deste⁶⁶. No regresso a Uruk, a deusa viaja através dos canais, usando um barco, concluindo-se a narrativa com a atracagem deste no cais da sua cidade.

Por outro lado, é interessante notar como Enki, em *EWO*, escolheu este rio como meio de comunicação, em detrimento do Tigre, algo que pode ser explicado pela própria ligação de Eridu ao Eufrates. Enquanto desce este rio, Enki inicia um processo de revitalização dos dois cursos fluviais, mas sobretudo do Tigre, através do ato sexual:

“After he had turned his gaze from there, after father Enki had lifted his eyes across the Euphrates, he stood up full of lust like a rampant bull, lifted his penis, ejaculated and filled the Tigris with flowing water. He was like a wild cow mooing for its young in the wild grass, its scorpion-infested cow-pen. The Tigris at his side like a rampant bull. By lifting his penis, he brought a bridal gift. The Tigris rejoiced in its heart like a great wild bull, when it was born It brought water, flowing water indeed: its wine will be sweet. It brought barley, mottled barley indeed: the people will eat it. It filled the E-kur, the house of Enlil, with all sorts of things.” (ETCSL, t.1.1.3, ls. 250-256).

Como podemos verificar neste excerto, ao ejacular para o Tigre, Enki está a reforçar a fertilidade deste rio, já que as suas características, acima elencadas, tornavam-no desafiante no que respeita ao aproveitamento das suas águas para o desenvolvimento da agricultura. Assim, não é de estranhar que esta *performance* sexual surja noutras composições míticas, como por exemplo na narrativa *The Debate between Bird and Fish* (ETCSL, t.5.3.5)⁶⁷ de forma mais ou menos explícita, para reforçar a necessidade de intervenção divina para exponenciar a fertilidade do Tigre:

“In those ancient days, when the good destinies had been decreed, and after An and Enlil had set up the divine rules of heaven and earth, then the third of them,, the lord of

⁶⁶ Sobre o confronto entre Enki e Inanna nesta composição, veja-se, por exemplo Almeida (2015, pp.223-239).

⁶⁷ Daqui em diante, usar-se-á a abreviatura *Bird and Fish* para esta composição literária.

broad wisdom, Enki, the master of destinies, gathered together and founded dwelling places; he took in his hand waters to encourage and create good seed; he laid out side by side the Tigris and the Euphrates, and caused them to bring water from the mountains; he scoured out the smaller streams, and positioned the other watercourses (*Bird and Fish*, ls.1-12)

Assim, identificamos nesta concepção aquilo que Oestigaard (2005, 2011) define como metáforas hidráulicas, onde os fenómenos e elementos naturais relacionado com a água são transformados em metáforas simbólicas. Para a mentalidade do sul da Mesopotâmia, as características do Tigre e do Eufrates teriam, então, de ser explicados através da acção divina, neste caso a de Enki.

Numa outra vertente, existe a possibilidade destes dois rios terem sido deificados, recorrendo-se à forma antropomórfica. Nesta tradição, o Tigre e o Eufrates seriam ou gémeos sem género definido ou uma divindade híbrida, metade ser humano, metade barco. Segundo Christopher Woods (2005) esta deificação foi específica, em termos geográficos, sobretudo ao norte do território, onde a matriz semita se fez sentir de forma mais predominante. Porém, dado que a língua suméria é ainda alvo de grande debate académico, no que diz respeito ao seu total conhecimento, especialmente para períodos mais recuados, não temos a certeza se este processo de deificação terá ou não ocorrido, também, no sul da Mesopotâmia.

Um aspecto que também se afirma como interessante diz respeito à correspondência identificada por Woods (2005, p. 10) de que o rio Eufrates e a cidade de Sippar (atual Tell ed-Der) partilham o mesmo logograma, **UD.KIB.NUN**. Esta equiparação, que o autor indica que parece ter ocorrido no III milénio a.C. e que continuou, pelo menos, durante o II milénio a.C, mostra uma ligação da cidade ao nome do rio, como “cidade do Eufrates”. O que parece estar aqui em causa, segundo Woods, é uma construção por parte da elite escriba, aliada ao poder governativo, de afirmação territorial deste núcleo urbano, a partir de um elemento do ambiente aquático - o rio. Ao invés de uma afirmação teológica, através da sua divindade patrona, o deus solar Utu/Šamaš, a designação de Sippar marcava a sua posição relativamente às outras cidades, enquanto *urb* que ordena e que domina o Eufrates.

Regressando a *EWO*, devemos agora concentrar no que se passa após a acção fertilizadora de Enki sobre os rios: a ordenação dos sapais. Como já referido, este ambiente aquático, que apresenta elevados níveis de humidade, era (e é) muito importante para os assentamentos humanos no sul da Mesopotâmia, dada a riqueza do seu ecossistema. Nesta

composição, a referência a este ambiente é breve, mas manifesta a sua diversidade e fertilidade:

“He called the marshes and gave them the various species of carp, he spoke to the reedbeds and bestowed on them the old and new growths of reeds.

2 lines missing

He issued a challenge Enki placed in charge of all this him from whose net no fish escapes, him from whose trap no living thing escapes, him from whose bird-net no bird escapes,

1 line unclear

--, who loves fish.” (EWO, ls.274-288)

Note-se que embora esta descrição seja vaga, o objetivo de demonstrar a fertilidade deste ambiente aquático é atingido. Por outro lado, parece que, inicialmente, é o próprio Enki que assume a tutela dos sapais, ao nomeá-los e ao criar as espécies que os integram. No entanto, mais à frente na composição, esta divindade entrega a Nanše a função cósmica de controlar este ambiente e as suas espécies (ls. 285-308).

Por seu lado, esta mesma concepção de criação dos sapais, após a fertilização dos rios por Enki, é repetida na já referida composição onde a ave e o peixe competem:

“..... Enki knit together the marshlands, making young and old reeds grow there; he made birds and fish teem in the pools and lagoons; he gave all kinds of living creatures as their sustenance, placed them in charge of this abundance of the gods. When Nudimmud, august prince, the lord of broad wisdom, had fashioned, he filled the reedbeds and marshes with Fish and Bird, indicated to them their positions and instructed them in their divine rules.” (*Bird and Fish*, ls. 13-21)

A abertura desta composição, sobre a criação dos sapais, dá-nos uma visão deveras interessante sobre a sucessão de elementos naturais necessários para a criação deste ambiente aquático, que entra em concordância com o que hoje atualmente sabemos sobre estes ambientes. Como já identificado anteriormente, os sapais surgem pela acumulação de sedimentos, trazidos pelos rios, para a zona estuarina. Os habitantes da Baixa Mesopotâmia sistematizaram, então, este processo natural que observavam, transpondo-os para a agência

divina, nas duas composições acima analisadas. Assim, não é de estranhar que os sapais sejam o segundo fenómeno ordenado (ou criado) por Enki, já que o rio desempenha uma função vital para a existência destes.

Os rios e os sapais foram, assim, alvo de transformação mítico-simbólica, respondendo não só à observação dos seus múltiplos processos e ciclos naturais, como também às necessidades de manifestar a apropriação territorial, por parte dos núcleos urbanos, como no caso de Sippar. No que diz respeito a Enki, como divindade ligada ao conhecimento e ao **abzu**, afirmou-se, então, como o agente divino preferencial para tutelar e ordenar todo o ambiente aquático o que, como veremos no próximo capítulo, permitiu que a dada altura parecesse tutelar todo o território da Baixa Mesopotâmia.

3.2 A fauna aquática: referências literárias e representações iconográficas

Neste subcapítulo iremos focar a nossa atenção nas espécies animais que habitavam o ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia, acima caracterizado. Para tal, teremos de recorrer a várias composições literárias sumérias, que descrevem de forma mais pormenorizada este meio natural, cruzando-as com as representações iconográficas, patentes nos selos de estampa e cilíndricos da nossa amostragem. Para além da reflexão sobre o seu valor simbólico, tentaremos, quando possível, levantar hipóteses sobre a identificação dos elementos desta fauna aquática.

Começemos, então pela composição *Bird and Fish*, onde estes dois animais competem, para ver qual é o mais importante à vida na Baixa Mesopotâmia. Como já referido, logo na abertura da composição, foi atribuído por Enki, a ambos os animais, uma função e um ritmo próprios:

“he filled the reed-beds and marshes with Fish and Bird, indicated to them their positions and instructed them in their divine rules.” (*Bird and Fish*, ls. 20.21)

Contudo, os conflitos entre espécies, que existiam no mundo natural e eram observados pelos mesopotâmios, pareciam motivar a elaboração de narrativas onde os animais entravam em disputa, expressando o binómio caos/ordem que se encontrava latente nesta mentalidade. Nesta composição, em particular, a disputa entre os dois animais está

profundamente ligada ao facto do peixe se afirmar como presa natural das aves aquáticas. Aliás, a disputa começa mesmo por referir o medo que o peixe sente da ave:

“Then Fish laid its eggs in the lagoons; Bird built its nest in a gap in the reedbeds. But Bird frightened the Fish of the lagoons in its Fish took up a stand and cried out. Grandiosely it initiated hostilities. It roused the street by quarrelling in an overbearing manner.” (*Bird and Fish*, Is. 22-28)

Contudo, é o peixe que inicia as hostilidades, ao insultar o pássaro, que lhe responde, dando origem a uma troca de argumentos vívida, que chega mesmo ao ponto de uma alteração física. O medo que o peixe sente parece ter sido usado como motor para este debate, sendo que será mesmo o peixe a atacar o pássaro. Curiosamente, a presa torna-se, aqui, o agressor.

Os argumentos e insultos que ambos oferecem um ao outro, assim como as indicações do narrador, permitem-nos identificar características destas espécies e tecer considerações sobre o ambiente aquático e a sua simbologia. Começamos pela ave, que é apresentada como tendo uma plumagem densa e colorida, com pernas e patas deformadas, com um bico desfigurado e com uma língua pequena. Esta descrição é lata, pois, no nosso entender, o objetivo do escriba foi usar esta figura como exemplo para destacar as características de diversas aves deste ecossistema e assim mostrar a fertilidade e riqueza natural do sul da Mesopotâmia.

Contudo, também encontramos elementos, na descrição da ave, que nos remetem para a perturbação à ordem que estes animais, poderiam trazer: ao ser identificado como guloso ou voraz, podemos estar perante a evocação da destruição dos campos agrícolas e da perturbação à actividade piscatória que as aves realizavam, no quotidiano da Baixa Mesopotâmia. Por outro lado, o pássaro é insultado como sendo muito barulhento, o que pode remeter para uma acção de ameaça à ordem, já que o ruído era um elemento usado na literatura como símbolo de caos (como por exemplo, o ruído da humanidade que perturba o descanso divino, em *Atrahasis*). No entanto, a este insulto, o próprio pássaro responde sublinhando que o seu canto é doce, sendo mesmo uma delícia para os ouvidos de governantes, humanos e divinos: “The sound I produce, in all its sweetness, is a delight for the person of Šulgi, son of Enlil” (Is. 73-74). Estamos, então, perante uma descrição que, como referido, manifesta a tensão constante entre ordem e caos na mentalidade mesopotâmica.

Embora todas estas características sejam vagas, podemos conjecturar, através dos animais ainda hoje presentes no Sul da Mesopotâmia⁶⁸, quais as espécies mais plausíveis para a construção desta figura literária. Identificámos três possibilidades: o comorão-pigmeu (*Microcarbo pygmaeus*), o pelicano-crespo (*Pelecanus crispus*) e o pelicano-branco (*Pelecanus onocrotalus*)⁶⁹.

O primeiro é uma espécie, descrita pelos biólogos, como criando os seus ninhos nos juncos e vivendo em sapais. O seu comportamento mostra uma perturbação à actividade piscatória, já que destrói as redes de pesca, ao procurar ali presas fáceis para o seu sustento (Nelson, 2006, pp. 529-532). Estas características parecem corresponder ao que é descrito sobre o pássaro, na referida composição: “Bird built its nest in a gap in the reedbeds” (l. 22) e “gluttonous, malformed, filling the courtyard with droppings!” (l. 86)

No que diz respeito ao pelicano-crespo, este é conhecido por ser uma espécie mais solitária, entre os pelicanos, sendo que se isola para viver e criar ninhos em canaviais. Tal como o comorão-pigmeu, também a dieta deste tipo de pelicano se baseia, sobretudo, em peixes, embora também se alimente de outras aves aquáticas e crustáceos. Ao ser uma ave de grande porte, necessita de uma elevada quantidade de alimento (Nelson, 2006, pp. 256–265). Uma vez mais, as citações acima identificadas encaixam no perfil desta ave, especialmente a questão de ser voraz.

Por outro lado, no texto o narrador destaca a plumagem colorida, que pode corresponder a uma especificidade da plumagem do pelicano-crespo, dado que as cores das suas penas se alteram conforme as estações do ano e época de acasalamento (Nelson, 2006, p. 257). Esta ave também é conhecida por ser extremamente barulhenta: “Grunts, groans, hisses, explosive sounds. Greeting call a soft, low ‘hch-hch-hch’. During copulation male(?) makes grating call. Alarm call ‘wo-wo-wo’. Non-vocal bill-clapping during agonistic encounters. Young grunt and bleat, becoming a ‘wa-wa- wa’ when excited, especially at feeding.” (Nelson, 2006, p.259).

⁶⁸ Neste trabalho, todas as sugestões de identificação de animais referenciados nas fontes, seguem a listagem compilada por Alan S. Gilbert (2002, pp. 48–75), que apresenta os animais integrantes da Natureza do Médio Oriente, desde a última glaciação.

⁶⁹ Vejam-se as figuras n.º 1 a 3, respectivamente.

Na referida composição, encontramos indicações que se aproximam desta caracterização: “Bird, there is no insult! Croaking, noise in the marshes (Is.29) e “By your noise the {house} {(1 ms. has instead:) palace} is disturbed; your din drives people away” (Is.36-37).

Por último, temos o pelicano-branco, também de elevado porte, o que o torna voraz, perturbando a actividade dos pescadores, sendo que normalmente habita em zonas de lagos e sapais com uma elevada densidade de vegetação. Contudo, aquando de cheias, esta espécie pode abandonar o seu local e viver uma vida nómada, durante a estação de verão (Nelson,2006, p.241-250). Uma vez mais, as características desta espécie encaixam na descrição da narrativa aqui em análise.

Embora, como já referimos, a descrição da ave possa corresponder a uma figura compósita, de várias aves aquáticas, inclinamo-nos para a possibilidade de o pelicano (crespo ou branco) ter sido a base para a construção desta personagem, já que eram aves importantes para a Baixa Mesopotâmia, estando, possivelmente, associadas à divindade feminina Nanše.

Contudo, refletindo sobre o termo usado para ave “**u5mušen**: Ur₅ bird” em *Bird and Fish* e noutras composições, como por exemplo *Nanše and the Birds* (ETCSL,t.4.14.3), Nick Veldhuis (2004, pp. 294–295) discorda que o pelicano seja o animal símbolo desta deusa, preferindo avançar com a hipótese de que estamos perante a designação de um ganso ou de um cisne, que seria, então, o símbolo de Nanše. Porém, consideramos que a abordagem filológica deste autor leva a uma interpretação e tradução dos termos demasiado literal, parecendo relegar para segundo plano uma abordagem intertextual.

O autor realça que as características que apresentamos para ser o pelicano a base para a construção da ave na composição *Bird and Fish*, como por exemplo o barulho, não é uma especificidade típica destas aves, o que, tendo em conta a descrição do biólogo de formação e especialista nestas espécies, Nelson, que aqui seguimos, não é correcto. Veldhuis também argumenta que o termo “Ur₅ bird” é usado noutros textos para descrever aves que não são o pelicano. Porém, nestes textos, o uso deste termo pode ter como objectivo evocar diversas espécies de aves aquáticas, ou mesmo, como já referido, figuras compósitas para indicar sinais de abundância e fertilidade. Ou seja, o termo pode não corresponder nem a pelicano, nem a ganso ou cisne. Daí a necessidade de avaliar o uso do termo para além do seu significado linguístico. Note-se ainda que nas listas de animais coligidas pelos escribas

mesopotâmicos, há sempre uma presença de animais míticos e reais, sendo difícil para o investigador actual discernir o concreto do imaginado (Potts, 2012, pp. 222–223).

Veldhuis também recorre à iconografia, para sustentar o seu argumento, dizendo que não há representações de pelicanos associados a Nanše. Contudo, dependendo do período e das características do objeto que contém iconografia, a representação visual pode ser estilizada ou de difícil observação⁷⁰, impedindo uma boa identificação tanto da divindade como dos elementos da fauna e flora a ela associados. Neste sentido, importa destacar a opinião de Laura Feldt (2005), que tendo desenvolvido uma análise onde procurou estabelecer relações entre as descrições textuais com as iconográficas acerca de Nanše, no que diz respeito aos períodos entre o IV e II milénios a.C., concluiu que é impossível confirmar uma correlação directa entre símbolos textuais e iconográficos para esta divindade.

Neste trabalho, não podemos suportar ou formar uma hipótese iconográfica, já que na nossa amostragem não foram encontrados selos com aves aquáticas relacionadas com divindades femininas⁷¹. Apenas o selo n.º 7, cujo motivo pensamos ser a representação da indústria piscatória, desde a captura à transformação dos peixes, poderá apresentar uma associação indirecta a esta divindade, já que Nanše, como veremos com mais detalhe, a seguir, era patrona das pescas.

Contudo, no nosso ponto de vista e em concordância com Feldt, consideramos que nem sempre as evidências literárias e iconográficas têm correlação, pois a multiplicidade de divindades no universo divino mesopotâmico e a partilha de símbolos, animais e vegetais, entre outros, pelas entidades divinas, dado os contínuos processos de sincretismo, dificultam identificações claras e usos unívocos dos mesmos.

Ainda assim, a hipótese de o símbolo desta divindade ser um pelicano é suportada pelas características desta espécie, nomeadamente a sua capacidade de viver em zonas

⁷⁰ Por exemplo, na nossa amostragem, o selo n.º 2, por ser translúcido, impede uma melhor interpretação e análise da imagem ali contida.

⁷¹ Note-se, contudo, que o selo n.º 18, no centro da cena, contém a representação de uma divindade feminina com os braços estendidos, dos quais brotam linhas verticais, que podem ser associadas à chuva. Levantamos a hipótese de ser uma possível representação de Nanše, já que o seu domínio sobre a fertilidade dos sapais e do mar pode indiciar o controlo do elemento aquático, neste nível. Porém, Collon (1982) levando em conta a presença do pilar de juncos, à direita da cena, identifica esta divindade como Inanna/Ištar. A ausência da coroa chifrada, no nosso entender, pode ser outro indício da identidade desta deusa, já que, como veremos em seguida, Nanše usaria uma coroa de peixes.

costeiras ou zonas de estuário e sapais. Ou seja, a capacidade de se mover entre águas salgadas e doces pode ser considerado um elemento de conexão e comunicação entre o Golfo Arabo-Pérsico/Oceano Índico e a “terra entre os rios” (Averbeck, 2003, p. 36), domínios aquáticos que Nanše controlava. Recorde-se que na composição *EWO*, Enki atribuiu-lhe a função de trazer peixes e aves à cidade de Nippur, para alimentar a divindade que liderava o panteão, Enlil:

“He filled the E-kur, the house of Enlil, with goods of all sorts. Enlil was delighted with Enki, and Nibru was glad. **Enki placed in charge of all this, over the wide extent of the sea, her who sets sail** in the holy shrine, who induces sexual intercourse, who over the enormous high flood of the subterranean waters, the terrifying waves, the inundation of the sea, who comes forth from the, the mistress of Sirara, -- **Nanše.**” (*EWO*, Is 299-308, negritos do autor).

Neste sentido, é interessante notar que há aqui uma certa ideia de sacrifício: os peixes e as aves que a deusa traz para Enlil, constituem um sacrifício dos animais que a deusa tutela. Note-se que na composição *Home of the Fish* (*ETCSL*, t.5.9.2) a deusa é referida como “mãe dos peixes”. No que diz respeito ao pelicano, é interessante notar a observação de Nelson (2006, p. 94-95), que focando-se na forma como estas aves alimentam as suas crias, a partir da regurgitação, identificou uma relação com ideias de sacrifício e piedade, em diversos contextos histórico-religiosos (desde o ocidente antigo e medieval, a mundos asiáticos). Uma ideia semelhante poderia, então, estar associada ao pelicano na Baixa Mesopotâmia.

A associação de Nanše à atividade piscatória também é comprovada na referida composição, onde é descrita como “rainha dos pescadores”. Devemos, assim, considerar que Nanše estaria relacionada a todo o tipo de pesca, quer costeira, quer fluvial.

Por outro lado, o seu próprio nome, **ABxAH**, também indica esta associação, já que se traduz em “trono” (**ah**) e “peixe” (**ab**) (Ebeling *et al.*, 1994, p. 152; Feldt & Sefati, 2005, p. 116; Lisman, 2013, p. 135). Esta tradução é deveras interessante no que diz respeito à função cósmica desta deusa, pois no texto *Nanše and the Fish*, traduzido por Alster (2005, p.5) verificamos que esta divindade é descrita como tendo um ceptro, uma coroa e sandálias de peixes:

“A fish [has tied] a tiara around (its head) / A fish [wrapped] a festival dress around (its body) / [she hold a fish] (as) sandal on her feet / [and then takes] her seat [upon her holy throne]” (Alster, 2005, ls.10-14).

Ou seja, há aqui uma imagem de realeza, de poder, através do uso dos peixes, que se confirma com a ideia cujo próprio nome sugere, “trono de peixe”.⁷²

Neste sentido, esta deusa estava ligada tanto ao peixe como ao pescador, que operava não só nos rios e sapais, como também na pesca marítima. Simultaneamente, na Baixa Mesopotâmia, os caçadores de aves trabalhavam em conjunto com os pescadores⁷³ (Sahrhage & Lundbeck, 1992, p. 34), logo não seria de estranhar a existência de uma divindade ligada a estes dois animais e actividades. Regressando ao possível uso do pelicano como animal símbolo de Nanše, o mesmo poderia então traduzir a capacidade de estar em dois espaços do ambiente aquático, onde ambas as actividades se realizavam: o fluvial e o marítimo.

Na nossa perspectiva, o pelicano foi então um animal símbolo da deusa em períodos mais recuados, onde o próprio culto a Nanše estava localizado em áreas mais próximas do Golfo Arábico-Pérsico, já que há evidências da origem do mesmo na região de Eridu. Porém, nos finais do III milénio a.C., esta divindade foi transferida para Lagaš, onde ganhou especial destaque no período de Ur III. Como esta região está mais longe da costa, embora integrada

⁷² Bendt Alster (2005) analisou esta composição, em conjunto com *Nanše Hymn B*, identificando que ambos os textos apresentam partes em *emesal*. Assim, o autor apresenta dúvidas relativamente à influência entre ambos: no caso de *Nanše and the Fish*, Alster sublinha o corte entre o uso deste dialecto e o uso do sumério, o que pode corresponder a uma edição posterior, onde a segunda composição, independente na origem, foi ali integrada. Por outro lado, sublinha as semelhanças em termos de estrutura literária de *Nanše Hymn B* com o famoso hino de elogio a Inanna, Inana C (*ETCSL*, t.4.07.3).

Como as tabuinhas que apresentam as composições relativas a Nanše integraram colecções privadas, no início do século XX, perdeu-se a possibilidade de fazer novas transliterações e, portanto, novas traduções.

Alster também estranha o uso do peixe, nomeadamente como calçado, ceptro e coroa da divindade, questionando como essa ideia seria transposta para a iconografia, já que não se encontram associações com os elementos usados pelos *apkallu*, que se vestiam com capas em forma de peixe. Consideramos, contudo, que o uso deste elemento é uma forma de mostrar o poder da deusa sobre estes animais e que, como tal, estamos perante uma imagética de realeza adequada à sua função cósmica.

⁷³ Embora fora do foco desta dissertação, é interessante notar uma prática de pesca usada ao longo de séculos nos territórios chineses e japoneses, onde os pescadores recorriam a aves aquáticas (especialmente ao comorão) para mais facilmente apanhar peixes. Esta técnica mostra a relação entre aves e peixes noutros ambientes aquáticos.

num ambiente de sapal⁷⁴, faz sentido que o uso do pelicano tenha sido abandonado e substituído por outras aves. Assim, a hipótese de ser um ganso ou cisne, que Veldhuis defende, é plausível a partir deste período.

Focando agora a nossa atenção na composição *Nanše and the Birds*, cujo objectivo maior seria explicar a localização do templo desta deusa num sapal (Veldhuis, 2004, p. 76), encontramos, de novo, uma associação da deusa ao pelicano, sendo que se apresentam características mais específicas deste animal:

“[...] She herself upon the water like a large pelican (?). Stepping onto earth from heaven, she in the water like a holy cow. A holy pelican (?), a white cow, she drank by the water's side [...]” (*Nanše and the Birds*, Segmento A, ls.10-11)

Nesta passagem, é referido o tamanho do pelicano através da comparação com uma vaca, um animal de grande porte. Os pelicanos, em geral, são tão pesados que têm dificuldade em levantar voo, se não forem auxiliados por um vento favorável (Nelson, 2006, p. 111). Por outro lado, as espécies de pelicanos atrás mencionadas, o branco e o crespo, são os mais pesados desta família de aves, pesando em média cerca de quatro a 15 quilos.

Neste sentido, a referência à vaca pode não ser totalmente estranha, assumindo-se como uma comparação entre animais pesados, observados e tratados da mesma forma na realidade. Ou seja, no quotidiano da Baixa Mesopotâmia, tanto a vaca como o pelicano seriam manipulados com vista ao sustento das populações, sendo que o seu grande porte obrigava a formas semelhantes de tratamento.

Na mesma composição, conseguimos também encontrar referências a múltiplas aves, aquáticas, não aquáticas e mesmo mitológicas (como Anzu). Os termos usados para designá-las foram alvo de trabalho pelos tradutores, que conseguiram identificar algumas das espécies referidas, como por exemplo o abutre-barbudo (*Gypaetus barbatus*)⁷⁵, o corvo, a avestruz, a cegonha, e um par de pombos. Contudo, para estes animais o texto não oferece uma descrição específica.

⁷⁴ Veja-se o mapa n.º 4.

⁷⁵ Veja-se a figura n.º 4.

Também se encontra a referência extremamente fragmentada a uma ave que caça cobras: “The snake-eater bird is green Its wings a barge” (*Nanše and the Birds*, Segmento B, l. 5). Esta pode ser uma águia-cobreira (*Circaetus gallicus*)⁷⁶, que embora não apresente tradicionalmente a cor verde, é predadora de cobras. Devemos sublinhar também, a referência a uma garça: “[...] The heron (?) is brown, and clad in in the reedbed [...]” (*Nanše and the Birds*, Segmento C l.8). Embora esta passagem também se apresente muito fragmentada, podemos sugerir que se refira a uma garça-caranguejeira (*Ardeola ralloides*) ou a uma garça real (*Ardea cinerea*)⁷⁷, já que ambas apresentam tons de castanho, uma plumagem grossa e pertencem a um ambiente aquático onde existem juncos e sapais.

Por último, é interessante referir a descrição sobre o pavão Indiano (*Pavo cristatus*)⁷⁸: “The peacock spends the day keeping watch. The holy bird, the peacock, spends the day calling 'ḥaya'. A bird red from cornelian, blue from lapis lazuli, white (?) from chalcedony (?), with all kinds of gold, and leather inlaid with gold -- may the coppersmith fashion the peacock for you thus.” (*Nanše and the Birds*, Segmento A, ls.49-53).

O excerto não é muito específico sobre as características físicas do pavão, à parte da sua plumagem colorida, cuja descrição recorre às cores de pedras preciosas. Contudo, estas referências foram, provavelmente, intencionais, já que as pedras indicadas provêm do comércio estabelecido com o vale do Indus (Veldhuis, 2004, p. 252). Assim, parece-nos que está aqui a ser realizada uma associação entre os produtos e rotas comerciais com o próprio local de origem desta ave. O pavão é uma espécie autóctone do mundo indiano, sendo profusamente usado como símbolo do culto funerário, ao longo do tempo. As referências a este animal aparecem logo na civilização de Harappa, no III milénio a.C. (Parpola, 2000, p.385), sendo que poderia ter sido um dos animais exportados por este mundo.

No que diz respeito à Mesopotâmia, o pavão aparece nas listas de animais, a partir do período paleo-babilónico (Veldhuis, 2004 p. 252). Contudo, a sua referência nesta composição e também em *EWO*, como associado a Meluha, levam-nos a considerar que esta

⁷⁶ Veja-se a figura n.º 5.

⁷⁷ Vejam-se as figuras n.º 6 e 7, respectivamente.

⁷⁸ Veja-se a figura n.º 8.

ave já estaria anteriormente presente no território da Baixa Mesopotâmia, por via das referidas trocas comerciais.

Estas múltiplas referências manifestam a já supracitada ideia de transmitir a abundância da fauna da Baixa Mesopotâmia. Contudo, não permitem uma maior reflexão sobre a importância de cada uma em particular, ou mesmo da sua associação a divindades (exceção feita ao pavão, que poderá estar associado a Enki, como veremos no próximo capítulo). O simbolismo que aqui identificamos pretende, sem dúvida, reforçar a importância da riqueza do ambiente aquático para o quotidiano.

Voltando ao texto *Bird and Fish*, passaremos agora à análise mais pormenorizada do peixe e dos significados que dali podemos retirar. Esta figura é descrita, nos insultos que a ave lhe dirige, de forma muito negativa:

"How has your heart become so arrogant, while you yourself are so lowly? Your mouth is flabby (?), but although your mouth goes all the way round, you cannot see behind you. You are bereft of hips, as also of arms, hands and feet -- try bending your neck to your feet! Your smell is awful; you make people throw up, they sneer at you! No trough would hold the kind of prepared food you eat". (*Bird and Fish*, Is.57-61)

Como podemos ver, o peixe é descrito com detendo características físicas que provocam repulsa, como o mau cheiro, assim como a forma da boca e a falta de membros. Por outro lado, são referidas características do seu feitio, recorrendo a traços de personalidade tipicamente humanos, como a arrogância e a inferioridade. Um pouco mais à frente, na composição, o narrador sublinha estes atributos, descrevendo o peixe como ardiloso e elusivo: "There upon Fish conceived a plot against Bird. Silently, furtively, it slithered alongside" (*Bird and Fish*, l.102)

Se comparamos a descrição de ambos animais, a do peixe é mais simples e menos desenvolvida em termos das suas características físicas, mas talvez mais complexa em termos de carácter. Isto pode dever-se ao facto de que é o peixe a iniciar as hostilidades, sendo importante recordar que é a ave que sai vitoriosa no final deste debate.

No que diz respeito ao pouco desenvolvimento dos aspectos físicos, consideramos importante sublinhar que as populações da Baixa Mesopotâmia observavam, normalmente, este animal após sua captura, logo poderiam não compreender totalmente as suas

características, enquanto estando vivo e no seu habitat natural. Isto também é evidenciado pela representação iconográfica do peixe, que se apresenta sempre muito simples, com pouco detalhes. A nossa amostragem confirma isto mesmo, dado que os 18 selos⁷⁹ que apresentam representações de peixe o fazem de forma bastante simplificada: traços que mostram o contorno do animal, com identificação da cauda e da cabeça. Por vezes, aparecem as barbatanas e os olhos, como por exemplo nos selos n.º 6 e 7.

Ao contrário da descrição da ave, que nos permitiu identificar possibilidades concretas de espécies que se encontram neste território, e que podem ter contribuído para a formação desta figura, no que diz respeito ao peixe, torna-se impossível discernir espécies específicas. No entanto, as espécies de peixe mais comuns no Tigre e Eufrates seriam a carpa de sapal (*Barbus sharpeyi*) e o atum-de-fio-dental (*Polydactylus tetradactylus*), que é hoje em dia muito utilizado na aquicultura. Tal como no caso das aves, as listas de peixes mesopotâmicas não são claras, pois misturam peixes concretos com míticos. Mais ainda, a tradução total destas listas ainda não foi completada, o que torna difícil a sua identificação ao momento (Potts, 2012; Sahrhage, 2008; Sahrhage & Lundbeck, 1992, pp. 34–35).

Como verificámos anteriormente, a proteína predominante durante as primeiras fases de assentamento populacional no sul da Mesopotâmia era a de animais aquáticos, nomeadamente os peixes. Só a partir do IV milénio a.C. é que se verifica uma mudança profunda para a proteína de gado domesticado, com o aumento dos processos de exploração agro-pecuária. Os selos n.º 1, 3 e 9, datados da transição entre o IV e o III milénios a.C., podem manifestar um sinal desta mudança dos animais vitais e, conseqüentemente, indicar a mudança na dieta alimentar. Nos três selos verificamos que o protagonismo está no animal caprino e/ou bovino, que se encontra no centro ou em posição de destaque na cena. Com menores dimensões e em posições secundárias aparecem os peixes. No entanto, é difícil compreender totalmente os objetivos destas representações zoomórficas, sendo que sugerimos que possam ter sido amuletos de fertilidade.

O peixe, sendo um animal de grande importância na dieta alimentar da Baixa Mesopotâmia, foi assim alvo de transformação simbólica, com um uso ritualizado, algo que se encontra expresso quer em termos textuais quer em representações iconográficas.

⁷⁹ Vejam-se os selos n.º 1 a 9; 11-12; 15-17; 19, 21, 24 e 25.

Recorde-se que, segundo a concepção antropogónica mesopotâmica, a humanidade foi criada para servir os deuses, nomeadamente, no que diz respeito à sua alimentação (tal como descrito em *Atrahasis*). Assim, os peixes afirmavam-se também como alimento das divindades.

No texto *Home of the Fish*, por exemplo, verificamos uma exaltação do peixe, assim como uma ritualização da actividade piscatória. Nesta composição o narrador descreve a construção de uma casa, com o objetivo de abrigar os peixes e protegê-los dos seus predadores naturais:

“The one who utters its sinister cry in the marshes and rivers, my *akane* bird: you would be dangling from its claws, my fish! The one who circles the nets looking for you in the waters where the nets are stretched, my *ubure* bird: you would be dangling from its claws, my fish! The one with long legs, that laughs, the one from faraway waters, that, my egret (?): you would be dangling from its claws, my fish! The one who does not adorn, with the of a bird and webbed (?) feet, my *kib* bird: you would be dangling from its claws, my fish! The one who seizes the quadrupeds that wander into the marshes, my *kuda* crocodile: you would be dangling from its claws, my fish!” (*Home of the Fish*, Segment C, ls.1-12).

Note-se que podemos identificar, neste excerto, uma alusão ao comorão-pigmeu, quando o narrador se refere à ave que circula as redes de pesca. Encontramos também a referência ao “*kuda* crocodile”, cuja tradução ainda é alvo de debate, podendo ser uma referência a um tubarão de rio (Verderame, 2017, pp. 408–410). Sahrhage (2008) sugere que este tubarão de rio é o perigoso tubarão do Rio Ganges (*Glyphis gangeticus*), espécie atualmente extinta ou em vias de extinção.

Por outro lado, encontramos também uma referência a que não haverá disputas, dentro da casa, o que pode ser uma evocação dos problemas com as aves, como acontece no texto de debate já aqui analisado: “My fish, no one who sleeps there will be disturbed; no one who sits there will get involved in a quarrel.” (*Home of the Fish*, Segment A, l. 33)

Esta casa pode ser interpretada em dois sentidos, um mais literal e outro mais metafórico, que nos parecem interligados. No que diz respeito ao primeiro, podemos estar perante uma alusão a uma espécie de estrutura física que serviria para reter os peixes, para que aí se pudessem reproduzir/crescer, sendo mais facilmente capturados, naquilo que

podemos designar de uma aquacultura para a época (Sahrhage & Lundbeck, 1992, p.35). Em termos metafóricos, Thomsen (1975, p. 199) entende a referência a esta “casa de peixes” como uma alusão às armadilhas humanas que eram usadas para prender estes animais. A autora justifica esta hipótese pela própria estrutura da composição, onde o monólogo do narrador se assemelha a uma ladainha, que parece acompanhar a actividade do pescador.

Note-se que, de facto, ao longo de todo o texto, o peixe é incentivado a entrar nesta “casa”, sendo que a composição termina com uma evocação a Nanše, enquanto deusa tutelar dos pescadores, que ficará agradada pela presença dos peixes na casa: “Nanše, the queen of the fishermen, will be delighted with you” (*Home of the Fish*, Segment C, l. 17). A actividade piscatória está, assim, a ser alvo de ritualização.

Para além desta composição, encontramos outras fontes que apontam para o uso do peixe enquanto oferenda às divindades, que seriam depositadas nos seus templos. Se voltarmos ao texto *Bird and Fish*, verificamos como o peixe se vangloria desta mesma função:

“I am Fish. I am responsibly charged with providing abundance for the pure shrines. For the great offerings at the lustrous E-kur (1 ms. has instead: On the august platform of the great offerings of the gods), I stand proudly with head raised high!” (*Bird and Fish*, ls.95-98)

Esta prática ritualística é difícil de periodizar, sendo transversal no tempo e no espaço da civilização mesopotâmica, verificando-se que era sempre feita em grandes quantidades, sendo que os peixes podiam ser ofertados crus ou cozinhados⁸⁰ (Potts, 2012; Scurlock, 2002). Até ao momento, os restos de espinhas mais recuados foram encontrados no arqueossítio de Eridu, nomeadamente na estrutura cültica designada por Templo VIII, dentro de um recipiente com forma de tartaruga⁸¹, datado para o período de Ubaid (Safar *et al.*, 1981, p. 155).

Na nossa amostragem, a representação iconográfica patente no selo n.º 5, datado para o período de Jemdet Nasr, pode apontar para o uso ritual do peixe, como oferta às

⁸⁰ É necessário referir que a prática de oferendas de peixes é algo também transversal às restantes civilizações que se encontram em contacto com o golfo Arabo-Pérsico (Biagi & Nisbet, 2006; Potts, 2012).

⁸¹ Tendo em conta a localização numa estrutura cültica de Eridu, cidade tutelada por Enki e num recipiente com a forma da tartaruga, animal ligado a esta divindade, podemos levantar a hipótese de que estas oferendas já eram destinadas a esta figura divina, ou a divindade(s) mais antiga(s) que esteve/estiveram na base da sua construção.

divindades. Neste selo encontramos a representação vertical de três pontos e três peixes, onde a cada ponto corresponde um peixe. Os pontos podem simbolizar o número 30, que se encontra associado à divindade lunar Nanna|Sîn (Van Buren, 1945, p. 181). Nesta perspectiva, a cena poderia aludir ao alimento deste deus específico. Parece-nos que também pode refletir a fertilidade do território, nomeadamente no que diz respeito ao ambiente aquático, já que a Lua é um corpo celeste que tem efeito nas marés no planeta Terra, influenciando, assim, o movimento das diferentes espécies aquáticas. Nesta perspectiva, temos assim representada a associação indirecta entre os peixes e a Lua, ambos símbolos de fertilidade.

Ainda nesta linha de interpretação de simbologia associada à fertilidade, os selos n.º 4 e 8, datados também do período de Jemdet Nasr, são interessantes, pois parecem ter os mesmos elementos representados: cada um apresenta dois peixes, dois olhos e um caranguejo. Contudo, no que diz respeito ao selo n.º 8, Donald Wiseman (1962) interpretou o que identificamos como caranguejo como uma estrela. De facto, quando olhamos apenas para a impressão, a possibilidade de ser uma estrela é muito plausível. No entanto, quando tivemos oportunidade manusear o objecto (veja-se foto no anexo), e comparando com a representação do selo n.º 4, pareceu-nos existir paralelos suficientes para o entender como um caranguejo.

Na nossa pesquisa, verificámos que o simbolismo deste animal ainda não foi muito explorado, sendo que normalmente é entendido como o símbolo astral da constelação Caranguejo (Black *et al.*, 1992, p. 190; Deonna, 1954, pp. 57–58). Contudo, no âmbito da nossa perspectiva de trabalho nesta dissertação, consideramos pertinente tentar identificar a espécie representada, para melhor caracterizar o ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia. De acordo com a nossa pesquisa, os caranguejos mais comuns no sistema Eufrates-Tigre eram o *Potamon Magnu*, *Potamon Persicum* ou o *Potamon Mesopotamicum brandis* (Naser, 2009).

Contudo, nenhuma destas espécies é de grandes dimensões, pelo que o seu valor proteico não lhe conferiria um lugar de destaque na dieta alimentar. As referências que encontramos em fontes de cariz mágico-medicinal, posteriores ao período que esta dissertação analisa, mostram que o seu valor seria sobretudo apotropaico, nomeadamente em rituais de necromancia, e noutros relacionados com a protecção contra entidades malignas (Finkel, 1983; Perterson, 2007; Scurlock, 2014). Em termos de representação visual,

para estes períodos posteriores, o caranguejo aparece sobretudo de forma individual (Scurlock 2002), tal como nos selos acima referidos.

Assim, podemos interpretar que a conjugação do caranguejo, dos peixes e dos olhos, expressaria uma mensagem de protecção, já que também os peixes eram usados em rituais mágico-medicinais. Os olhos, por sua vez, têm como principal simbologia o expressar do fascínio humano perante o elemento numinoso (Black *et al.*, 1992, p. 78). Recordando que os selos cilíndricos também eram objectos apotropaicos, estes exemplares podem, então, ser considerados como amuletos, cuja função era reforçada pela iconografia.

Não obstante, devemos referir que nas representações iconográficas mesopotâmicas, os elementos zoomórficos podiam, igualmente, ter uma função de preenchimento da cena. Mas, esta função não anula a possibilidade de, ao mesmo tempo, se evocarem ideias de fertilidade e de protecção, principalmente quando se recorre a elementos que detêm esse valor, noutras esferas, como é o caso.

No âmbito ainda do uso de peixes nos selos da nossa amostragem, verificamos que em vários selos, datados para os períodos acádico e de Ur III⁸², estes animais são representados, no mínimo de dois, em conjugação com o elemento visual das correntes de água, ou “águas jorantes”, parecendo subir ou descer estes cursos. Assim, estamos perante um reforço do simbolismo de fertilidade do meio aquático, nomeadamente o sistema Eufrates-Tigre. Note-se que, nestes selos, esta conjugação entre peixes e água é combinada com a representação antropomórfica de uma divindade, de cujos ombros brotam as correntes de água com os peixes. Tendo em conta os paralelos com o já referido *Adda Seal*, a divindade representada nestes selos parece ser a mesma, ou seja, Enki/Ea.

No que diz respeito à representação desta divindade, a nossa amostragem contém ainda vários selos que se podem dividir por várias temáticas e onde se identifica Enki, como por exemplo a captura do homem-pássaro (selos n.º 10 a 15), assim como cenas de apresentação e de cariz mitológico (selos n.º 16 a 25).

Neste capítulo, importa focar na primeira temática, dada a conjugação dos elementos antropomórficos e zoomórfico que o homem-pássaro apresenta. A sua análise, contudo, é

⁸² Vejam-se os selos n.º 11, 12, 15, 16, 17, 19, 21, 24 e 25, onde se identifica pelo menos um par de peixes em correlação com as águas jorantes.

difícil, pois ainda hoje não se consegue perceber na totalidade a origem e mitologia desta figura híbrida, embora fosse popular na iconografia da glíptica, sobretudo durante o período acádico, onde surge em diversas cenas, com várias divindades. O homem-pássaro foi sendo associado a Dumuzi e ao seu ciclo de fertilidade e de renovação da Natureza. No entanto, persistem muitas dúvidas nesta associação (Majchrzak, 2018).

A cena que nos interessa é quando aparece perante Enki/Ea, no que aparenta ser um julgamento após a sua captura. Embora, nestas representações o homem-pássaro possa estar morto ou não (Majchrzak, 2018), nos selos analisados aparenta estar sempre vivo, encontrando-se a ser levado à presença de Enki/Ea, por uma divindade (que pode, por vezes, ser Isimud, o vizir deste deus), com uma corda que o prende ao pescoço ou sendo pressionado, por uma lança, que sugere o movimento de avançar.

Uma hipótese que podemos colocar é que nestas cenas o homem-pássaro capturado vivo simboliza toda a fertilidade do território. Ou seja, o elemento zoomórfico aponta para a abundância dos sapais, onde as aves habitam e prosperam, que é possibilitada pelas cheias dos rios, devido ao degelo. Quando livre, o homem-pássaro expressava, então, este ciclo da Natureza que ocorre, mesmo sem acção humana, embora marcando a vida dos habitantes da Baixa Mesopotâmia. Ao estar capturado, o homem-pássaro reflecte a acção humana, que é tutelada e protegida pela acção divina (na representação de Enki/Ea), na transformação do ambiente natural. Assim, propomos que estas cenas expressam os ciclos de fertilidade, onde a água tem um papel estrutural, e a sua interligação com as actividades humanas na exploração do ambiente.

Por último, devemos referir as tartarugas, animais aquáticos, tanto fluviais como marinhas, cuja associação divina, em termos transversais, prende-se com Enki/Ea⁸³. Na nossa amostragem, não identificamos nenhuma representação da tartaruga, mas os textos *The Heron and the Turtle* (ETCLS, t. 5.9.2) e *Ninurta and the Turtle* (Alster, 2006 e ETCSL t.1.6.3) apresentam referências que nos permitem avançar com hipóteses de identificação das espécies na região.

⁸³ Veja-se, por exemplo, o *kudurru* cassita BM 102485, da colecção do British Museum, onde várias divindades são representadas através dos seus símbolos (quer animais, quer astrais, assim como objectos). A presença da tartaruga neste monumento parece evocar a presença de Enki/Ea.

A primeira composição é um texto muito fragmentado onde os dois animais, a garça e a tartaruga, entram em disputa, à semelhança do já analisado *Bird and Fish*. Contudo, parece não se enquadrar na categoria de textos de debate, dadas as características da sua estrutura textual⁸⁴. Resumidamente, num contexto de sapal, a tartaruga agride a garça, nomeadamente destruindo os seus ovos, o que leva a que esta se queixe a Enki, que tenta, então, capturar a primeira. O final da composição está muito danificado, pelo que não conhecemos o resultado desta tentativa de captura.

O início da composição mostra, uma vez mais, a importância e mesmo a evolução dos sapais:

“At that time, the water was drained away from the reeds, and they were visible at the sheepfold. The actaltal plant, spreading its seeds from the reed-beds, and the little kumul plants came out of the earth: they are good as little ones. The small enbar reed grooms her hair: it is good as a young maiden. The ubzal reed goes about the city: it is good as a young man. The pela reed is covered from bottom to top: it is a good daughter-in-law. The pela reed turns from bottom to top: it is a good young son. The gacam reed digs in the ground: it is good as an old man. The zi reed on its own: it is good as an old woman. The reed-bed lifts its head beautifully: it is a good Gudea. The ildag tree lifts its head in the irrigation ditch: it is good as a king. with bright branches: it is a good prince.” (*Heron and the Turtle*, Segmento A, ls.10-21)

Neste excerto, verificamos que os elementos da flora são usados na descrição do cenário onde a acção vai decorrer, algo que acontece noutras composições, como as já analisadas *EWO* e *Bird and Fish*. Contudo, podemos ver que as várias tipologias de juncos são equiparadas a elementos de um núcleo familiar humano, numa lógica simbólica de abundância e riqueza, dado que a família era a estrutura base da sociedade mesopotâmica.

Por outro lado, Gragg (1973) sublinhou como este excerto mostra ainda a utilização dos juncos na construção das cercas para o gado, assim como o controlo dos sapais através dos canais, e ainda uma observação da progressiva falta de água nesta zona. A referência ao governante Gudea permite ainda datar a composição para finais do III milénio a.C., época em

⁸⁴ Sendo inegável a conexão entre os dois textos, *The Heron and the Turtle* parece enquadrar-se melhor na categoria de fábula. Sobre esta questão, veja-se Gragg (1973) e Peterson ((2007, pp. 269–410))

que, efectivamente, se verifica um recuo dos sapais como resultado de processos de alterações ambientais e climáticas, em combinação com os efeitos da exploração humana intensiva deste ambiente.

Após este enquadramento, a tartaruga é descrita de forma pouco positiva, pois destrói e devora outras espécies, colocando em causa a ordem natural pré-estabelecida:

“It catches fish; it collects eggs and crushes them. It crushes the *suhur* carp in the honey plants. It crushes the *ectub* carp in the little *zi* reeds. It crushes toads in the *ligiligi* grass. It crushes fish spawn, its offspring, its family. It strikes heron's eggs and smashes them in the sea. [...] (*Heron and the Turtle*, Segmento A, ls. 26-31)

Ao contrário de *Bird and Fish*, nesta composição as hostilidades parecem iniciar-se sem qualquer aparente provocação: a tartaruga ataca os ovos da garça, um acto repleto de simbolismo, pois no fundo está a destruir a sua prole. Para a mentalidade mesopotâmica, como sabemos, não ter filhos era considerado um evento nefasto:

“The turtle, the trapper of birds, the setter of nets, overthrew the heron's construction of reeds for her, turned her nest upside down, and tipped her children into the water. The turtle scratched the dark-eyed bird's forehead with its claws, so that her breast was covered in blood from it.” (*Heron and the Turtle*, Segmento A, ls. 60-66)

Para além disso, a tartaruga está a atacar uma ave que tem uma função de ser alimento das divindades. Logo, o ataque aos seus ovos, adensa a acção caótica da tartaruga, pois impede que gerações futuras de garças sejam ofertadas aos deuses. Assim, a garça dirige-se a Enki, pedindo-lhe protecção, nomeadamente outros sítios para colocar os seus ovos (ls. 32-33). A divindade parece responder ao pedido da garça, já que esta é descrita, a seguir, a construir os seus ninhos, por toda a região:

“She laid eggs in the She laid eggs in the wide reed-beds of Tutub. She laid eggs in the marshes of Kiritaba. She laid eggs in the *adara* thickets of Akcak. She laid eggs in Enki's interconnecting (?) lagoons. She laid eggs in the smaller lagoon, the lagoon of Eridug. She laid eggs in Enki's *barbar* reeds. She laid eggs in the little *zi* reeds of Urim. She laid eggs in Urim, where cows and calves abound” (*Heron and the Turtle*, Segmento A 34-47).

Este excerto mostra não só a protecção de Enki a esta ave, o que pode indicar uma associação da mesma a esta divindade, mas também uma protecção de Enki a todo o

ambiente aquático mesopotâmico, que aparece descrito como extremamente abundante, em sapais e lagoas. Dado que estamos, como já referido, numa época em que o território tinha começado a secar, a referência pode também ser vista como uma evocação (e uma prece) por tempos mais abundantes.

Contudo, depois desta actividade da garça, plena de simbolismo fertilidade, a tartaruga parece não respeitar o novo espaço da ave, o que leva Enki a tentar capturá-la, usando um utensílio de pesca. Porém, devido à fragmentação do texto não é possível identificar qual seria este objecto.

A descrição da tartaruga continua, manifestando de novo atributos negativos, como o facto de ser agressiva, ao mesmo tempo que são indicadas algumas das suas características físicas:

"Then the quarrelsome turtle, he of the troublesome way, said: "I am going to pick a quarrel with the heron, the heron! I, the turtle, am going to pick a quarrel with the heron! I, whose eyes are snake's eyes, am going to pick a quarrel! I, whose mouth is a snake's mouth, am going to pick a quarrel! I, whose tongue is a snake's tongue, am going to pick a quarrel! I, whose bite is a puppy's bite, am going to pick a quarrel! With my slender hands and slender feet, I am going to pick a quarrel! I, the turtle -- an oven brick -- am going to pick a quarrel! I, who live in the vegetable gardens, am going to pick a quarrel! I, who like a digging tool spend my time in the mud, am going to pick a quarrel! I, an unwashed refuse-basket, am going to pick a quarrel!" (*Heron and the Turtle*, Segmento A, ls. 48-59).

A partir desta descrição, Jerimiah Perterson (2007, pp. 198–206) propõe que estejamos perante uma tartaruga de carapaça dura, como a tartaruga do Mar Cáspio (*Mauromys caspica*) ou a tartaruga Grega (*Testudo graeca iberica*). Contudo, no que diz respeito à composição *Ninurta and the Turtle*, o autor já sugere que seja uma tartaruga de carapaça menos dura, conhecida como a tartaruga do Eufrates (*Rafetus euphraticus*)⁸⁵. Estas três espécies de tartarugas são de águas doces, o que nos leva a considerar que, embora as tartarugas marinhas pudessem ser observadas e mesmo capturadas, na Baixa Mesopotâmia seriam as fluviais aquelas que eram observadas de forma mais frequente.

⁸⁵ Vejam-se as figuras n.º 9 a 11, respectivamente.

Esta composição alude, assim, ao domínio de Enki sobre este animal, já que, embora não seja possível conhecer o final da narrativa, é este deus quem parece ter poder para o capturar. Esta ideia é reforçada na segunda composição, que apresenta uma explicação da criação da tartaruga, que foi atribuída a Enki:

“Enki fashioned a turtle from Abzu clay/ He positioned the turtle at the entrance, at the Abzu gate.” (Alster, 2006, p. 19).

Este excerto é muito interessante pois mostra que a tartaruga foi moldada a partir do barro, acto e material que convoca as capacidades criativas que Enki também aplica na criação da própria humanidade. Por outro lado, a referência ao barro do **abzu** indica uma ideia de subterrâneo, o que é interessante pois a tartaruga é um animal ctónico, como já expresso na composição anterior: “spend my time in the mud”.

É importante referir que *Ninurta and the Turtle* descreve um ataque de Ninurta a Enki, por não ter ficado satisfeito com as honras que recebeu deste deus, após ter conseguido recuperar os **me** ao pássaro Anzu⁸⁶. Em resposta, Enki criou a tartaruga com o objetivo de dar uma lição ao herói, sendo que este animal protagoniza um contra-ataque:

“He took him (= Ninurta) to the place where the turtle was./The turtle caught him from behind in the sinew (i.e., in his Achilles heel)./ Hero Ninurta stumbled? on *his? feet./Enki, like an ignorant one, said: ‘What is this?’/Having scratched the soil with the claws of its feet and hav- ing dug a stumbling pit,/ it hurled Hero Ninurta into it.” (Alster, 2006, p. 19)

É possível compreender, através da agressividade e da forma como a tartaruga ataca Ninurta, agarrando, arranhando e mordendo o calcanhar do herói, a associação à tartaruga do Eufrates, atrás referida, que apresenta o mesmo tipo de comportamento agressivo quando se sente ameaçada pelos humanos (Berthon *et al.*, 2016; Perterson, 2007, pp. 201–207).

A tartaruga, sobretudo esta espécie, dadas as suas dimensões reduzidas, não seria consumida em grandes quantidades e por isso, tal como o caranguejo, não teria grande

⁸⁶ Alster (2006) defende que esta composição era uma paródia, baseada em diversos textos, criada por escribas especializados e destinada a uma audiência igualmente especializada, para proporcionar entretenimento, no que respeita à figura de Ninurta e Enki, já que o conflito entre ambos é descrito em termos cómicos. No entanto, o autor sublinha que é sempre muito difícil distinguir este tipo de categorias, na literatura da época.

protagonismo na dieta alimentar, sendo que provavelmente seria pescada de forma acidental (Berthon *et al.*, 2016, p. 119). Assim, tal como o caranguejo, o seu valor era mais simbólico, nomeadamente no que diz respeito a oferendas às divindades, estando ainda associada a rituais funerários, talvez devido ao seu carácter ctónico. Neste sentido, voltaremos à tartaruga, quando analisarmos as funções de Enki, no próximo capítulo.

Este capítulo, focando-se no ambiente e na fauna aquática, permitiu caracterizar a Natureza da Baixa Mesopotâmia, assim como identificar os simbolismos dos rios, do mar e dos animais referidos nas composições literárias e nos selos de estampa e cilíndricos em estudo. Sem dúvida, a frase de Jim Mason aplica-se a estas populações, pois os animais observados provocaram um fascínio que ultrapassa a interação concreta, entrando, assim, no imaginário mesopotâmico do IV e III milénio a.C. Importa, agora, no próximo capítulo, aprofundar a nossa análise para a terminologia aquática, usada na literatura, pois a forma como se escreve expressa uma estrutura mental. Simultaneamente, poderemos, também, aprofundar as características, funções e atributos da divindade aquática maior para este contexto histórico-religioso, o deus Enki.

Capítulo 4: A água na escrita (IV – III milénios a.C.)

“When an idea is wanting, a word can always be found to take its place.”

Goethe

Ao contrário do acádico, que pertence à família linguística semítica, proveniente da Península Arábica, a língua suméria é uma ilha, pois não se encontram paralelos linguísticos com nenhuma outra língua conhecida, do presente ou da antiguidade (Cunningham, 2013, p. 95; Jagersma, 2010, p. 1). Dada esta circunstância, os estudos linguísticos não conseguem dar uma resposta definitiva ao *problema sumério*, anteriormente referido, sobre a origem das populações que usavam esta língua. Uma abordagem que a linguística tentou fazer foi encontrar o substrato do sumério, a partir de indícios pictóricos das comunidades humanas presentes no território, desde o VIII milénio a.C. Porém, ainda não foi comprovada a existência de uma língua pré-suméria (Rubio, 1999).

As populações que usavam o sumério denominavam a sua língua como **eme-gi₇.r**, “língua nativa”. A designação actual decorre de uma percepção acádica, que utilizava a expressão *šumeru*, “sumério”, para identificar esta língua (Jagersma, 2010, p. 1). Não é de estranhar a utilização desta designação, já que o acádico foi a língua que mais contactos e partilhas estabeleceu com o sumério, dentro do território mesopotâmico, tendo-se verificado empréstimo de palavras e de formas de expressão entre as duas línguas, num processo de transformação mútua. No que diz respeito aos territórios extra-mesopotâmicos, verificamos que a língua elamita foi a que possivelmente teve mais contacto com o sumério sendo, contudo, difícil perceber todas as transferências que ocorreram entre estas línguas, em períodos mais recuados (Jagersma, 2010).

O primeiro sistema de escrita, o cuneiforme⁸⁷, que surgiu no último quartel do IV milénio a.C., a par com o desenvolvimento urbanístico, serviu, inicialmente, para registar o sumério, sendo que os textos mais antigos encontrados estão datados para o período Uruk IV e Uruk III (Jagersma, 2010; Rubio, 2009). No período que antecedeu à invenção do

⁸⁷ O nome deste sistema decorre da designação latina *cuneus*, dada a forma em cunha dos signos (Finkel e Taylor, 2015, pp.6-7)

cuneiforme, a arte era o meio cognitivo através do qual ideias e conceitos eram transmitidos, assim como elementos do quotidiano eram registados, medidos e quantificados (Schmandt-Besserat, 1996, 2007). Para meados do VIII milénio a.C., identifica-se o uso de *tokens*, feitos de barro (matéria acessível no Médio Oriente antigo), cujas formas geométricas diferenciavam as unidades mercantis. Mais tarde, entre o VI e o V milénios a.C., com o desenvolvimento económico das comunidades humanas, os *token* foram associados a selos estampados e/ou cilíndricos, que permitiam também identificar o indivíduo responsável por cada transação.

A associação destes dois elementos permitiu o desenvolvimento das primeiras tentativas de sistematização escrita: os *tokens* passaram a ser impressos num pedaço de barro grosso, as tabuinhas de argila, onde as diferentes impressões mencionavam os valores e a mercadoria a ser registada (Cunningham, 2013; Schmandt-Besserat, 1996, 2007). Nestas primeiras tabuinhas já se encontrava, assim, uma sistematização em linguagem visual clara e objetiva de leitura, onde a ordem, a localização e a direção dos diferentes signos indicavam diferentes informações (Schmandt-Besserat, 2007).

É a partir desta forma de registo que os pictogramas se tornaram cada vez mais abstratos, permitindo o desenvolvimento do protocuneiforme e, depois, do cuneiforme. A escrita passou, com o tempo, a ser mais que um instrumento de gestão económica e de registo burocrático das cidades, tornando-se também um instrumento cultural. Ao longo do III milénio a.C. verifica-se o registo escrito das concepções das populações da Baixa Mesopotâmia, emergindo uma literatura mítico-religiosa (Almeida, 2015, pp. 38–39).

Podemos, então, dizer que as representações artísticas influenciaram o desenvolvimento da escrita e que esta, por sua vez, influenciou o desenvolvimento iconográfico. De facto, com o tempo, as expressões artísticas evoluíram, construindo-se composições mais complexas e estruturadas, baseadas nas narrativas escritas. A mensagem iconográfica passou a apresentar as suas imagens divididas em cenas, através de linhas retas ou pela posição das personagens, como podemos observar nos selos cilíndricos da nossa amostragem com o motivo do homem-pássaro⁸⁸. Ambas as expressões, então,

⁸⁸ Veja-se, por exemplo, os selos cilíndricos n.º 10 a 15.

desenvolveram uma profunda conexão, onde a mensagem que procuravam transmitir saía reforçada (Schmandt-Besserat, 2007).

No que diz respeito às características do sumério, devemos começar por sublinhar que esta língua é logosilábica, ou seja, os seus signos podem ser logogramas, que representam palavras inteiras, ou fonogramas, que através do uso de consoantes e vogais, permitem a criação palavras. À medida que o sistema de escrita se complexificou, o uso de fonogramas tornou-se mais comum. O entendimento moderno destes fonogramas apresenta dificuldades, pois o mesmo signo pode ser usado para transmitir conceitos diferentes, diferenciados pela sua pronúncia, que se perdeu ao longo do tempo.

Uma outra característica importante de sublinhar é que, sendo este um sistema de escrita que conectava palavras entre si, com diferentes significados, os escribas tinham a possibilidade de criar trocadilhos e jogos de palavras, através das diferentes pronúncias. Por último, devemos referir que os mesmos signos eram usados para palavras diferentes, embora com significados semelhantes, o que torna o entendimento desta língua extremamente difícil (Jagersma, 2010).

É com base nestas características gerais que, neste capítulo, iremos concentrar a nossa atenção em termos sumérios patentes na literatura, que se referem ao meio aquático, com vista a identificar as concepções simbólicas da Baixa Mesopotâmia, sobre o mesmo.

4.1 Sumerogramas aquáticos e os seus múltiplos significados

A palavra “água” em sumério é **a**⁸⁹, atestada desde o IV milénio a.C.⁹⁰. Contudo, este termo também pode significar sémen e/ou, em termos metafóricos, descendência. Assim, verificamos que estes três significados apontam para uma ideia comum de criação e fertilidade. Aliás, a conjugação verbal **ri**, que pode significar “deitar”, “colocar”, “libertar”, entre outros, quando adicionada à palavra água, transforma o termo no verbo engravidar, **a**

⁸⁹ Por ser o termo principal a esta dissertação, considerámos pertinente apresentar o seu signo cuneiforme: 𒀭

⁹⁰ Veja-se o *Electronic Sumerian Pennsylvania Dictionary*, onde é possível verificar desde quando é que um signo | palavra é atestado: <http://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html> [consultado em Junho 2020].

ri. Encontramos, então, a associação da água com o processo de criação humano, e, como tal, com o acto sexual, com a gravidez e o nascimento de crianças, ou seja, com a descendência contínua.

Por seu lado, útero podia ser designado por dois termos, **šà.g** e **ağarin**. O primeiro aproxima-se do termo usado para campo agrícola, **ašag**, o que pode simbolizar, em termos metafóricos, a terra como um útero, ou seja a fertilidade. Esta ideia, segundo Rodin (2014, p. 164) aparece expressa nos textos míticos, como por exemplo em *Enki e Ninħursaĝa* (ls. 69-74), onde a irrigação, **a dug**, de um campo agrícola poderá simbolizar o ato sexual entre os dois protagonistas divinos. A associação entre irrigar, campo agrícola, útero e acto sexual, com o elemento aquático, adensa, uma vez mais, a concepção de água como fonte de vida, para esta mentalidade.

Para além disso, a existência do líquido amniótico no ambiente uterino, aquando de uma gravidez, levou a que Woods (2009, p. 211) concluísse que o termo **abzu**, normalmente entendido como as águas subterrâneas, era também associado a este líquido. De facto, a gestação do feto ocorre num meio aquoso, inacessível, escuro, mas fértil, o que se assemelha bastante às descrições do **abzu**, como veremos adiante. O útero seria, assim, um símbolo de criação/vida tal como águas subterrâneas.

Contudo, a existência de abortos naturais e de nados-mortos pode ter contribuído, igualmente, para uma outra visão do útero como símbolo de destruição/morte. Nesse sentido, o útero poderia ser associado ao Inframundo, plano cósmico dos mortos, onde a escuridão e a inacessibilidade eram características fortes. Segundo Woods (2009, p. 222) um dos epítetos de Nintud, a deusa associada ao útero, fortalece esta ideia, já que é designada como “senhora que determina os destinos no céu e na terra”, sendo aqui terra, **ki**, entendida pelo autor como Inframundo. Por outro lado, a viagem diária que a divindade solar Utu realizava, e cuja repetição era sempre aguardada com ansiedade pelos mesopotâmios, aparece ligada ao processo de nascimento, nas encantações mágico-ritualísticas (Ragavan, 2010, p. 147; Woods, 2009). Note-se que Utu era concebido como atravessando o Inframundo, durante a noite, pelo que a sua associação à geração humana pode ser entendida, também, de forma dual: à gestação bem-sucedida ou aos nados mortos. Importa, então, analisar de forma mais pormenorizada o termo **abzu**, para desenvolver esta associação a Inframundo, que, à primeira vista, pode parecer estranha.

A palavra **abzu** surge nas primeiras listas lexicais do período de Uruk, embora não seja possível perceber completamente a sua origem prévia. Por outro lado, nos textos literários posteriores, este termo aparece poucas vezes, criando diversos problemas para o tradutor moderno, nomeadamente no que diz respeito à sua interpretação textual (Espak, 2006, p.13; Green, 1975, p. 154; Ragavan, 2010, p. 112).

Esta palavra é composta por dois termos: **ab**, que significa “oceano/mar”, e **zu**, que pode significar “sabedoria”, “conhecimento” ou “sapiência”. A sua tradução literal será então “oceano sábio”, conectando, assim, este domínio cósmico à sua entidade patrona, Enki/Ea, no tempo longo (Almeida, 2015, pp. 218-219 n. 3; Horowitz, 1998, p. 307). Contudo, a existência de outra palavra, que surge como seu sinónimo, **engur** (**LAGAB×HAL**), dificulta o entendimento de ambos os termos. Esta última, quando escrita com o determinativo **dingir**, expressa a designação da divindade feminina Namma, que na tradição literária do III milénio a.C. surge como o oceano cósmico primordial, assim como mãe de Enki (Lisman, 2013, p. 96; Ragavan, 2010, p. 113; Rodin, 2014, p. 257; Wiggerman, 1998). Ou seja, o oceano sábio, **abzu**, poderá ter sido entendido também como o oceano primordial, **engur**. Por outro lado, a tradução para acádio destas duas palavras é a mesma: *apšū*. Tal pode indicar que os dois termos sumérios passaram a ser entendidos com o mesmo significado, perdendo-se, no tempo, a possível distinção entre **abzu** e **engur** (Espak, 2010, p. 176; Green, 1975, pp. 158–159; Ragavan, 2010, p. 113; Rodin, 2014).

Alguns autores, como Bendt Alster (2005) e Jan Lisman (2013, p. 145), apresentam outro significado para **abzu**, que não o de águas cósmicas subterrâneas, principalmente para períodos mais recuados. As propostas de tradução de ambos apontam, antes, para as águas presentes nos sapais e lagos do sul da Mesopotâmia. Estes autores consideram que a importância deste ambiente aquático para as comunidades humanas levou a uma transformação simbólica do termo, para o seu significado cósmico mais transversal. Lisman acrescenta, ainda, que os peixes e as aves presentes nos sapais, assim como este ambiente aquático, eram tão fascinantes e ricos, por si mesmos, que não seria necessária, inicialmente, a criação de um espaço cósmico específico para representar a sua fertilidade. Segundo esta autora, em épocas mais recuadas, estes elementos afirmavam-se como símbolos da abundância e riqueza da Natureza aquática, ou seja, do oceano cósmico, por si mesmos.

É interessante sublinhar que nos textos e representações iconográficas analisadas no capítulo anterior, já se identifica esta admiração e fascínio que Lisman refere sobre os elementos da fauna, cujo valor simbólico ultrapassa o valor concreto. Recordemos, por exemplo, o pavão e a simbologia das suas cores associada às joias comerciadas via Golfo Arábico-Pérsico, ou o peixe como símbolo de fertilidade, pela importância que detinha tanto na dieta alimentar como na economia. Esta interpretação é interessante pois, como Mason (2007, p. 18) sublinhou, o habitual entendimento dos animais como apenas um recurso ou um bem económico, típico de períodos mais recentes da história humana, afirma-se como muito redutor, dado o impacto e a influência, a todos os níveis - inclusivamente, cultural - que os mesmos têm no ser humano.

Outro autor que trabalhou estes termos, Peter Espak (2006, 2010), não refutando a hipótese avançada por Alster e Lisman, defende, contudo, que a dado momento existiu uma clara distinção entre **engur** e **abzu**. Para Espak, o primeiro termo significaria especificamente a água que se encontrava nos sapais, conclusão a que chegou tomando em consideração a associação textual de **engur** com palavras que identificavam elementos da flora de sapal, em textos mais antigos. Para este autor, **abzu** serviria, então, para designar uma das camadas do Inframundo, que não continha necessariamente água, mas antes seria revestida pelo elemento aquático, de forma a torná-lo inacessível. Espak considera, ainda, que a associação de Enki/Ea ao **abzu** teria correspondido, num dado momento, à conquista e domínio do Inframundo por esta divindade. Esta hipótese será explorada adiante, quando analisarmos o nome de Enki, mais pormenorizadamente, já que os múltiplos entendimentos sobre a sua designação podem apontar para uma associação com o reino dos mortos. Por agora, interessa apenas sublinhar esta ideia de revestimento aquático que pode apontar para a dualidade uterina, acima referida.

Deena Ragavan (2010, p. 119), por seu lado, toma uma posição que consideramos intermédia. Baseando-se na análise de Margaret W. Green (1975), que se focou na literatura de Eridu, esta autora defende que embora houvesse uma distinção clara entre os dois termos, em que **engur** seria associado à vegetação e **abzu** não, o entendimento claro e total de ambos é impossível de ser atingido completamente. Na perspectiva de Ragavan, **abzu** seria um domínio cósmico aquático subterrâneo, sendo que a ligação entre este e os sapais, assim como ao Tigre, Eufrates e às águas salgadas marítimas, seria realizada através de Enki, que os

tutelava e/ou era o responsável por designar as divindades que os passavam a controlar. Esta perspectiva identifica-se na composição *EWO*, onde, por exemplo, Enki entrega a tutela das águas do mar a Nanše.

Para reforçar esta interpretação, Ragavan evoca a forte possibilidade de as comunidades humanas da Baixa Mesopotâmia encontrarem água, nas fundações, quando iniciavam qualquer projecto de construção. Assim, não seria de estranhar que se elaborasse sobre a existência de uma massa aquática subterrânea, de dimensões cósmicas, e que esse fosse o significado de **abzu**, desde sempre. A autora indica ainda como, em vários textos, surge a referência à construção de certas estruturas cúlticas, em diversas cidades, e até da própria muralha de Uruk, como erguidas a partir deste domínio (Ragavan, 2010, pp. 122-123).

Aliás, na sua tese de doutoramento, Ragavan (2010), ao focar-se na simbologia cósmica das estruturas cúlticas mesopotâmicas, identificou um outro significado para **abzu**: o termo serviria também para designar o templo principal de Enki, em Eridu, assim como para designar um elemento arquitectónico específico, patente em várias estruturas cúlticas (que poderia ser uma sala, um altar ou mesmo um elemento natural). Esta materialidade representaria, segundo a autora, a ligação do mundo terreno às águas subterrâneas e à divindade que as tutelava.

Neste sentido, é interessante notar que a equipa responsável pela escavação de Eridu⁹¹, na década de 1960, identificou uma estrutura cúltica erigida numa duna, que se formou a partir de um lago desértico. Embora esta equipa não tenha escavado para lá do nível de areia, e como tal as suas conclusões sejam incompletas⁹², a identificação do lago desértico pode corresponder ao elemento natural que poderia representar o **abzu**, em Eridu, que Ragavan defende (2010, p.123).

Enquanto elemento arquitectónico, esta autora identificou que o termo **abzu** aparece quase sempre relacionado com estruturas cúlticas dedicadas a divindades aquáticas, destacando-se Nanše, mas também divindades femininas ligadas aos princípios da

⁹¹ Veja-se o relatório arqueológico de Eridu em Safar *et al.* (1981).

⁹² Recentemente, iniciou-se o desenvolvimento de um projecto focado em Eridu e coordenado por uma equipa iraquiana e italiana. Os resultados poderão ajudar a responder a algumas das questões sobre este arqueossítio, assim como, contribuir para um melhor entendimento da Baixa Mesopotâmia, no geral. No entanto, este projeto continua numa fase preliminar. Veja-se D'Agostino (2017) e Rammazoti (2017) para os primeiros resultados desta renovada análise do arqueossítio.

maternidade e fertilidade humana, assim como à divindade lunar, Nanna. Uma vez mais, identificamos o uso do elemento aquático como associado a ideias de criação e mesmo do ambiente uterino.

Em termos iconográficos e concentrando na nossa amostragem, apenas o selo n.º 22, datado para o período acádico, poderá conter uma representação de **abzu**, nesta perspetiva de elemento arquitectónico. Note-se que na cena aparece-nos, ao centro, Enki, representado antropomorficamente, e identificado pelas correntes de água que jorram da sua cintura. A pequena dimensão da figura divina aliada ao seu enquadramento numa estrutura rectangular levou Ragavan (2010, p. 121) a concluir que se trata da representação de uma estátua de Enki, tal como estaria colocada na estrutura cúltrica. Note-se, ainda, que a forma rectangular que enquadra Enki encontra-se rodeada de um elemento pictórico ondulado, que representa, também, correntes de água, assim como ladeada por pilares, que podem indiciar a separação física entre o espaço cúltrico mais sagrado e o exterior. Ou seja, esta estrutura seria o elemento arquitectónico **abzu**, que por sua vez evocava o domínio cósmico, designado pelo mesmo termo. Neste sentido, a presença de duas figuras antropomórficas nuas com barba, que podem aludir a seres semi-divinos⁹³ e de uma outra figura divina, identificada pela coroa chifrada, adensa o ambiente divino de toda a cena, apontando, então, para a representação de **abzu**, a vários níveis.

Outro termo importante para a nossa análise é “oceano/mar”, que em sumério corresponderia a **ab** e a **a-ab-ba**, isto é, “mar” ou “águas do mar”, respectivamente (Horowitz, 1998, pp. 301–302; Verderame, 2020). A associação deste termo ao Golfo Arábico-Pérsico, embora pareça óbvia, dada o contacto deste com a Baixa Mesopotâmia, não foi muito trabalhada pela historiografia tradicional. De facto, as análises sobre os termos para “mar/oceano” encontram-se muito ligadas à sua possível interpretação metafórica como domínio cósmico, no sentido de oceano primordial, e não tanto ao ambiente aquático marítimo. Nas últimas décadas, contudo, alguns investigadores, como Lorenzo Verderame (2020), cujas posições seguimos aqui de perto, têm trabalhado o uso e desenvolvimento simbólico desta palavra na sua associação ao mundo natural das águas do Golfo.

⁹³ A identificação destas duas figuras é alvo de debate, já que Collon (1982) identifica-as como atendedoras, mas Weisman (1962) propõe que representam o herói nu, comumente associado a Gilgameš.

Tal como no caso dos sapais que, como vimos, aparecem sobretudo como cenário ou espaço fronteiriço, nas referências literárias, o mar parece ser usado da mesma forma. Por exemplo, na composição *Enki e Ninhursag*, onde a acção parece iniciar-se em Dilmum, passando depois para a Baixa Mesopotâmia, o mar e as orlas costeiras são referenciadas como compondo o cenário por onde Enki se desloca, sem no entanto, se apresentar uma descrição pormenorizada do meio marítimo.

No entanto, como já indicado, na composição *EWO*, o termo aparece como uma região cósmica específica, ordenada e dominada, primeiramente, por Enki, que depois a atribui a Nanše (ls. 285-298). O espaço marítimo, que potenciava múltiplas trocas comerciais, seria então entendido como uma região que teria de ser dominada, o que explica a tutela divina sobre o mar nesta composição. Importa recordar as considerações que apresentámos para Nanše, no capítulo anterior: esta deusa, ao dominar a actividade piscatória no mar e nos rios, representava, então, a ligação entre águas fluviais e marítimas, presente na costa do sul da Mesopotâmia

Torna-se, assim, relevante analisar aqui o ambiente marítimo a partir de outra perspectiva: a ligação das cidades e das populações urbanas ao mar. Nesta linha, Verderame (2020) observou que em alguns textos, como na composição *Enki's journey to Nibru (ETCSL, t.1.1.4)* e em algumas inscrições patentes nos selos de Gudea, surge a comparação das cidades de Eridu e Ur com o mar. No primeiro caso, por exemplo, encontramos mesmo uma equiparação da cidade tutelada por Enki com o mar e com os rios: “Eridug, your shadow extends over the midst of the sea! Rising sea without a rival; mighty awe-inspiring river which terrifies the Land!” (ls. 50-53).

Esta associação não é de estranhar, dado estas cidades terem sido costeiras, até ao III milénio a.C., devido aos valores do nível médio do mar registados para estas épocas mais recuadas, como vimos. Simultaneamente, o mesmo autor notou o uso de imagens marítimas, como as ondas, para descrever a força militar das cidades da Baixa Mesopotâmia.

Notamos, ainda, o uso do mar e das suas ondas no sentido metafórico de imensidão assustadora, com um barulho perturbador aos humanos e às próprias divindades. Voltemos a *EWO*, onde estes elementos são descritos da seguinte forma:

“Its terrifying sea is a rising wave, its splendour is fearsome. The Anuna gods dare not approach it. to refresh their hearts, the palace rejoices. The Anuna stand by with prayers and supplications.” (*EWO*, ls. 288-290).

Nesta passagem, verificamos que o mar até provoca temor aos Anuna, que receiam entrar neste domínio. A natureza indómita do mar reforça, igualmente, o poder de Enki e da sua família/corte, no seio da assembleia divina, já que este deus e outros próximos de si dominam este espaço. Consequentemente, o próprio poder de Eridu sai reforçado, oferecendo outra dimensão ao excerto acima analisado, em que esta cidade se equipara à força do mar.

Por outro lado, se as próprias divindades temem o ambiente marítimo, podemos calcular que o mesmo receio era partilhado pelas populações das cidades da Baixa Mesopotâmia. Este elemento da Natureza, indomável, mas potenciador de contactos e riqueza, tornava-se, em simultâneo, assustador e profundamente fascinante. Como em muitos outros casos da relação entre humanos e meio natural, o primeiro tenta dominar o segundo, ajustando-se às suas leis/especificidades. No caso específico da navegação marítima, que era realizada no Golfo Arábico-Pérsico, mas também no oceano Índico, desde muito cedo, foi necessário o desenvolvimento de um conhecimento técnico apurado, sobre o funcionamento de marés e ventos, de forma a permitir o sucesso da aventura nas suas águas (Paine, 2013, p. 48).

Neste sentido, a existência de naufrágios levou ao desenvolvimento de um entendimento do mar como símbolo de destruição e morte, pelas comunidades humanas da Baixa Mesopotâmia. Uma vez mais, a vastidão e carácter imprevisível do mar poderia não permitir que os navegadores humanos percorressem este meio, na sua totalidade, sem riscos.

Esta visão sobre o mar como ambiente que potencia a morte e, como tal, que assume uma natureza caótica, encontra-se patente em algumas passagens das composições de debate que temos vindo a analisar:

“It smashed the eggs she had laid and threw them into the sea” (*Bird and Fish*, ls.105-106) e “It strikes heron's eggs and smashes them in the sea.” (*Heron and Turtle*, ls. 30-31).

Aqui, verificamos o uso da mesma fórmula literária e da mesma ideia sobre o mar: aquando da destruição dos ovos, o recurso utilizado era lançá-los para as águas marítimas, já

que nenhuma das aves conseguiria salvá-los, antes que se afundassem, ou mesmo, antes que fossem comidos por outras espécies marinhas.

Por outro lado, encontramos nesta destruição dos ovos pelas águas do mar a noção de destruição da descendência, o que reforça o entendimento dual do elemento aquático: por um lado, as águas doces expressam ideias de vida e de descendência contínua, por outro, as águas salgadas afirmavam-se como sinal de infertilidade e mesmo morte⁹⁴.

Assim, em termos simbólico-metafóricos, as diferentes palavras sumérias que se referem, de alguma forma, a ambientes aquáticos, como útero, oceanos das águas subterrâneas e mar, parecem apontar sempre para uma dualidade da água, que permite a vida, mas também a morte. Devemos recordar que, no seu quotidiano, as populações da Baixa Mesopotâmia, estavam habituadas a lidar com esta mesma dualidade, expressa nas águas doces e salgadas, tanto dos rios, como dos sapais e lagos desérticos, como do próprio Golfo, já que, como analisado no segundo capítulo, a intrusão de um tipo de água na outra era constante.

Não é, então, de estranhar a associação do elemento aquático ao Inframundo, sendo que, conseqüentemente, as divindades que o dominavam estavam também elas associadas a este plano. Por outro lado, a construção mental mesopotâmica baseava-se numa constante tensão entre ordem e caos, pelo que esta associação não seria contraditória, mas sim uma expressão natural do que era observado e transformado simbolicamente.

4.2 Os significados das designações de Enki

A divindade que se destacou no domínio das múltiplas expressões aquáticas, no tempo longo, foi Enki, pelo que importa agora analisar de forma mais pormenorizada os diversos significados das suas designações.

⁹⁴ Esta dualidade, como já referido, encontra uma expressão mais vincada na tradição literária acádica, nomeadamente na elaboração das águas divinas primordiais doces e salgadas, Apsû e Tiamat, na composição *Enuma-eliš*.

O nome tradicional desta divindade, Enki, que aparece atestado nas mais antigas listas divinas de Fara e Abu Salabik, datadas para o período dinástico inicial⁹⁵, é composto por duas palavras: **en**, “senhor” e **ki**, “terra”. A sua tradução literal é, então, “Senhor Terra” ou “Senhor Território” o que sugere uma ligação ao plano terrestre (Espak, 2010, p.160; Green, 1975, p. 75). Segundo Green (1975, p. 74) esta designação afirma-se como estranha, à primeira vista, já que sendo Enki uma divindade aquática, seria mais lógico e objectivo que o seu nome fosse “Senhor Água”. No entanto, como já referido, a língua suméria é altamente metafórica, sendo que os trocadilhos poéticos poderiam intencionalmente confundir os termos. No que diz respeito ao nome divino, talvez estes trocadilhos servissem o propósito de manter e mesmo adensar o carácter misterioso e transcendental de cada figura divina. No caso específico de Enki, Green (1975), Kramer e Maier (1989) e Espak (2006, 2010), entre outros autores, propõem que esta designação, à semelhança de Nudimmud, que significa príncipe, seria um epíteto. Para estes autores, o verdadeiro/original nome de Enki não é ainda conhecido, pois ou se perdeu no tempo, ou ainda não foi identificado nas fontes, ou mesmo não era usado intencionalmente.

As interpretações historiográficas acerca desta designação enquanto epíteto são variadas e trabalhadas há muito. A primeira que destacamos, seguida por Jacobsen (1976), entre outros, prende-se com a importância da água para esta sociedade. Esta posição defende que Enki, enquanto epíteto, reflecte a fertilidade que esta divindade confere ao território, sendo que o seu nome original seria Abzu, ou seja, águas subterrâneas. Para Jacobsen, só mais tarde é que esta designação passou a definir o seu domínio cósmico. A justificação apresentada prende-se com a partilha do mesmo signo para designar “água” e “sémén”, como vimos, e que segundo este autor aparece em textos literários, como *EWO*, associado à acção fértil de Enki, no desenvolvimento e reforço dos rios, através da masturbação. Simultaneamente, segundo Espak (2006, p.26), Jacobsen também defendeu que aquando da antropomorfização dos elementos divinos, a partir do IV milénio a.C., Enki afirmou-se como o elemento água, em forma humana.

Por seu lado, Samuel Noah Kramer e Maier (1989) identificaram neste epíteto um eco da disputa do domínio territorial entre duas cidades e respectivas teologias, Eridu e Nippur.

⁹⁵ Acerca dos panteões das cidades do período dinástico inicial, veja-se Rubio (2011).

Enquanto “Senhor Território”, Enki e a cidade por si tutelada, rivalizava com o deus patrono de Nippur e tradicional líder do universo divino, no III milénio a.C., Enlil. Neste sentido, Rodin (2014, p. 112) acrescenta que se identifica um período de transição entre uma predominância, na Baixa Mesopotâmia, de Eridu e da sua teologia, em finais do IV milénio a.C, para Nippur, à medida que o desenvolvimento urbanístico se exponencia, ao longo do III milénio a.C. Para esta autora, Enki teria sido a divindade principal para as comunidades humanas, desde o V milénio a.C., o que explica a sua designação como “Senhor Território”. Rodin identifica este domínio da divindade como ligado à esfera do conhecimento e sabedoria que, tradicionalmente Enki tutela, já que era fundamental para o desenvolvimento económico e social destes aglomerados mais antigos. Para esta autora, o termo **en** pode ser visto como um dos sinais para a transição acima referida, já que, segundo Rubio (2009, p.33) esta palavra teria tido o significado de súbdito de uma divindade. Ou seja, de “senhor” absoluto de todo o território, Enki passou a súbdito e conselheiro de Enlil, aquando da afirmação deste no universo divino, ao longo do III milénio a.C.

Green (1975), como já referimos, considerou que este epíteto poderia apontar para a possibilidade de esta divindade pertencer ao domínio do Inframundo e, mesmo, de este deus ser o seu governante divino, em épocas mais recuadas. Consideramos esta hipótese interessante, devido à associação de Enki às tartarugas, animais aquáticos, mas também ctónicos, cujo uso em rituais funerários, no Médio Oriente, está atestado desde o paleolítico (Berthon *et al.*, 2016). Por outro lado, o motivo iconográfico do julgamento do homem-pássaro por uma divindade aquática, possivelmente Enki, que analisámos previamente, pode corroborar esta hipótese. Como vimos, neste tipo de cenas, o homem-pássaro livre ou aprisionado pode significar o ciclo de vida/morte, pelo que o seu julgamento às mãos de Enki aponta para o seu domínio sobre este ciclo.

Outro sinal da possível associação de Enki ao Inframundo é identificado na abertura da composição suméria *Gilgameš, Enkidu and the Netherworld* (ETCLS, t.1.1.8.4):

“In those days, in those distant days, in those nights, in those remote nights, in those years, in those distant years [...] **when An had taken the heavens for himself, when Enlil had taken the earth for himself, when the nether world had been given to Ereškigala as a gift; when he set sail, when he set sail, when the father set sail for the nether world, when Enki set sail for the nether world -- against the king a storm of small hailstones arose, against Enki a**

storm of large hailstones arose. The small ones were light hammers, the large ones were like stones from catapults (?). **The keel of Enki's little boat was trembling as if it were being butted by turtles, the waves at the bow of the boat rose to devour the king like wolves and the waves at the stern of the boat were attacking Enki like a lion.**" (*Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld* ls.1-26, negritos do autor).

Note-se que a composição se reporta a um tempo imemorial, em que os domínios cósmicos do céu da terra e do Inframundo já tinham sido atribuídos à tutela de An, Enlil e Ereškigal, respectivamente. Contudo, o texto diz-nos que Enki, o governante, viajou para o mundo dos mortos, de barco, sofrendo um ataque, por via de uma tempestade de granizo. De seguida, a composição passa para outras temáticas, não voltando a referir o que acontece a Enki, na sua jornada.

Lisman (2013, p. 46) vê nesta passagem uma justificação/enquadramento para a intervenção de Enki no salvamento de Enkidu, no Inframundo, que decorre posteriormente na composição. Katz (2003, pp. 39-40), por seu lado, considera que esta passagem confirma a concepção da necessidade de uma viagem fluvial, para chegar ao Inframundo, algo que decorria, primeiramente, da importância dos rios como meios de comunicação e, em segundo lugar, da localização longínqua deste plano cósmico. Contudo, alude a que a tempestade de granizo pode indiciar antes uma viagem marítima. Por outro lado, a autora encontra, nesta passagem, o reforçar da importância das qualidades de Enki, enquanto senhor do **abzu**, para poder chegar ao Inframundo.

De facto, a inacessibilidade deste domínio cósmico é muitas vezes representada pela longa viagem que os espectros têm de realizar para ali chegar, passando por estepes e atravessando um rio. Enquanto divindade aquática, que domina rios e mares, a viagem de barco que Enki enceta nesta passagem pode exprimir essa vastidão, mostrando simultaneamente a possibilidade que esta divindade tinha de poder atingir e mesmo dominar este plano cósmico. Neste sentido, é interessante regressar a Espak (2006, p.16) que, como já vimos, levanta a hipótese de **abzu** ter sido entendido como um revestimento aquático de uma das camadas do reino dos mortos. Para este autor, a passagem acima referida manifesta, então, uma clara tentativa de conquista do Inframundo por Enki.

Nesta lógica, **abzu** e Inframundo poderiam ter sido domínios cósmicos subterrâneos de Enki, num momento em que a sua importância no universo divino da Baixa Mesopotâmia

era predominante, enquanto “Senhor Território”. Como Ragavan (2010, pp. 145–149) notou, as descrições de ambos os planos são semelhantes, no que diz respeito à escuridão e silêncio. Esta autora sublinha ainda que esta descrição pode decorrer da experiência visual pela qual os mesopotâmios passavam, quando entravam na câmara mais escura de um templo, que poderia ser o **abzu** enquanto elemento arquitectónico. Por outro lado, consideramos que a escuridão e silêncio do meio aquático pode decorrer da experiência humana no mesmo. De facto, quando mergulhamos no mar, no rio ou em lagos experienciamos uma aparente ausência de som e um ambiente onde as formas não são discerníveis. Assim, esta experiência pode ter contribuído para a transformação simbólica de **abzu** num domínio cósmico silencioso, com uma escuridão densa e, por isso, misterioso.

Relativamente à questão da possível predominância de Enki no universo divino da Baixa Mesopotâmia, em períodos mais recuados, é interessante evocar Piotr Steinkeller (1996, p. 112), que propôs a hipótese de que durante o período de Uruk, o panteão era composto maioritariamente por divindades femininas, sendo que se destacava uma divindade masculina que se afirmava como o princípio criador masculino. Embora não seja possível comprovar absolutamente esta hipótese, outros autores, como Charvát (2004, p. 44) e Lisman (2013) tendem a concordar, dado o protagonismo do divino feminino, para o período. Assim, e recordando a tradução literal de Enki, “Senhor Território”, podemos propor que a figura divina masculina pudesse ser este deus. Nesse sentido, Enki tutelaria tanto a criação e fertilidade, como a morte.

No que diz respeito ao primeiro caso, note-se como Enki era uma divindade que poderia representar o ciclo natural dos rios Eufrates e Tigre que, por sua vez, permitiam a agricultura no sul da Mesopotâmia. Como já vimos, este ciclo ocorreria em duas fases: a primeira ligada ao degelo das montanhas dos Taurus, que aumentaria o caudal dos cursos fluviais, assim como possibilitava a deposição dos sedimentos, na zona estuarina, necessários para criar a fertilidade do ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia. Na segunda fase, este ciclo inverte-se, aquando da estagnação das águas fluviais, que ao desacelerarem aumentam o risco da salinização e, como tal, da destruição das colheitas. Este ciclo de vida e morte poderá estar representando, como já referido, no motivo iconográfico do julgamento| captura do homem-pássaro pela divindade aquática, Enki, assim como pela sua associação às tartarugas.

Espak (2006), por seu lado, não exclui a hipótese de que Enki, enquanto epíteto, tenha permitido aglutinar as características de várias divindades, anteriores ao próprio deus tutelar de Eridu, que teria, então, outro nome. Para este autor, o significado do epíteto não estava, assim, relacionado com a função desta(s) divindade (s). A proposta de tradução de Espak, que segue novos desenvolvimentos sobre a gramática suméria, prefere a grafia Enki(g\k) sendo as consoantes *g* e *k* silenciosas. Contudo, como **ki** e **ki(g\k)** são nomes comuns com significados diferentes, esta proposta altera o significado deste nome. Espak, seguindo Sollberger (1971), refere que **kig** poderia significar benevolente e amor, sendo que para este último, os autores baseiam-se na construção verbal **ki.aja**, que significa “amar” ou “amado”. Ao assumirmos esta proposta, o nome de Enki seria, então, “Senhor Benevolente” ou “Senhor Amor”. Espak, ao focar-se na acção criativa de Enki no processo antropogónico e na protecção que este oferece aos seres humanos no evento diluviano, defende que este seria o significado mais correcto. Para reforçar esta ideia, o autor evoca o paralelo com a divindade ugarítica El ou Lu, que domina planos cósmicos semelhantes e que se assume também como divindade benevolente, naquele contexto religioso (Espak, 2006, pp. 27-30).

Embora este autor se baseie nas características benevolentes que Enki apresenta nas composições mítico-literárias, consideramos esta hipótese demasiado presa aos aspectos linguísticos concretos. Sentimos que a dimensão simbólica e metafórica da ligação de Enki ao meio aquático e, conseqüentemente, ao ciclo de fertilidade da terra, não está a ser devidamente considerada. Nesse sentido, preferimos a tradução que é literal, mas que, como vimos acima, contém também uma dimensão metafórica, de “Senhor Território”.

Todas estas questões levaram a que se procurasse, em substratos anteriores à invenção da escrita, a presença de divindade(s) que representasse(m) o mesmo quadro simbólico relativamente à água. Embora seja importante apresentar neste trabalho as propostas daí decorrentes, é necessário referir que é uma problemática ainda em discussão. Para lá da “questão suméria”, que contribui para as dúvidas sobre períodos anteriores à escrita, há ainda visões académicas bastante distintas sobre o fenómeno religioso, nomeadamente no que respeita à construção das figuras divinas. Por exemplo, há autores que identificam a antropomorfização divina desde o início dos processos de assentamento, no sul da Mesopotâmia; enquanto outros defendem que o mesmo decorre da complexificação da sociedade, a partir apenas do IV milénio a.C. (Jacobsen, 1976; Kramer e

Maier, 1989). Não obstante, actualmente discute-se 3 divindades, que possivelmente se confundiam e/ou foram assimiladas por Enki: Ea (é-a), Hajja|Aya (^dHA-ia) e Haja (^dHa-ia₃).

Ea é tradicionalmente visto como uma divindade semítica, que se sincretizou com a divindade suméria Enki, ao longo do tempo. No entanto, mais recentemente, esta origem semítica tem sido posta em causa. Novos estudos linguísticos procuraram relacionar este termo com a etimologia popular suméria, nomeadamente na conjugação dos termos sumérios casa, é, e água, a, ou seja, ea significaria “casa de água” ou “casa aquática”. Para fortalecer esta proposta, diversos autores, como Leick (1998, p.37) procuraram identificar elementos iconográficos nos selos cilíndricos acádicos, onde este conceito pudesse estar presente (Espak, 2010 p.160). Na nossa amostragem, o selo cilíndrico n.º 22, que como já vimos, apresenta uma figura divina antropomórfica contida num retângulo, que está rodeado de correntes de águas, pode expressar esta ideia de “casa aquática”.

Por outro lado, o facto de Ea não aparecer nas listas lexicais e divinas do período dinástico inicial, leva a que se questione a associação do termo a uma divindade. Na mesma linha, quando “Ea” surge nas listas de nomes pessoais, antes do domínio acádico, não é precedido do determinativo divino, o que reforça a possibilidade de o termo ter sido entendido como “casa aquática”, em sumério (Espak, 2010, p. 160).

Numa outra vertente, e de modo a comprovar a origem semítica de Ea, enquanto divindade, os autores também procuraram analisar a raiz da palavra, que é *hyy*, cujo significado traduz-se em “viver” e que se encontra na construção do termo para designar a divindade amorrita primordial, Haya. Porém, a natureza primeva deste deus amorrita, enquanto oceano primordial, afasta-se das características de Ea (Espak, 2010). Por outro lado, *hyy* aparece num reduzido número de composições, pelo que não é possível chegar a uma conclusão mais assertiva.

Outra linha de análise sobre Ea, que Lisman (2013, p. 136) apresenta, prende-se com a possibilidade da origem do termo, enquanto nome divino, decorrer da forma como era pronunciado. Neste caso, haveria uma relação entre o valor fonético E₂ em acádico com a palavra suméria **haj**, pelo que a autora sugere que Ea se referiria à divindade aquática suméria Hajja|Aya (^dHA-ia). Não se conhecem as origens, no tempo e no espaço, desta divindade. Contudo, Lisman propõe que seria uma figura divina aquática de Eridu, já presente no período

de Ubaid, que teria ascendido a líder do universo divino, no período de Uruk⁹⁶. Segundo esta autora, a designação desta divindade alterou-se, com o tempo, para **᠒NUN**, o que teria acompanhado a própria designação de Eridu, que seria, inicialmente, **NUN**^{ki}. Para Lisman, “Eridu” era, originalmente, nos inícios do IV milénio a.C., o epíteto deste centro urbano, que significava “boa cidade”. Com o aumento das diferenças/particularismos regionais/locais e com a tentativa de Eridu dominar o território da Baixa Mesopotâmia, nos finais do IV milénio a.C, esta cidade sentiu necessidade de se associar a uma divindade com maior amplitude: “Senhor Território”, que seria o epíteto do deus tutelar original Hajja | Aya.

Ou seja, segundo Lisman, Enki é um epíteto construído para responder a um contexto político-económico específico, originando, depois, uma figura divina que se afastou do seu substrato. A autora indica mesmo dois caminhos que se verificam, a partir daqui: Enki, senhor de Eridu e uma outra divindade, cuja designação se aproxima da original, ᠒a (᠒Ha-ia₃), mas que apresenta características distintas.

Embora esta proposta seja interessante, devemos notar que também Lisman é muito literal no seu entendimento de “Senhor Território”, já que associa o desenvolvimento desta designação a uma época em que o ambiente aquático teria perdido a sua importância, dada a seca do mesmo. A autora baseia-se na teoria de Nissen (1988) que, utilizando um estudo geomorfológico de W. Nützel, defendeu que a expansão dos aglomerados humanos no sul da Mesopotâmia só ocorreu a partir do III milénio a.C., após a seca dos sapais, que segundo estes autores, permitiu o incremento da agricultura e a existência de uma maior área de ocupação. No entanto, como já observado no capítulo dois da presente dissertação, esta interpretação pode ser e deve ser contestada. Estudos mais recentes sobre este ambiente aquático, como vimos, mostram que os sapais não só permitem o desenvolvimento económico, como permitem boas condições ao assentamento humano.

Assim, a visão de Nissen, na qual Lisman se baseou, tende a ser determinista na observação da dependência quase absoluta dos humanos relativamente à Natureza, tal como Pollock (2001, p. 37) sublinhou. Como temos vindo a desenvolver, e de acordo com os

⁹⁶ Devemos notar que Lisman (2013, pp. 134-35) defende que Nanše teria sido, no período de Ubaid, a divindade aquática principal, sendo depois suplantada por Hajja | Aya, ao longo do tempo. Contudo, tal não nos parece plausível, dada a associação da palavra água, **a**, com o masculino, já que podia significar também sémén. Embora para o período de Ubaid não haja registos escritos, parece-nos que devemos contemplar a hipótese de uma continuidade simbólica no que respeita a esta associação entre a água e o sexo da divindade aquática maior.

postulados da História Ambiental, devemos procurar uma análise em sistema, onde os seres humanos, sendo parte integrante da Natureza, respondem aos seus estímulos, mas também os criam/propiciam.

Ainda sobre Ea, outra teoria interessante é a de Kramer (1988, p. 200) que, assumindo uma origem desta designação na Baixa Mesopotâmia, propôs que esta divindade teria sido exportada para o Vale do Indus, ao longo do tempo. Como justificação, o autor refere a existência de um movimento migratório do sul da Mesopotâmia para aquela região do subcontinente indiano, durante o período de Ubaid.

A proposta de Kramer, no final da década de 1980, é deveras interessante pois já aponta para ideias de transferência cultural, via Golfo Arabo-Pérsico. No entanto, é preciso algum cuidado com a mesma, pois, tal como já referimos, as concepções sobre o ambiente aquático podem ser semelhantes, na generalidade, mas os significados simbólicos intrínsecos mudam conforme os contextos geográfico e culturais. Por outro lado, as populações do Vale do Indus poderiam ter a sua própria divindade aquática, que se viu transformada pela possível migração mesopotâmica. Por último, é necessário complementar esta proposta com os novos estudos linguísticos que se foram desenvolvendo, alguns já aqui referidos.

Contudo, a partir da hipótese de Kramer, da existência de movimentos migratórios da Baixa Mesopotâmia para o vale do Indus, e tendo em conta as trocas comerciais entre os dois territórios, desde muito cedo, podemos sugerir a existência de processos de transferência religiosa, que incluiu as concepções sobre o meio aquático, nos dois sentidos.

As referências simbólicas que encontramos em certas composições, como *Nanše and the Birds* e *EWO*, podem mostrar estes contactos. Por exemplo, em ambos os textos, como já vimos, encontramos o pavão, que se associa ao Vale do Indus. Na primeira composição identificamos uma associação direta entre esta ave e Hajja|Aya (ls. 49-53). Por outro lado, nas duas composições, o nome do pavão contém o próprio nome da divindade Haja, **ḫa-ia3 mušen**, sendo a tradução literal “ave de Haja”. O uso do determinativo **dingir** adensa esta relação, sendo, assim, impossível de dissociar o animal deste deus⁹⁷. Simultaneamente, a associação do pavão a Enki também se encontra atestada, em *EWO*. Recordando a

⁹⁷ A identificação do termo enquanto designação do pavão só é possível pela presença do determinativo para ave, **mušen**.

possibilidade de trocadilhos que a língua suméria oferece, parece-nos que há uma intenção de manter a confusão na ligação desta ave a vários deuses. Regressando à proposta de Lisman, que sugere que Ea era Hajja|Aya, que por sua vez se transformou em Enki e Haja, encontramos, assim, a mesma associação a um animal proveniente do vale do Indus, para todas estas identidades divinas da Baixa Mesopotâmia. Assim, encontramos transferências e adaptações entre os dois mundos⁹⁸.

Como já vimos, a simbologia do pavão no vale do Indus estava ligada ao culto funerário, pelo que faria sentido às populações do sul da Mesopotâmia, numa primeira fase, associá-lo a Enki, na perspectiva de que este teria tido o domínio sobre o ciclo de vida/morte. Porém, nos textos referidos, o que verificamos é que o pavão aparece com o intuito de manifestar ou reforçar a fertilidade do mundo natural e das trocas comerciais. Assim, estas referências literárias podem indiciar um entendimento diferente deste animal exótico, associando-o a uma “nova” divindade, Haja, que como vimos, se afastou de Enki, ao longo do III milénio a.C.

A análise das designações da divindade aquática mesopotâmica, conhecida tradicionalmente por Enki/Ea, permitiu concluir que esta figura divina detém origens muito antigas, tendo passado sucessivamente por diversos processos de transformação e sincretismo, provenientes de diferentes contributos/trocas. As transformações dos significados do seu nome parecem-nos estar muito relacionadas com alterações específicas dos contextos históricos, do V ao III milénios a.C., o que torna ainda mais difícil a sua compreensão definitiva. Não obstante a confusão e mistério que rodeia o seu nome, há uma certa continuidade na forma como o ambiente aquático se assume como central para o pensamento simbólico-religioso deste contexto.

⁹⁸ Note-se, contudo, que para o caso do búfalo-de-água, oriundo do vale do Indus e importando para a Baixa Mesopotâmia, no IV e III milénios a.C., a simbologia deste animal, enquanto ligado a uma divindade aquática, manteve-se. Ou seja, neste caso, temos uma continuidade mais explícita no processo de transferência simbólico-religiosa.

4.3 A água como agente de criação e de destruição na literatura

A importância do ambiente aquático que temos vindo a analisar identifica-se ainda numa outra vertente, que detém uma dimensão cósmica: na literatura redigida em sumério, a água assume-se como agente criativo nos processos cosmogónico e antropogónico, assim como agente destruidor, nas composições que expressam a temática diluviana.

Na concepção mesopotâmica há momentos fundamentais de criação e destruição que permitiam a melhor compreensão do meio ambiente, mas também um certo apaziguamento perante a condição frágil dos humanos na Natureza, nomeadamente no que diz respeito ao seu reduzido tempo de vida. A água, o grande elemento que rodeava e influenciava o quotidiano humano foi, então, transformada numa metáfora de criação e destruição. Nesse sentido, importa analisar neste subcapítulo os relatos subjacentes a esta temática, relacionando-os com os significados de ciclo de vida e morte que o elemento aquático manifesta.

No que diz respeito à cosmogonia, é necessário destacar dois elementos importantes, o céu (An) e a terra (Ki), que se assumem como par primordial, masculino e feminino, respectivamente. As referências literárias do III milénio a.C. não permitem perceber se estas duas figuras eram entendidas como entidades cósmicas ou como divindades primordiais, ou seja, se estamos perante uma lógica imanente ou transcendente da sua natureza. Por outro lado, embora se verifique que há uma relação entre ambos, provavelmente concretizada através do acto sexual, este não é sempre explícito (Espak, 2010, pp. 165–167; Lisman, 2013, p. 147). Vejamos algumas referências, com origens no período dinástico inicial:

“An- heaven and ki- earth together have placed a sign “ (*IAS 114*, Lisman, 2013, p.205)

“An as en was standing there as a youthful man. An-heaven and Ki-earth in their unity where shouting” (*Ukg 15-A0 4153*; Collum ii, Lisman, 2013, p.210)

“The large surface of the earth introduced herself, then she has embellished herself as with a bardul-garment [...] The pure earth, the virgin earth, has beautified herself for holy An. An, the exalted heaven, had intercourse with the vast earth” (*The debate between Tree and Reed*, Lisman, 2013 p. 229)

Apenas a terceira referência indica o acto sexual explicitamente. As restantes mostram apenas a existência conjunta de céu e terra, no início do processo cosmogónico. A presença da água pode ser inferida pelo acto sexual, pois como vimos, este termo em sumério também significa sémen. Neste sentido, autores como Sjöberg (2002), Espak (2010) e Lisman (2013) interpretaram a relação entre An e Ki como uma representação simbólica da fertilização da terra pelas águas do céu. No âmbito desta dissertação, podemos acrescentar que nestas passagens encontramos uma metáfora hidráulica, através do ciclo da água. Esta substância, que se acumula na atmosfera, com o fenómeno da evaporação, irá eventualmente precipitar-se na terra, permitindo a vida. Nesta perspetiva, a água assume-se como o elemento criativo, que se movimenta entre o céu e a terra.

É necessário lembrar que para finais do IV milénio e inícios do III milénio a.C. o regime de monções ainda se fazia sentir de forma vincada, na Baixa Mesopotâmia, com chuvas intensas no verão. Assim, este fenómeno natural, de grandes proporções e tão importante para a diversidade e renovação deste ambiente pode ter contribuído para a conceptualização da dimensão criativa da água das chuvas (ou seja, do céu), expressa nas referências cosmogónicas. O facto destas referências serem simples e pouco desenvolvidas, o que pode ser estranho para o leitor moderno, fazia sentido à época, por ser algo que fazia parte do quotidiano e, como tal, identificado e entendido por todos. Por outro lado, tal como Alster (2005) referiu para o caso de **abzu**, enquanto sapal, a existência das chuvas de monção também era tão fascinante e importante por si própria, que a sua transformação simbólica era intuitiva.

Para referências mais completas ao processo cosmogónico, redigidas em sumério, temos de nos focar na já referida composição *Enki e Ninmah*, cujas versões mais antigas datam do período de Ur III ou do período paleo-babilónico. A composição abre com a seguinte passagem:

“In those days, in the days when heaven and earth were created; in those nights, in the nights when heaven and earth were created; in those years” (*Enki and Ninmah*, ls.1-2).

Notamos aqui uma quebra com as referências anteriores, já que nos é dito que o céu e a terra são criados. Como vimos, nos textos mais antigos, estes elementos existem por si próprios, sem qualquer referência ao momento da sua criação. No entanto, também esta composição não explica como é que estes elementos vieram à existência. Só mais à frente no

texto é que nos é indicada a possível agência criativa de Namma, já que é designada por “primeval mother” (l.15). Esta divindade está presente nas listas divinas, desde o período dinástico inicial, sendo que estaria ligada à cidade de Eridu, assim como seria mãe de Enki. No entanto, é difícil de compreender a difusão do seu culto, assim como as diversas funções que pode ter tido, já que as referências literárias à sua figura são parcas (Brisch, 2013).

Como já foi referido, no período dinástico inicial, o signo usado para designar Namma era o mesmo que era usado para designar **engur**, o que indica que a tradução do seu nome seria também “oceano sapiente”. Se adicionarmos o epíteto de mãe primordial, que encontramos em *Enki and Ninmah*, temos então uma concepção onde o elemento aquático e a maternidade se conjugam. Assim, podemos afirmar que Namma, no final do III milénio a.C., seria uma figura divina aquática e criadora. A questão que divide os investigadores prende-se com a origem desta conjugação. Lisman (2013), que procurou interpretar a evolução da cosmogonia, ao longo do III milénio a.C., defende que a elaboração de Namma como divindade criadora é uma ideia desenvolvida no período de Ur III, tendo ligações às concepções semíticas, que poucos séculos depois aparecem consolidadas no famoso texto épico babilónico *Enuma Eliš*.

Rodin (2014), por seu lado, defende que, desde muito cedo, todas as cidades do sul da Mesopotâmia teriam uma divindade feminina maternal, que se destacava nos panteões locais. Neste sentido, Namma já era uma deusa criadora, no período dinástico inicial, sendo que ao longo do tempo se sincretizou com divindades que também regulavam os aspectos do nascimento e da fertilidade cósmica, como por exemplo Ninḫursaĝa, tendo a figura compósita daqui resultante assumido um protagonismo supra-regional. Assim, para Rodin, há uma clara existência, no tempo longo, de uma divindade feminina primordial responsável pela criação do cosmos. As poucas referências literárias a Namma não nos permitem confirmar a proposta de Rodin. No entanto, não devemos excluir a sua hipótese, já que, em certos aspectos, entra em concordância com a teoria defendida por Steinkeller (1996), atrás referida, de que o universo divino da Baixa Mesopotâmia seria composto maioritariamente por divindades femininas, entre o IV e III milénios a.C.

Por outro lado, em *Enki and Ninmah*, Namma assume protagonismo no processo antropogónico, o que reforça o seu papel enquanto divindade criadora:

“Are you really lying there asleep, and not awake? The gods, your creatures, are smashing their My son, wake up from your bed! Please apply the skill deriving from your wisdom and create a substitute (?) for the gods so that they can be freed from their toil!”(*Enki and Ninmah*, ls. 20-23).

Note-se que é Namma que encarrega Enki de criar os seres humanos, para servirem como substitutos dos deuses, que assim poderiam descansar. A ideia parte, então, da divindade que é o “oceano sábio”, sendo concretizada pelo seu filho divino, que tutela os ambientes aquáticos. Há, então, na figura de Namma uma mensagem forte da água como elemento criativo, seja como mãe primordial dos deuses, e como tal agente cosmogónico, seja como instigadora da criação da humanidade.

No que diz respeito ao processo antropogónico, descrito na referida composição, para esta dissertação é importante focar na matéria usada, pois encontramos, uma vez mais, a importância da água:

“He [Enki] said to his mother Namma: "My mother, the creature you planned will really come into existence. Impose on him the work of carrying baskets. **You should knead clay from the top of the *abzu*; the birth-goddesses (?) will nip off the clay and you shall bring the form into existence.**” (*Enki and Ninmah*, ls. 26-30, negrito do autor).

A matéria escolhida por Enki para criar o ser humano é o barro extraído do **abzu**⁹⁹. Este era um material que se encontrava em abundância no território mesopotâmico, pois os rios, ricos em sedimentos, permitiam a sua existência. A consequente extração e manipulação, por parte dos humanos, que o utilizavam para moldar objectos do quotidiano, as próprias tabuinhas de suporte à escrita, e para a edificação de estruturas habitacionais, cúltricas, políticas, entre outras, tornou-o uma matéria que possibilitava todas as formas. Assim, não é de estranhar que o barro tenha sido escolhido como matéria prima para a criação dos seres humanos. Para além disso, a argila é frágil e, como tal, finita, dois traços da condição humana que ficam pré-estabelecidos com o uso desta matéria no processo antropogónico. Lisman (2013, p. 169) sugere ainda que a escolha do barro também pode conter um significado de ciclo de renovação da Natureza, já que aquando da morte, a

⁹⁹ É interessante notar que, como vimos no capítulo três, em *Ninurta and the Turtle* o barro do **abzu** também foi o material usado por Enki para criar a tartaruga, seu animal símbolo, com significados ctónicos.

decomposição do cadáver enterrado leva-o a tornar-se um sedimento que, com o tempo, integrará os elementos que permitem novas existências no mundo natural.

A água encontra-se, então, presente neste processo indiretamente, de várias formas. Primeiro, como já vimos, a acção de Namma e de Enki, divindades aquáticas. Depois, pela referência ao **abzu**, aqui claramente o domínio aquático, de onde o barro deveria ser extraído. Por último, a necessidade de se misturar água a esta matéria, para que fosse mais facilmente manipulada. Assim, a água é um dos elementos essenciais na criação do ser humano, sendo por isso, uma vez mais, agente criativo.

Este simbolismo da água na concepção antropogónica pode decorrer da consciência da importância deste elemento para o corpo humano. Não só esta é essencial à manutenção da vida, como compõe o organismo humano. Por outro lado, devemos recordar o líquido amniótico, que envolve os fetos no ambiente uterino e cuja libertação anuncia o parto/nascimento.

Uma vez mais, debate-se a origem desta ligação aquática ao processo antropogónico, dada a escassez de referências literárias sobre o mesmo. Para o período dinástico inicial, há várias fontes literárias que ainda não foram transliteradas, sendo que Lisman (2013, p.162), que se debruçou sobre múltiplas tabuinhas deste período, não encontrou referências à antropogonia. Por seu lado, como já referido, as versões mais antigas de *Enki and Ninmah* estão datadas para finais do III milénio a.C. Assim, não se compreende se esta associação simbólico-metáforica entre a água e a criação dos humanos é mais antiga, ou se decorre de alterações do período de Ur III.

Resta-nos analisar a percepção contrária, ou seja, a referência ao elemento aquático como símbolo de destruição, que consideramos dever-se, em alguma medida, à observação dos efeitos do transbordo das águas (fluviais e marítimas), no quotidiano. Em sumério, encontramos vários termos para cheias: **adea, kurku, uru, a-mar, a-ma-ru, mar-uru**, entre outros. Todos estes termos parecem manifestar particularismos regionais, com diferentes significados, como o de cheias regulares, cheias maiores ou menores, cheias que fertilizam, etc. Consideramos esta diversidade terminológica também um sinal da importância que o transbordo de águas assumia para este mundo, independentemente da sua intensidade e forma específica. Tal não é de estranhar, dada a importância, a todos os níveis, que a água detém para a biodiversidade da Baixa Mesopotâmia, como temos vindo a analisar.

Porém, parece que os termos **a-mar**, **a-ma-ru** e **mar-uru₅** foram preferidos para designar o fenómeno de transbordo das águas com proporções cósmicas, isto é, o dilúvio, embora mantenham o valor de cheia e/ou tempestade. Assim, encontramos uma vez mais uma dificuldade linguística, pois ao contrário de outros termos sumérios que valem por si só, nestes casos, apenas o contexto textual e os recursos estilísticos usados (como a comparação, a imagem, a metáfora, etc.) permitem atribuir-lhes o significado de destruição cósmica diluviana¹⁰⁰.

Por outro lado, cada um destes termos poderia também ser usado como imagem da força militar de um governante, onde a cheia/tempestade/dilúvio se tornavam um objecto/arma militar (Chen 2013, pp. 33-46). Tal verifica-se no caso de **a-mar**, que decorrendo do *emesal* é a palavra mais antiga, atestada no texto que integra a *Estela dos Abutres*, datada para c. 2450 a.C. Embora só apareça ali uma vez, a sua utilização é claramente metafórica, como um objecto/arma que o governante Eannatum liberta contra os inimigos. Assim, neste texto, cheia/tempestade/dilúvio torna-se o símbolo da força destrutiva do exército vitorioso (Chen, 2013, p. 28).

No período acádico, verificou-se uma evolução linguística de **a-mar** para **a-ma-ru**. Segundo Chen (2013, p. 29-31) este termo torna-se o mais usado para identificar o evento diluviano até ao período paleo-babilónico, embora mantenha os restantes significados. Contudo, esta palavra confunde-se com **mar-uru₅** que, segundo Eichler (1993), é a que apresenta o significado mais próximo de dilúvio, já que era usada para descrever uma catástrofe natural mais complexa, com a combinação de cheias com ventos de intensidade forte, agitação marítima e chuvas intensas. Aceitando a proposta de Eichler, a noção de

¹⁰⁰ Esta particularidade linguística identifica-se também na língua inglesa, onde não é fácil distinguir os termos que se referem apenas a uma cheia no mundo físico, dos termos que se referem a uma inundação de proporções cósmicas. O termo mais usual, para ambos os significados é “flood”, parecendo não existir uma necessidade de distinção tão categórica entre o concreto e o mítico. No que diz respeito à bibliografia especializada, notamos que “deluge”, um termo que no quotidiano caiu em desuso, foi recuperado para fazer esta distinção, em termos académicos. Outra forma de distinção que também identificámos, nomeadamente em Chen (2013, pp. 26-32) e nos editores do *The Sumerian Pennsylvania Dictionary*, é o uso de maiúscula quando os autores se referem ao evento mítico e de minúscula quando se referem ao evento físico. De forma distinta, para a língua portuguesa, encontramos dois termos que aludem a uma catástrofe aquática: “cheia” e “dilúvio”. O primeiro é usualmente empregue para o transbordo das margens de um curso de água, ou de uma outra qualquer massa aquática, enquanto que o segundo é tradicionalmente associado a uma inundação de grandes dimensões, que engloba todo o planeta, referido em diversas tradições religiosas (Houaiss e Vilar, 2005). Ou seja, o primeiro termo parece estar mais associado a um evento concreto, enquanto que o segundo designa um evento mítico.

dilúvio para as comunidades humanas da Baixa Mesopotâmia contemplava então uma destruição total do território, através da combinação de vários fenómenos naturais.

Este motivo de destruição aparece nas composições de lamentos de cidades, um género especialmente desenvolvido nos períodos de Ur III e de Isin-Larsa (Chen, 2013), como *The Lament for Urim* (ETCSL, t.2.2.2) e *The lament for Sumer and Urim* (ETCSL, t.2.2.3).

A primeira composição, que contém cerca de 438 linhas, mostra como o abandono dos deuses (ou seja, do seu favor) levou à queda da cidade de Ur, destruída por uma catástrofe natural, que combina a acção destrutiva das chuvas, dos ventos fortes e de inundações:

“**Wind and rain have been made to fall on it**, as onto a tent, a shelter on the denuded harvest ground, as onto a shelter on the denuded harvest ground. Urim, my all-surpassing chamber, the house and the smitten city, all have been uprooted. Like a shepherd's sheepfold it has been uprooted. The swamp has swallowed my possessions accumulated in the city. [...] “O my brick-built **Urim which has been flooded, which has been washed away**” (*The Lament for Urim*, l. 123-132 e 318, negritos do autor)”.

A destruição da cidade aparece intrinsecamente ligada à destruição do território pelas águas, causando sofrimento aos humanos. Note-se que, ao longo da composição, o escriba recorreu maioritariamente ao termo **uru₂** para designar esta cheia/tempestade destrutiva. Contudo, em duas ocasiões o significado assume uma proporção cósmica: “The awesomeness of this storm, destructive as the flood [**uru₂**], truly hangs heavy on me” (l. 98) e “Like a flood [**a-ma-ru**] storm [**uru₂**] it completely destroyed the city.” (l. 198). Nestes dois casos, o dilúvio é evocado como imagem que reforça a intensidade da cheia/tempestade que arrasou Ur.

Na segunda composição, que contém cerca de 519 linhas, a queda de Ur é acompanhada pela queda de toda a região do sul. Ou seja, há uma destruição do território da Baixa Mesopotâmia, em termos globais, por decisão divina¹⁰¹. Tal não é de estranhar, dado que a composição se reporta à queda da Terceira dinastia de Ur, que tinha protagonizado uma unificação político-territorial da Mesopotâmia. Contudo, o tom desta narrativa parece mais denso, não só devido à extensão da destruição, como pela sua própria abertura: “To

¹⁰¹ “An, Enlil, Enki and {Ninḫursaĝa} {{2 mss. have instead:} Ninmaḥ} have decided its fate -- to overturn the divine powers of Sumer” (*The Lament for Sumer and Urim*, ls. 3-4)

overturn the appointed times, to obliterate the divine plans, the storms gather to strike like a flood” (*The Lament for Sumer and Urim*, ls. 1-2).

Ao contrário da composição anterior, onde a abertura mostra um abandono progressivo das divindades, que resultará na destruição de Ur, aqui o texto abre com a indicação explícita que a destruição que as cheias/tempestades vão provocar, irá mudar a ordem pré-estabelecida. Simultaneamente, o termo usado para os efeitos destes fenómenos destrutivos é **mar-uru₅**, que, como vimos, segundo Eichler, é o termo mais próximo de evento diluviano. Assim, o lamento pela queda de Sumer e Ur assume um tom mais catastrófico, onde o dilúvio, evento combinado de vários fenómenos, aparece como marco temporal, entre duas ordens.

Tal significado temporal entra em concordância com as primeiras utilizações de “dilúvio”, no período dinástico inicial. Referimo-nos, especificamente, às primeiras versões da composição conhecida como *The Instructions of Shuruppak* (Dalley, 2000, p. 1). Neste texto, o governante Šuruppak dá instruções de como ser um bom governante ao seu filho, Ziusudra. Embora só apareça uma única referência a cheia (recorrendo-se ao termo **uru₂**, na linha 21), as personagens principais são conhecidas, por outras fontes literárias, como governantes pré-diluvianos, o que coloca a acção narrativa desta composição num tempo anterior a esta catástrofe cósmica. Para Chen (2013) tal indica que o dilúvio, inicialmente, era concebido como um marco temporal, não havendo uma descrição ou narrativa detalhada que desenvolvesse este motivo. Segundo este autor, o contexto político turbulento dos finais do III milénio a.C., nomeadamente a queda da Terceira dinastia de Ur, contribuiu para que este marco cósmico conhecesse um maior desenvolvimento literário.

De facto, a composição tradicionalmente designada por *The Flood Story* (*ETCSL*, t.1.7.4), atestada para o período de Ur III, já manifesta uma descrição do dilúvio como destruição cósmica, sendo que se utiliza o termo **a-ma-ru**:

“All the windstorms and gales arose together, and the flood swept over the After the flood had swept over the land¹⁰², and waves and windstorms had rocked the huge boat for seven days and seven nights [...]” (*The Flood Story*, Segment D, ls. 1-4).

¹⁰² Transliteração: a-ma-ru ugu kab dug₄-ga ba-an-da-ab-ur₃-e

Como vimos, o termo **a-ma-ru** pode significar também cheia ou tempestade, pelo que o seu uso nesta passagem aponta para uma catástrofe aquática, que se abate sobre o território, combinando o transbordo de águas (fluviais e/ou marítimas) com chuvas torrenciais. Note-se, uma vez mais, a acção dos ventos fortes, que parecem quase o motor da catástrofe aquática.

Esta dimensão cósmica da destruição diluviana é também desenvolvida em *The Lament for Sumer and Urim*:

“The people, in their fear, breathed only with difficulty. **The storm immobilised them, the storm did not let them return.** There was no return for them, the storm did not retreat. **This is what Enlil, the shepherd of the black-headed people, did: Enlil, to destroy the loyal households,** to decimate the loyal men, to put the evil eye on the sons of the loyal men, on the first-born, **Enlil then sent down Gutium from the mountains. Their advance was as the flood of Enlil that cannot be withstood**¹⁰³. The **great wind** of the countryside filled the countryside, it advanced before them. The extensive countryside was destroyed, no one moved about there.” (*The lament for Sumer and Urim*, ls. 69-78, negritos do autor)

Neste excerto, identificamos vários elementos combinados. As cidades e a população da Baixa Mesopotâmia foram destruídas por uma tempestade, que aponta para um evento natural de larga escala. Por outro lado, o termo **a-ma-ru** aparece para designar o dilúvio de Enlil, ou seja, uma arma divina de destruição. Note-se, porém, que “dilúvio” é usado como imagem da força destrutiva dos Gútios, povo com origem nas montanhas dos Zagros, que trouxe instabilidade político-militar ao sul da Mesopotâmia, a partir da segunda metade do III milénio a.C. Ou seja, a composição mostra que a destruição de Sumer e de Ur, por vontade divina, foi realizada através de um evento natural e de uma força bélica externa, que age como o dilúvio. Os ventos, de novo, anunciam a chegada da destruição, a todos os níveis.

A dimensão global da destruição diluviana aparece, de novo, sublinhada no fim desta composição:

“**Indeed the storm that blew on Sumer, blew also on the foreign lands.** Indeed the storm that blew on the land, blew on the foreign lands. It has blown on Tidnum, it has blown

¹⁰³ Transliteração: DU-bi a-ma-ru den-lil2-la2 gaba gi4 nu-tuku-am3

on the foreign lands. **It has blown on Gutium, it has blown on the foreign lands.** It has blown on Anšan, it has blown on the foreign lands. It levelled Anšan like a blowing evil wind. **Famine has overwhelmed the evildoer; those people will have to submit.**" (*The Lament for Sumer and Urim*, ls. 486-492)

Neste excerto, a referência que a cheia/tempestade/dilúvio atingiu também as "terras estrangeiras", como a dos Gútios, mostra que não só a Baixa Mesopotâmia foi destruída, mas todo o plano terreno. Esta destruição global é, assim, um retorno a um caos primordial aquático, que, por sua vez, permitirá uma nova ordem:

"May An not change the divine powers of heaven, the divine plans for treating the people with justice. May An not change the decisions and judgments to lead the people properly. To travel on the roads of the Land: may An not change it. May An and Enlil not change it, may An not change it. May Enki and Ninmaḥ not change it, may An not change it. **That the Tigris and Euphrates should again carry water:** may An not change it. **That there should be rain in the skies and on the ground speckled barley:** may An not change it. **That there should be watercourses with water and fields with grain:** may An not change it. **That the marshes should support fish and fowl:** may An not change it. **That old reeds and fresh reeds should grow in the reedbeds:** may An not change it. May An and Enlil not change it. May Enki and Ninmaḥ not change it." (*The Lament for Sumer and Urim*, ls. 493-504, negritos do autor).

Tradicionalmente, o motivo do dilúvio em composições datadas para finais do III milénio a.C., é entendido como um marco para uma outra ordem política, com a afirmação das dinastias de Isin e Larsa, no sul e a progressiva afirmação dos poderes de origem semita, a norte. Contudo, consideramos que também pode expressar uma preocupação com os efeitos das mudanças ambientais que foram sentidos. Como vimos nos capítulos anteriores, o final do III milénio a.C. está marcado por mudanças drásticas no ambiente natural, dado o recuo dos sapais, das águas do mar e do aumento da temperatura média, entre outras. Estas alterações naturais contribuiram para mudanças significativas no quotidiano da Baixa Mesopotâmia, a que se aliou um período de profunda turbulência política-militar. Note-se,

por exemplo, que a milenar Eridu foi abandonada no início do II milénio a.C. (Safar *et al.*, 1981, p. 34)¹⁰⁴.

Podemos então colocar a hipótese que o desenvolvimento do motivo do dilúvio, nestas várias composições, mostra um sentimento de perda a vários níveis, mas também de anseio pelo regresso a uma fertilidade do território e a um equilíbrio geral. Regressando ao excerto acima apresentado, é interessante notar que o mesmo assume uma forma semelhante ao de uma prece, focado no retorno das condições naturais anteriores à destruição: que os rios e as chuvas voltem a permitir a agricultura e que os sapais voltem a desenvolver a sua fauna própria¹⁰⁵. Assim, a cheia/tempestade/dilúvio, embora com diferentes usos, afirma-se sempre como uma imagem poderosa de ameaça/destruição/caos, que permite um novo momento de ordenação cósmica. Uma vez mais, o elemento aquático apresenta-se como dual.

¹⁰⁴ Os arqueólogos que escavaram Eridu referem que a última grande obra “pública” ali identificada é uma zigurate com semelhanças à mandada erguer por Ur-Nammu, em Ur, pelo que se considerar que Eridu foi abandonada pouco depois da queda de Ur III, durante o período de Isin-Larsa (Safar *et al.*, 1981, pp. 63-67).

¹⁰⁵ Recorde-se que na composição *Heron and the turtle*, analisada no terceiro capítulo, também encontramos referências aos problemas causados pelas alterações ambientais, nomeadamente as secas, e um anseio pela superação das mesmas, em forma de prece, dirigida a Enki.

CONCLUSÃO

A água é o elemento físico, a partir do qual surge a vida e no qual vivem animais e plantas e dos quais os humanos dependem, mas é também o elemento simbólico e uma parte constituinte não apenas da vida e do planeta, mas de diversas construções culturais. As suas qualidades são múltiplas, tal como as interpretações que decorrem deste elemento, dos ecossistemas aquáticos e dos animais que os integram. A água é fluída e essa fluidez reflete-se nas percepções desenvolvidas sobre si. A água é espelho e reflete nela também as qualidades humanas e as qualidades dos animais que nela vivem, tornando-se assim esses mesmos animais passíveis de interpretações e de criação de simbologia associada.

As diversas civilizações humanas, ao longo do tempo, perceberam o elemento aquático conforme o ambiente em que se inseriam. A civilização mesopotâmica não foi exceção. No entanto, devido à multiplicidade de ambientes e contextos histórico-geográficos desta civilização milenar, as construções simbólicas e interpretações que daí decorreram também se assumiram como variadas. É por isso que, na presente dissertação, foi vital compreender e enquadrar a análise da percepção simbólica sobre a água num contexto definido. Escolhemos a Baixa Mesopotâmia, entre o IV e III milénios a.C., por ser o contexto histórico-geográfico que marcou o início e a consolidação desta civilização. Deste modo, iniciámos o que esperamos ser um caminho de investigação para o futuro, já que desejamos dilatar o nosso estudo a outros espaços e tempos do mundo da antiga Mesopotâmia.

Em termos de perspectiva analítica, foi a partir do diálogo interdisciplinar, que se tem vindo a desenvolver com a emergência da História Ambiental, que trabalhamos este tema, numa abordagem cruzada entre esta disciplina e a História das Religiões. Para tal, foi necessário começar por avaliar o quadro teórico-metodológico de ambas as áreas, prestando particular atenção à discussão em curso sobre dois conceitos estruturantes, a Natureza e a Cultura. Este primeiro momento, permitiu definir a nossa posição para melhor concretizar a análise que realizámos, nos capítulos seguintes, que procurou reinterpretar os significados simbólicos aquáticos da Baixa Mesopotâmia, já identificados pela historiografia tradicional.

A baliza temporal definida, por outro lado, também permitiu uma análise cruzada de fontes escritas e iconográficas, que, como vimos, se influenciaram mutuamente. Porém, sentimos a necessidade de ir um pouco atrás no tempo, contextualizando os processos de assentamento e desenvolvimento das comunidades humanas, nos milénios precedentes, no território sul da Mesopotâmia. Esta contextualização foi realizada a seguir à caracterização do ambiente mesopotâmico, particularmente o aquático, no capítulo dois, permitindo entender melhor a forma como se processou a relação entre a Natureza e as múltiplas comunidades humanas da região, no tempo longo. Tal como Bruno Latour (1994) postulou para épocas mais recentes da história humana, também na Mesopotâmia, ao longo de vários milénios, as populações ali estantes procuraram dominar o seu meio ambiente, visando uma melhoria das suas condições de vida, mas também procuraram adaptar-se e ajustar-se às dinâmicas e ecossistemas naturais.

Esta relação levou a transformações concretas e simbólicas da água, tanto em termos dos diversos ambientes aquáticos como das espécies que os integravam. Assim, nos capítulos três e quatro, a análise das referências literárias e da iconografia patente nos selos de estampa e cilíndricos escolhidos, já dentro das balizas temporais definidas, permitiram um renovado entendimento da simbologia aquática da Baixa Mesopotâmia.

O sistema Eufrates-Tigre que, para além dos próprios cursos fluviais, continha também os sapais e os lagos desérticos, assim como o Golfo Arábico-Pérsico foram transportados simbolicamente para a literatura, como fonte de fertilidade, a todos os níveis. Embora, como vimos, estes ambientes aquáticos fossem usados principalmente como o cenário onde as narrativas decorriam, foi possível identificar algumas construções simbólicas importantes.

Em primeiro lugar, a identificação de Enki como divindade aquática por excelência, que controlava este tipo de ambiente na sua totalidade. As composições *EWO* e *Enki and Ninḫursaĝa* mostram mesmo como esta divindade era considerada a responsável por ordenar, fertilizar e, assim, controlar o sistema Eufrates-Tigre e o Golfo Arábico-Pérsico. Ou seja, na percepção dos habitantes da Baixa Mesopotâmia, uma das suas divindades controlava até territórios externos. Por outro lado, a análise das referências a estas regiões permitiu identificar construções paisagísticas, reais e simbólicas, tal como o conceito de paisagem é definido pelas propostas mais recentes da Geografia e da História Ambiental. Relembre-se que as descrições de Dilmun, Meluha e Magan, como terras intocáveis pela

acção humana, negras e exóticas, respectivamente, manifestam uma percepção do seu ambiente, onde se identifica o binómio Natureza/Cultura.

Em segundo lugar, identificámos uma diferença simbólica vincada entre o Tigre e o Eufrates, que corresponde às diferenças físicas dos dois cursos fluviais, tal como hoje em dia são ecológica e cientificamente conhecidos. Relembre-se que tanto em *EWO* como no debate *Bird and Fish*, Enki parece ejacular sempre para o Tigre, rio que seria mais desafiante em termos de aproveitamento das suas águas, dada a salinidade das mesmas, assim como dada a rapidez do seu curso, quando comparado com o Eufrates. Por outro lado, a própria edificação de Eridu, cidade que Enki tutelava, nas margens deste parece ter também influenciado a forma como o Eufrates era descrito. Assim, conseguimos identificar, na tradição literária da Baixa Mesopotâmia, aquilo que Oestigaard (2005, 2011) definiu como metáforas hidráulicas, onde o mundo físico influencia a construção do simbólico.

Em terceiro lugar, e focando a nossa atenção principalmente no texto de debate *Bird and Fish*, foi possível reconhecer a importância atribuída a Enki como aquele que criou as espécies animais que integravam os sapais. Assim, encontramos a famosa faceta criativa desta divindade, patente nos relatos antropogónicos, também em outros aspectos da Natureza. Note-se ainda que nesta composição, Enki assume-se, uma vez mais, como ordenador, já que lhe é atribuído o papel de juiz no confronto entre ave e peixe.

Numa outra vertente, e regressando a *EWO*, foi possível identificar outra grande divindade aquática da Baixa Mesopotâmia, Nanše, a quem Enki atribuiu a tutela dos mares, dos peixes e das aves. Acerca dos peixes, é importante frisar que estes são os grandes protagonistas da nossa amostragem. Contudo, a sua representação é bastante simples e estilizada, o que pode decorrer de uma observação incipiente e sempre realizada pós-captura, por parte dos mesopotâmios. Aliás, a descrição do peixe no texto de debate *Bird and Fish*, assume-se como bastante pejorativa, nomeadamente a referência ao seu mau-cheiro, o que corrobora a ideia de que a observação destes animais, no seu habitat natural (rios, sapais, lagos e mar), não era detalhada. Contudo, note-se que os peixes tinham uma importância fundamental, já que eram a grande fonte de proteína na dieta alimentar, sendo por isso extremamente valiosos, em termos económicos. Esta importância foi transportada para um nível simbólico e ritualístico, já que a representação dos peixes nos selos aponta sempre para ideias de abundância e fertilidade. Note-se ainda que nos selos analisados os peixes aparecem

muitas vezes associados a Enki, nadando nas águas jorrantes que brotam dos seus ombros/cintura. Mas, o facto de este deus, em *EWO*, ter atribuído a Nanše a tutela dos mares, levou a que estes animais também aparecessem, na literatura, associados a esta deusa.

A ligação de Nanše à pesca e aos animais aquáticos levou-nos a considerar a hipótese de que estivesse, igualmente, ligada aos sapais, assumindo um papel de comunicação entre as águas doces e salgadas. De facto, o pelicano, animal ao qual a deusa é comparada na composição *Nanše and the birds*, personifica esta ideia de comunicação/transição entre os dois ambientes aquáticos, pois é uma espécie que se encontra tanto nos sapais como no Golfo Arabo-Pérsico.

Neste ponto, devemos reforçar que a análise interdisciplinar que efectuámos, nomeadamente no campo da Biologia, permitiu fazer corresponder as características conhecidas sobre os pelicanos às descrições literárias mesopotâmicas sobre aves aquáticas, nomeadamente a que aparece no texto de debate *Bird and Fish*. O termo usado nesta composição, **u5mušen**: *Ur₅bird*, que também aparece em *Nanše and the birds*, foi entendido por Veldhuis (2004) como correspondendo a um ganso ou cisne. Como vimos, este autor rejeitou a possibilidade do pelicano ser animal-símbolo de Nanše, indicando que esta ave não se afirma como barulhenta, descrição que aparece associada a **u5mušen** no referido texto de debate. Contudo, Nelson (2006), cuja especialidade em aves marinhas é profundamente reconhecida no meio académico, indicou que certas espécies de pelicanos, nomeadamente o pelicano-crespo que se identifica no território da Baixa Mesopotâmia, são extremamente ruidosas. Assim, foi possível repensar a proposta de Veldhuis. Embora este autor tenha indicado outros motivos para a exclusão do pelicano como animal símbolo da deusa, como a inexistência de representações iconográficas de ambos, o facto é que, como Feldt (2005) apontou, é muito difícil encontrar sempre correspondências exactas entre a iconografia e a literatura. Por outro lado, as listas de animais mesopotâmicas mostram uma profunda confusão entre aves concretas e mitológicas, pelo que consideramos possível que **u5mušen** encerre algum simbolismo, apontando para uma figura compósita que representasse a abundância e fertilidade natural. Assim, no nosso entender, devemos considerar a possibilidade de esta ave ter sido animal-símbolo de Nanše, dada a ligação simbólica de ambas na comunicação dos dois ambientes aquáticos acima referidos.

Na mesma linha interdisciplinar, foi-nos possível avançar com outras hipóteses de identificação sobre os animais presentes nas fontes analisadas. Começando pela garça, avançámos com a hipótese de poder ser ou uma garça-caranguejeira ou uma garça real, já que ambas apresentam características semelhantes às descritas na composição *Nanše and the Birds*, assim como são aves típicas de sapais. Por outro lado, e embora na composição *Heron and the turtle*, a descrição da garça não seja detalhada, percebe-se aqui o profundo significado simbólico atribuído a esta ave como fonte de fertilidade, já que nidifica por todo o ambiente aquático, sob a protecção/autorização de Enki.

No que diz respeito ao pavão, parece-nos possível que as descrições sobre o mesmo se refiram a espécies do subcontinente indiano, nomeadamente o *Pavo cristatus*, dado que as referências literárias a esta ave estão sempre associadas a este mundo. Como vimos, as ligações comerciais entre a Baixa Mesopotâmia e o Vale do Indus, marcadas pelo comércio de materiais preciosos (como as jóias, às quais as cores do pavão aparecem associadas), estão confirmadas para épocas bastante recuadas. Por outro lado, a ligação do pavão aos cultos funerários, em Harappa, mostram a possibilidade de uma importação simbólica para o sul da Mesopotâmia bastante interessante. Como analisado no capítulo quatro, o pavão aparece designado como **ḫa-ia3**^{mušen}, ou seja, “ave de Ḫaja”, em *Nanše and the Birds* e *EWO*. Ou seja, há uma associação de um animal que, no seu habitat natural, estava ligado ao culto funerário a uma divindade mesopotâmica tipicamente associada a uma vertente fertilizadora. Esta importação simbólica pode corroborar a hipótese de Enki ter sido também entendido como um deus ligado ao Inframundo, numa lógica mais totalizante da sua acção, enquanto “Senhor território”.

No mesmo sentido, a associação deste deus à tartaruga, animal aquático, mas também ctónico, adensa esta possibilidade. Note-se que o comportamento violento e disruptor à ordem deste animal, em *Heron and the turtle*, onde o mesmo destrói os ovos da garça (e, por isso, destrói a possibilidade de continuidade de linhagem) manifesta uma ideia de destruição e morte. Por outro lado, o comportamento e a descrição física, patentes neste texto e ainda em *Ninurta and the turtle*, levou Perterson (2007) a considerar a hipótese de se estar perante três espécies: a tartaruga do Mar Cáspio (*Mauromys caspica*), a tartaruga Grega (*Testudo graeca iberica*) e a tartaruga do Eufrates (*Rafetus euphraticus*), respectivamente. Porém, como nenhuma destas espécies tem grande valor proteico, devido

às suas reduzidas dimensões, consideramos que a sua importância decorre do seu valor simbólico-ritualístico, desde tempos recuados. Como animal ctónico presente em ambientes marítimos e fluviais, a tartaruga assumia-se facilmente como símbolo de Enki, na sua vertente totalizadora do território da Baixa Mesopotâmia e no seu papel de destaque neste universo divino.

Na mesma perspectiva, identificámos a possibilidade de o caranguejo estar associado a ideias semelhantes, dado partilhar a mesma natureza aquática e ctónica da tartaruga. As representações nos selos da nossa amostragem, embora ainda alvo de discussão, parecem reforçar o simbolismo apotropaico deste animal. Repetindo a análise interdisciplinar, identificámos as espécies *Potamon Magnu*, *Potamon Persicum* e *Potamon Mesopotamicum brandis*, presentes no sistema Eufrates-Tigre, como hipóteses para a inspiração das referidas representações. Note-se que as dimensões destas espécies não permitiriam, tal como com as tartarugas, que os caranguejos fossem considerados grande fonte proteica, pelo que, uma vez mais, a sua importância devia residir no seu valor simbólico.

Todos estes animais - os peixes, a garça, a tartaruga e o caranguejo - típicos dos ambientes aquáticos da Baixa Mesopotâmia, poderiam então estar sob alçada de Enki ou dos deuses a si associados (como Nanše), o que reforçava a importância deste deus como divindade maior. Nesse sentido, a análise sobre os seus nomes/epítetos, realizada no capítulo quatro, permitiu um renovado entendimento sobre as funções, o papel e importância de Enki, em épocas mais recuadas. Sublinhe-se como esta designação, numa tradução literal, significa “Senhor território” o que aponta para um domínio extraordinário deste deus, assim como para uma construção divina (e, como tal, institucional) no âmbito da territorialidade, tal como este conceito é entendido actualmente pelas demais ciências sociais e humanas.

Nesta perspectiva, é importante ainda interligar o papel deste deus no já referido domínio dos rios, mas também dos territórios abarcados pelo Golfo Arábico-Pérsico, que lhe permitiram tutelar todos os ambientes e ciclos aquáticos. Consideramos ainda que estes vários ciclos aquáticos, por sua vez, estariam representados simbolicamente nos selos analisado com o motivo do julgamento do homem-pássaro. Assim, a associação de Enki, em tempos mais antigos, ao domínio de vida e morte torna-se plausível.

A análise dos diversos significados dos termos aquáticos em sumério, que efectivámos também no quarto capítulo, reforça esta proposta. Como vimos, encontramos sempre a

possibilidade de significados duais para as palavras analisadas. Água, **a**, podia significar também sémen e descendência, sendo que a sua conjugação com **ri** resultaria no verbo “engravidar”, **a ri**. Como tal, estes termos, e outros, expressavam ideias vincadas de fertilidade/vida. No mesmo sentido, a análise do protagonismo da água na relação sexual e fertilizadora entre An e Ki, assim como o destaque das divindades aquáticas Namma e Enki nos relatos cosmogónico e antropogónico, manifestam a importância do elemento aquático como agente de criação.

Porém, termos como **abzu**, **ab** e **a-ab-ba**, tradicionalmente traduzidos como águas subterrâneas, mar e águas do mar, respectivamente, podiam assumir também significados de destruição/morte, segundo as propostas mais recentes, no âmbito do conhecimento da língua suméria. Nesta vertente, refira-se os diversos entendimentos para **abzu**, nomeadamente como líquido amniótico, que associado aos abortos espontâneos e nados-mortos pode significar infertilidade. Assim, também o entendimento deste termo como revestimento do Inframundo, pode indiciar noções duais de vida/morte. A associação de Enki ao **abzu**, como vimos, ganha então outros contornos que apontam para o possível domínio sobre vida e morte, acima referido. Por outro lado, o espaço marítimo, designado por **ab** e **a-ab-ba** aparece simultaneamente como fonte de riqueza (dadas as trocas efectivadas via Golfo Arabo-Pérsico) e como ambiente indomável, onde a morte é uma possibilidade. Relembre-se que os ovos da garça, destruídos pela tartaruga, em *Heron and the turtle*, são lançados ao mar. Por outro lado, a navegação no Golfo Arabo-Pérsico estava repleta de perigos e ameaças.

Nesta linha de análise, os múltiplos termos para cheias permitiram também identificar o papel do transbordo das águas, em múltiplos níveis. Se alguns dos termos foram usados para indicar a importância das cheias na fertilidade dos campos (como **adea**, que significaria uma cheia regular, por exemplo), outros termos, como **a-mar**, **a-ma-ru** e **mar-uru**, foram usados para representar a força bélica e, em termos cósmicos, o evento diluviano. Note-se, contudo, que tanto em termos militares como em termos de destruição cósmica, há uma ideia subjacente da possibilidade de vir a existir um novo momento ordenado. Esta noção é particularmente evidente no relato diluviano e nos lamentos sobre a destruição das cidades analisados, onde se descreve como estas foram engolidas por uma combinação de factores, onde o elemento aquático tem protagonismo (com as chuvas torrenciais e as cheias).

Sendo estas composições datadas para o final do III milênio a.C., época em que se verificaram turbulências político-militares mas também profundas alterações no ambiente da Baixa Mesopotâmia, como o aumento da temperatura média, a diminuição da área de sapal e o recuo das águas marítimas, a utilização da imagem do dilúvio pode ter um significado duplo. Por um lado, exprimir a destruição e transformações observadas; por outro exprimir o anseio pelo regresso à ordem anterior, não só em termos políticos, mas também em termos ambientais.

Assim, a água, substância primordial para o desenvolvimento destas comunidades humanas, que simultaneamente provocava fascínio e temor, foi, então, transposta para o imaginário, como símbolo maior. O seu poder destrutivo, mas também criador, levou à construção de metáforas hidráulicas, onde a água se assumia simultaneamente como símbolo de ordem/vida/fertilidade e caos/morte/infertilidade. Esta percepção talvez tenha permitido, num tempo mais recuado, a associação da divindade aquática por excelência, Enki, a estes vários domínios.

Voltamos, desta forma, à nossa citação inicial: “Some substances become mythical. They transcend their physical and chemical materiality and manifest themselves in our minds as symbols as qualities” (Ball, 1999, p.1). A observação da água e interação com esta substância, e com os ambientes e animais aquáticos no quotidiano, permitiu aos habitantes da Baixa Mesopotâmia conceber o elemento aquático de forma englobante, paradoxal e híbrida, na sua total dualidade.

Bibliografia

Fontes:

Alster, B. (1972). «Ninurta and the Turtle», UET 6/1 2. *Journal of Cuneiform Studies*, 24(4), 120. <https://doi.org/10.2307/1359631>

Alster, B. (2005). Nanše and her fish. Em Y. Sefati (Ed.), «An experienced scribe who neglects nothing»: *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein* (pp. 1–18). CDL Press.

Alster, B. (2006). Ninurta and The Turtle on Parodia Sacra in Sumerian Literature. Em N. Veldhuis & P. Michalowski (Eds.), *Approaches to Sumerian Literature: Studies in Honor of Stip* (p. 24). Brill.

Black, J. A., Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., & Zólyomi, G. (1998). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>

Collon, D. (1962). *Catalogue of the Western Asiatic seals in the British Museum. Cylinder seals. (Vol. 1)*. Trustees of the British Museum.

Collon, D. (1982). *Catalogue of the Western Asiatic seals in the British Museum. Cylinder seals: Akkadian-Post Akkadian-Ur III-periods (Vol. 2)*. Trustees of the British Museum.

Lisman, J. J. W. (2013). *Cosmogony, theogony and anthropogeny in Sumerian texts*. Ugarit-Verlag.

Instrumentos de Trabalho:

Black, J. A., Green, A., & Rickards, T. (Eds.). (1992). *Gods, Demons, and symbols of ancient Mesopotamia: An illustrated dictionary*. Published by British Museum Press for the Trustees of the British Museum.

Bowker, J. (2003). *The concise Oxford dictionary of world religions*. Oxford University Press UK.

Castree, N., Rogers, A., & Kitchin, R. (2013). *A Dictionary of human geography*.

Houaiss, A., & Villar, M. (Eds.). (2005). Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa. Tema e Debate.

Leick, G. (1998). A dictionary of ancient Near Eastern mythology. Routledge.

Kemp, D. D. (1998). The Environment Dictionary. Routledge.

Estudos:

Adams, R. M. (1981). Heartland of cities: Surveys of ancient settlement and land use on the central floodplain of the Euphrates. University of Chicago Press.

Almeida, I. (2015). A construção da figura de Inanna/Ištar na Mesopotâmia: IV-II milênios a.C. FCSH-UNL.

Alster, B. (1983). Dilmun, Bahrain and the alleged paradise in Sumerian myth and literature. Em D. T. Potts (Ed.), Dilmun, new studies in the archeology and early history of Bahrain. Dietrich Reimer Verlag.

Averbeck, R. E. (2003). Daily life and culture in Enki and the World Order and other Sumerian Literary compositions. Em M. W. Chavalas & D. B. Weisberg (Eds.), Life and Culture in the Ancient Near East. CDL Press.

Avis, P. D. L. (1999). Symbol. Em God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology. Routledge.

Ball, P. (2006). Water in Science and Scientific Discovery. Em T. Oestigaard & T. Tvedt (Eds.), Ideas of Water. From Ancient Societies to the Modern World (Vol. 1). I.B.

Ball, P. (2008). Water: Water — an enduring mystery. Nature, 452, 291–292. <https://doi.org/10.1038/452291a>

Banard, F. M. (2003). Culture and Civilization in Modern Times. Em P. P. Weiner & M. C. Howritz (Eds.), Dictionary of the History of Ideas (online). <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist1.xml;chunk.id=dv1-73;toc.depth=1;toc.id=dv1-73;brand=default;query=Dictionary%20of%20the%20History%20of%20Ideas#1>

Black, J. A. (2002). The Sumerians in Their Landscape. Em T. Jacobsen & T. Abusch (Eds.), *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*. Eisenbrauns.

Berthon, R., Erdal, Y. S., Mashkour, M., & Kozbe, G. (2016). Buried with turtles: The symbolic role of the Euphrates soft-shelled turtle (*Rafetus euphraticus*) in Mesopotamia. *Antiquity*, 90(349), 111–125. <https://doi.org/10.15184/aqy.2015.196>

Bottéro, J. (1998). L'écriture, la raison et les dieux. Em *Religiosité et raison en Mésopotamie* (pp. 15–91). Hachette Littératures.

Buren, E. D. V. (1948). Fish-Offerings in Ancient Mesopotamia. *Iraq*, 10(2), 101. <https://doi.org/10.2307/4241682>

Butzer, K. W. (1995). Environmental change in the Near East and Human impact on the land. Em Jack. M. Sasson (Ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (Vol. 1). Charles Scribner's Sons.

Caramelo, F. (2011). Território, fronteira e expansão no período meso-asiático: A presença assíria no Eufrates Médio. *Cadmo: Revista de História Antiga*, 21, 33–50. https://doi.org/10.14195/0871-9527_21_2

Carter, R. (2006). Boat remains and maritime trade in the Persian Gulf during the sixth and fifth millennia BC. *Antiquity*, 80(307), 52–63. <https://doi.org/10.1017/S0003598X0009325X>

Castree, N., Rogers, A., & Kitchin, R. (2013). Territory. Em *A Dictionary of human geography*.

Cauvin, J. (2000). *The birth of the gods and the origins of agriculture*. Cambridge University Press.

Chang, H. (2012). *Water and Chemical Revolution*. Em *Is water H₂O? evidence, realism and pluralism*. Springer Verlag.

Chen, Y. S. (2013). *The primeval flood catastrophe: Origins and early development in Mesopotamian traditions* (First edition). Oxford University Press.

Chen, Y. S. (2014). *The Sumerian King List* (SKL).

http://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=the_sumerian_king_list_skl

Charvát, P. (2004). *Mesopotamia before history*. Taylor & Francis e-Library. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=180567>

Collon, D. (2001). How seals were worn and carried: The archeological and iconographic evidence. Em I. J. Winter & W. W. Hallo (Eds.), *Proceedings of the XLV Rencontre Assyriologique: Seals and Seal impressions (Vol. 2)*. CDL Press.

Coates, P. A. (1998). *Nature: Western attitudes since ancient times*. Polity Press.

Cunningham, G. (2013). The Sumerian Language. Em *The Sumerian World* (pp. 95–110). Routledge/Taylor & Francis Group.

Dalley, S. (Ed.). (2008). *Myths from Mesopotamia: Creation, the flood, Gilgamesh, and others (Revised ed)*. Oxford University Press.

D'Agostino, F. (2017). The Eridu (AMer) and Singular Brick-Inscription of Amar-Suena from Abu Šahrain. Em L. Feliu, F. Karahashi, & G. Rubio (Eds.), *The First Ninety Years: A Sumerian celebration in Honor of Miguel Civil*. De Gruyter.

Deonna, W. (1954). The Crab and the Butterfly: A Study in Animal Symbolism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17(1/2), 47–86. <https://doi.org/10.2307/750132>

Dickson, K. (2007). Enki and Ninhursag: The Trickster in Paradise. *Journal of Near Eastern Studies*, 66(1), 1–32. <https://doi.org/10.1086/512211>

Doty, W. G. (2000). *Mythography: The study of myths and rituals (2nd ed)*. University of Alabama Press.

Eliade, M. (1961). *Images and Symbols: Studies in Religious symbolism (P. Mairet, Trad.)*. Harvil press.

Eliade, M. (1974). The Waters and Water Symbolism. Em *Patterns in Comparative Religion*. New American library.

Elisseeff, V. (Ed.). (2000). *The silk roads: Highways of culture and commerce*. Berghahn Books; UNESCO Pub.

Eichler, B. L. (1993). mar-Uru5: Tempest in a Deluge. Em M. E. Cohen & D. C. Snell (Eds.), *The tablet and the scroll: Near Eastern studies in honor of William W. Hallo*. CDL Press.

Elisseeff, V. (Ed.). (2000). The silk roads: Highways of culture and commerce. Berghahn Books ; UNESCO Pub.

Espak, P. (2006). Ancient Near Eastern Gods Enki and Ea - Diachronical analysis of texts and Images from the Earliest sources to the Neo-Sumerian Period. Theologiae Universitatis Tartuensis.

Espak, P. (2010). The God Enki in Sumerian Royal ideology and Mythology. Theologiae Universitatis Tartuensis.

Fenollós, J.-L. M. (2012). Breve historia de Babilonia.

Feldt, L. (2005). Fishy Monsters: Updating the iconographic references of V. Scheil. Em Y. Sefati (Ed.), «An experienced scribe who neglects nothing»: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein (pp. 118–125). CDL Press.

Forsyth, M. (2018). Short History of Drunkenness. Penguin Books, Limited.

Frankfort, H. (1932). Archeology and the Sumerian Problem (J. H. Breasted, Ed.). The University of Chicago Press.

Freitas, B. C. T. (2019). Poder, Guerra e Performatividade nos baixos-relevos palacianos do Império Neo-Assírio (séculos IX-VII a.C.) [Mestrado, Nova FCSH]. <http://hdl.handle.net/10362/75219>

Freytag, N. (2019, Janeiro 5). Nature and Environment in Early Modern Europe. Brewminate. <https://brewminate.com/nature-and-environment-in-early-modern-europe/>

Galef, B. G. (1992). The question of animal culture. *Human Nature*, 3(2), 157–178. <https://doi.org/10.1007/BF02692251>

Geiger, A., & Paschek, D. (2008). Water, Properties of. Em T. P. Begley, Wiley Encyclopedia of Chemical Biology. John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9780470048672.webc627>

Gilbert, Allan. S. (1995). The Flora and Fauna of the Ancient Near East. Em Jack. M. Sasson (Ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (Vol. 1). Charles Scribner's Sons.

Glacken, C. J. (1999). Reflections on the History of Western attitudes to Nature. Em A. Buttimer & L. Wallin (Eds.), *Nature and Identity in Cross-Cultural* (Vol. 48, pp. 1–18). Springer-Science+Business Media.

Glasgow, R. D. (2009). The concept of water. RDV Glasgow.

Gilbert, Allan. S. (1995). The Flora and Fauna of the Ancient Near East. Em Jack. M. Sasson (Ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (Vol. 1). Charles Scribner's Sons.

Gragg, G. (1973). The Fable of the Heron and the Turtle. *Archiv für Orientforschung*, 24, 51–72. JSTOR. www.jstor.org/stable/41637725

Green, M. W. (1975). Eridu in Sumerian literature. University of Chicago.

Hansen, V. (2012). *The Silk Road: A new history*. Oxford University Press.

Holm, P., & Winiwarter, V. (2017). Climate change studies and the human sciences. *Global and Planetary Change*, 156, 115–122. <https://doi.org/10.1016/j.gloplacha.2017.05.006>

Hritz, C. (2010). Tracing Settlement Patterns and Channel Systems in Southern Mesopotamia using Remote Sensing. *Taylor & Francis. Ltd*, 35(2), 184–203.

Hughes, J. D. (Ed.). (2000a). Biodiversity on World History. Em *The face of the earth: Environment and world history*. Sharpe.

Hughes, J. D. (Ed.). (2000b). *The face of the earth: Environment and world history*. Sharpe.

Hughes, J. D. (2006). What is environmental history? Polity.

Hughes, J. D. (2009). *An environmental history of the world: Humankind's changing role in the community of life* (2nd ed). Routledge.

Horowitz, W. (1998). *Mesopotamian cosmic geography*. Eisenbrauns.

Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152–174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>

Jacobsen, T. (1976). *The Treasures of Darkness: A history of Mesopotamia Religion*. Yale University Press.

Jagersma, B. (2010). *A Descriptive Grammar of Sumerian* [Doutoramento]. Leiden University.

Judkins, G., Smith, M., & Keys, E. (2008). Determinism within human–environment research and the rediscovery of environmental causation. *The Geographical Journal*, 174(1), 17–29. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4959.2008.00265.x>

Kandel, R. S. (2003). *Water from heaven: The story of water from the big bang to the rise of civilization, and beyond*. Columbia University Press.

Katz, D. (2015). Myth and Ritual trough Tradition and Innovation. Em A. Archi & A. Bramanti (Eds.), *Tradition and innovation in the ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*. Eisenbrauns.

Katz, D. (2007). Enki and Ninîursaga- part one: The story of Dilmun. *Bibliotheca Orientalis*, LXIV (5–6), 12.

Kennett, D. J., & Kennett, J. P. (2006a). Influence of Holocene marine transgression and climate change on cultural evolution in southern Mesopotamia. Em D. G. Anderson, K. Maasch, & D. H. Sandweiss (Eds.), *Climate Change and Cultural Dynamics*. Acad. Press.

Kennett, D. J., & Kennett, J. P. (2006b). Early State Formation in Southern Mesopotamia: Sea Levels, Shorelines, and Climate Change. *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, 1(1), 67–99. <https://doi.org/10.1080/15564890600586283>

Kramer, S. N. (1988). *In the world of Sumer: An autobiography*. Wayne State University Press.

Kramer, S. N., & Maier, J. R. (Eds.). (1989). *Myths of Enki, the crafty god*. Oxford University Press.

Laland, K., & Janik, V. (2006). The animal cultures debate. *Trends in Ecology & Evolution*, 21(10), 542–547. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2006.06.005>

Latour, B. (1994). *We have never been modern* (C. Porter, Trad.; 3. print.). Harvard Univ. Press.

Lévi-Strauss, C. (2013). *Mito e Significado*. Edições 70.

Liverani, M. (2014). *The ancient Near East: History, society and economy* (S. Tabatabai, Trad.). Routledge/Taylor & Francis Group.

Majchrzak, D. (2018). Remarks on the Iconographic Motif of the Birdman in Mesopotamian Glyptic Art of the Third Millennium BC. *Études et Travaux*, 31, 219. <https://doi.org/10.12775/EtudTrav.31.012>

Marchesi, Gi. (2010). The Sumerian King List and the Early History of Mesopotamia. Em M. G. Biga & M. Liverani (Eds.), *Ana turri gimilli: Studi dedicati al padre Werner R. Mayer, S.J. da amici e allievi: Vol. V* (pp. 231–248). Università Degli Studi di Roma «La Sapienza».

Marchesi, Gi. (2014). Tilmun (Dilmun). Em *Reallexikon der Assyriologie* (Vol. 14, pp. 50–52). De Gruyter.

McGovern, P. E. (2009). *Uncorking the past: The quest for wine, beer, and other alcoholic beverages*. University of California Press.

McNeill, J. R. (2003). Observations on the Nature and Culture of Environmental History. *History and Theory*, 42(4), 5–43. <https://doi.org/10.1046/j.1468-2303.2003.00255.x>

McNeill, J. R. (2011). The historiography of Environmental History. Em A. Schneider & D. Woolf (Eds.), *The Oxford History of Historical Writing* (Vol. 5, pp. 159–176). Oxford Univ. Press.

McNeill, J. R. (2012). *Global Environmental History: The First 150,000 Years*. Em E. S. Mauldin (Ed.), *A companion to global environmental history*. Wiley.

McNeill, J. R., & Mauldin, E. S. (2012). *Global Environmental History: An Introduction*. Em *A Companion to Global Environmental History*. Blackwell Pub.

Mills, D. H. (2003). *Hero and the Sea: Patterns of Chaos in Ancient Myth*. Bolchazy-Carducci Publishers. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4949294>

Minkov, M. (Ed.). (2013). *The Concept of Culture*. Em *Cross-Cultural Analysis: The Science and Art of Comparing the World's Modern Societies and Their Cultures*. SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781483384719>

Mason, J. (2007). Animals: From Souls and the Sacred in the prehistoric times to symbols and slaves in Antiquity. Em *A cultural history of animals in antiquity* (Vol. 1, pp. 17–45). Berg.

Naser, M. D. (2009). First Record of the freshwater crab, *Potamon Mesopotamicum brandis*, Storch Trkay, 1998 (Decapoda Brachyura, potamidae) From the Al-Huwaizah Marshes, Iraq. *Crustaceana*, 82(12), 1599–1602. <https://www.jstor.org/stable/20696234>

Nagy, G. (2002). Can Myth Be saved? Em G. Schrempp & W. Hansen (Eds.), *Myth a New symposium*. Indiana University Press.

Nelson, J. B. (2006). *Pelicans, Cormorants, and Their Relatives*. (A. Mackay & J. Busby, Eds.). Oxford University Press. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4964255>

Nissen, H. J. (1988). *The early history of the ancient Near East*. The University of Chicago Press.

Oates, J. (1960). Ur and Eridu, the Prehistory. *Iraq*, 22, 32. <https://doi.org/10.2307/4199667>

Oates, J. (2012). Southern Mesopotamia. Em D. T. Potts (Ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East* (Vol. 1). Blackwell Pub.

Oestigaard, T. (2005). *Water and world religions: An introduction*. SFU & SMR.

Paasi, A. (2003). Territory. Em J. Agnew & K. Mitchell (Eds.), *A companion to Political Geograpy*. Blackwell Pub.

Pádua, J. A. (2010). As bases teóricas da história ambiental. *Estudos Avançados*, 24(68), 81–101. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000100009>

Paiva, D. F. R. (2012). A expansão meso-assíria no reinado de Tukulti-Ninurta I [Mestrado, FCSH-UNL]. <http://hdl.handle.net/10362/8658>

Parpola, A. (2015). *The Roots of Hinduism: The Early Aryans and the Indus Civilization*. Oxford University Press.

Paine, L. P. (2013). *The sea and civilization: A maritime history of the world*. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=748138>

Perterson, J. (2007). *A study of Sumerian faunal conception with a focus on the terms pertaining to the order Testudines* [PhD]. University of Pennsylvania.

Pollock, S. (2001). *Ancient Mesopotamia: The Eden that never was* (Reprinted). Cambridge Univ. Press.

Postgate, J. N. (1992). *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. Routledge.

Porada, E. (1993). Why Cylinder Seals? Engraved Cylindrical Seal Stones of the Ancient Near East, Fourth to First Millennium B.C. *The Art Bulletin*, 75(4), 563. <https://doi.org/10.2307/3045984>

Potts, D. T. (2012). Fish and Fishing. Em D. T. Potts (Ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East* (Vol. 1). Blackwell Pub.

Pournelle, J. R. (2003). *Marshland of cities: Deltaic landscapes and the evolution of early Mesopotamian civilization* [Phd]. University of California.

Pournelle, J. R. (2013). Physical Geography. Em H. E. W. Crawford (Ed.), *The Sumerian world*. Routledge.

Pryke, L. (2018, Agosto 16). Marvel meets Mesopotamia: How modern comics preserve ancient myths. *The Conversation*. <http://theconversation.com/marvel-meets-mesopotamia-how-modern-comics-preserve-ancient-myths-101529>

Ragavan, D. (2010). *The Cosmic Imagery of the Temple in Sumerian Literature* [Doutoramento]. Harvard University.

Ramazzotti, M. (2017). Rebuild the Eden of Eridu. *Friends of asor*, V (9). <http://www.asor.org/onetoday/2017/09/rebuilding-eden-eridu>

Rodin, T. (2014). *The world of the Sumerian mother goddess: An interpretation of her myths*. Uppsala Univ.

Rubio, G. (1999). On the Alleged «Pre-Sumerian Substratum». *Journal of Cuneiform Studies*, 51, 1. <https://doi.org/10.2307/1359726>

Rubio, G. (2009). Sumerian Language. Em C. S. Ehrlich (Ed.), *From an antique land: An introduction to ancient Near Eastern literature*. Rowman & Littlefield.

Rubio, G. (2011). Gods and Scholars Mapping the Pantheon in Early Mesopotamia. Em B. Pongratz-Leisten (Ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Eisenbrauns.

Rzóska, J. (1980). *Euphrates and Tigris, Mesopotamian Ecology and Destiny*. Springer Netherlands. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3104805>

Safar, F., Mustafa, M. A., & Lloyd, S. (1981). *Eridu*. Ministry of Culture and Information State Organization of Antiquities and Heritage.

Salgueiro, T. B. (2012). Paisagem e geografia. *Finisterra*, 36(72). <https://doi.org/10.18055/Finis1620>

Sanmartín, J. A., & Serrano, J. M. (Eds.). (2012). *Historia Antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*. Akal.

Schmandt-Besserat, D. (1996). *How writing came about* (1. abridged ed). Univ. of Texas Press.

Schmandt-Besserat, D. (2007). *When writing met art: From symbol to story*. University of Texas Press.

Segal, R. A. (2004). *Myth: A very short introduction*. Oxford University Press.

Segal, R. A. (2006). *Myth and Ritual*. Em J. Kreinath, J. Snoek, & M. Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals: Issues, topics, approaches, concepts* (Vols. 114–1, pp. 101–122). Brill.

Sahrhage, D., & Lundbeck, J. (1992). *A History of Fishing*. Springer Berlin Heidelberg. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3095507>

Sahrhage, D. (2008). *Fishing in Mesopotamia*. Em H. Selin (Ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (pp. 930–935). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4425-0_8592

Simmons, I. G. (1993a). *Environmental history: A concise introduction*. Blackwell.

Simmons, I. G. (1993b). *Interpreting nature cultural constructions of the environment*. Routledge.

<https://ezproxy.aub.edu.lb/login?url=https://www.taylorfrancis.com/books/978113486223>

Sjöberg, A. W. (2002). In the Beginning. Em T. Jacobsen & T. Abusch (Eds.), Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen. Eisenbrauns.

Sluglett, P. (2005). Colonialism, the Ottomans, the Qajars and the struggle for independence The arab World, Turkey and Iran. Em Y. M. Choueiri (Ed.), A companion to the History of the middle East. Blackwell Pub.

Spineto, N. (1997). Le Mythe. Em Y. Tardan-Masquelier & J. P. Rosa (Eds.), Encyclopédie des Religions (Vol. 2, pp. 2163–2184). Bayard Éditions.

Stein, G. J., & Özbal, R. (2007). A tale of two Oikumenei: Variation in the expansionary dynamics of Ubaid and Uruk Mesopotamia. Em E. C. Stone (Ed.), Settlement and Society: Essays dedicated to Robert McCormick Adams. Cotsen Institute of Archeology University of California, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Steinkeller, P. (1996). On Rulers, Priest and Sacred Marriage tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. Em K. Watanabe (Ed.), Priests and Officials in the Ancient Near East-papers of the 2nd Colloquium on Ancient Near East-The city and its life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan. Universitätsverlag C. Winter.

Strang, V. (2015). Water. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4312148>

Thornton, C. P. (2013). Mesopotamia, Meluhha and those in between. Em H. E. W. Crawford (Ed.), *The Sumerian world*. Routledge.

Tardan-Masquelier, Y. (1997). Le Langage Symbolique. Em J. P. Rosa (Ed.), Encyclopédie des Religions (Vol. 2, pp. 2145–2162). Bayard Éditions.

Tvedt, T. (2010). A 'Water Systems' perspective on History. *Environment and History*, 16(2).

Tvedt, T., & Oestigaard, T. (2009). A History of the Ideas of Water: Deconstructing Nature and Constructing Society. Em A History of Water: From Ancient Societies to the Modern World (Vol. 1). I.B Tauris.

Van de Mieroop, M. (2007). A history of the ancient Near East, ca. 3000-323 B.C (2nd ed). Blackwell Pub.

Veldhuis, N. (2004). Religion, literature, and scholarship: The Sumerian composition Nanše and the birds; with a catalogue of Sumerian bird names. Brill [u.a.].

Verderame, L. (2017). The Seven Attendants of Hendursaga: a study in animal symbolism in Mesopotamia Cultures. Em L. Feliu, F. Karahashi, & G. Rubio (Eds.), *The First Ninety Years: A Sumerian celebration in Honor of Miguel Civil*. De Gruyter.

Verderame, L. (2020). The sea in Sumerian literature. *Water History*. <https://doi.org/10.1007/s12685-020-00244-6>

Weiner, D. R. (2005). A death-defying attempt to articulate a coherent definition of environmental history. *Environment and History*, 10(3), 17.

Wiggerman, F. A. M. (1998). Nammu. Em B. Meissner & E. Ebeling (Eds.), *RIA 9* (pp. 135–140). W. de Gruyter.

Wilkinson, T. J. (2003). *Archaeological landscapes of the Near East*. The University of Arizona Press.

Wilkinson, T. J. (2012). Wetland Archaeology and the Role of Marshes in the Ancient Middle East. Em F. Menotti & A. O'Sullivan (Eds.), *The Oxford Handbook of Wetland Archaeology* (p. 22). Oxford University Press.

Wilkinson, T. J., Rayne, L., & Jotheri, J. (2015). Hydraulic landscapes in Mesopotamia: The role of human niche construction. *Water History*, 7(4), 397–418. <https://doi.org/10.1007/s12685-015-0127-9>

Wilkinson, T. J., Ur, J., & Hritz, C. (2013). Settlement Archeology of Mesopotamia. Em M. Gibson & M. Widell (Eds.), *Models of Mesopotamian landscapes: How small-scale processes contributed to the growth of early civilizations*. Archaeopress.

Winegarner, A. (2011). *Gilgamesh: A graphic novel*. Counterpoint: Distributed by Publishers Group West.

Woods, C. (2005). On the Euphrates. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 95(1–2), 7–45. <https://doi.org/10.1515/zava.2005.95.1-2.7>

Woods, C. (2009). At the Edge of the World: Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 9(2), 183–239. <https://doi.org/10.1163/156921109X12520501747912>

Anexo I- Cronologia¹⁰⁵

Datas	Períodos	Fases de assentamento inicial
VIII - VI milénio a.C.		1
VI - IV milénio a.C.	Período de Ubaid	2
IV- milénio -III milénio a.C.	Período de Uruk	3
3150 3100-2900 a.C.	Jemdet Nasr	
2900-2350 a.C.	Período Dinástico Inicial	
2350-2200 a.C.	Período Acádico	
2200-2112 a.C.	Período de Lagaš	
2112-2004 a.C.	Período de Ur III	
2004-1763 a.C.	Período de Isin-Larsa	

¹⁰⁵ Como já referido, seguimos as propostas cronológicas apresentadas por Porada et al (1992), Kennet e Kennet (2006) e Crawford (2013).

Anexos II - Imagens de Satélite e Mapas

Imagem de Satélite n.º 1- Visualização do arqueossítio Tell Abu Shahrain, antiga cidade de Eridu¹⁰⁶.



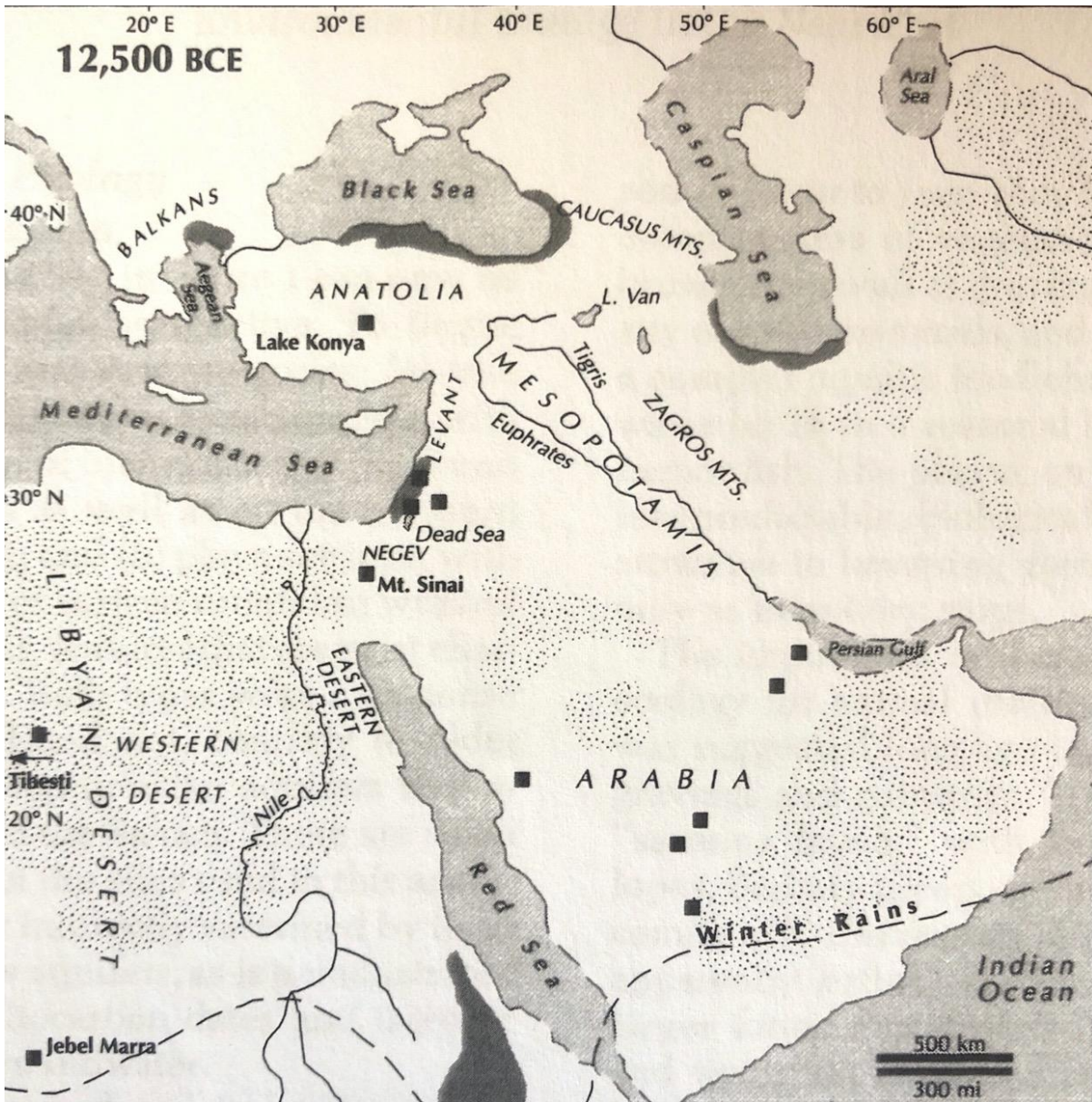
¹⁰⁶ Corona Atlas. (n.d.), <https://corona.cast.uark.edu> [consultado em Junho de 2020].

Mapa n.º 1- Médio Oriente, no II milénio a.C.¹⁰⁷



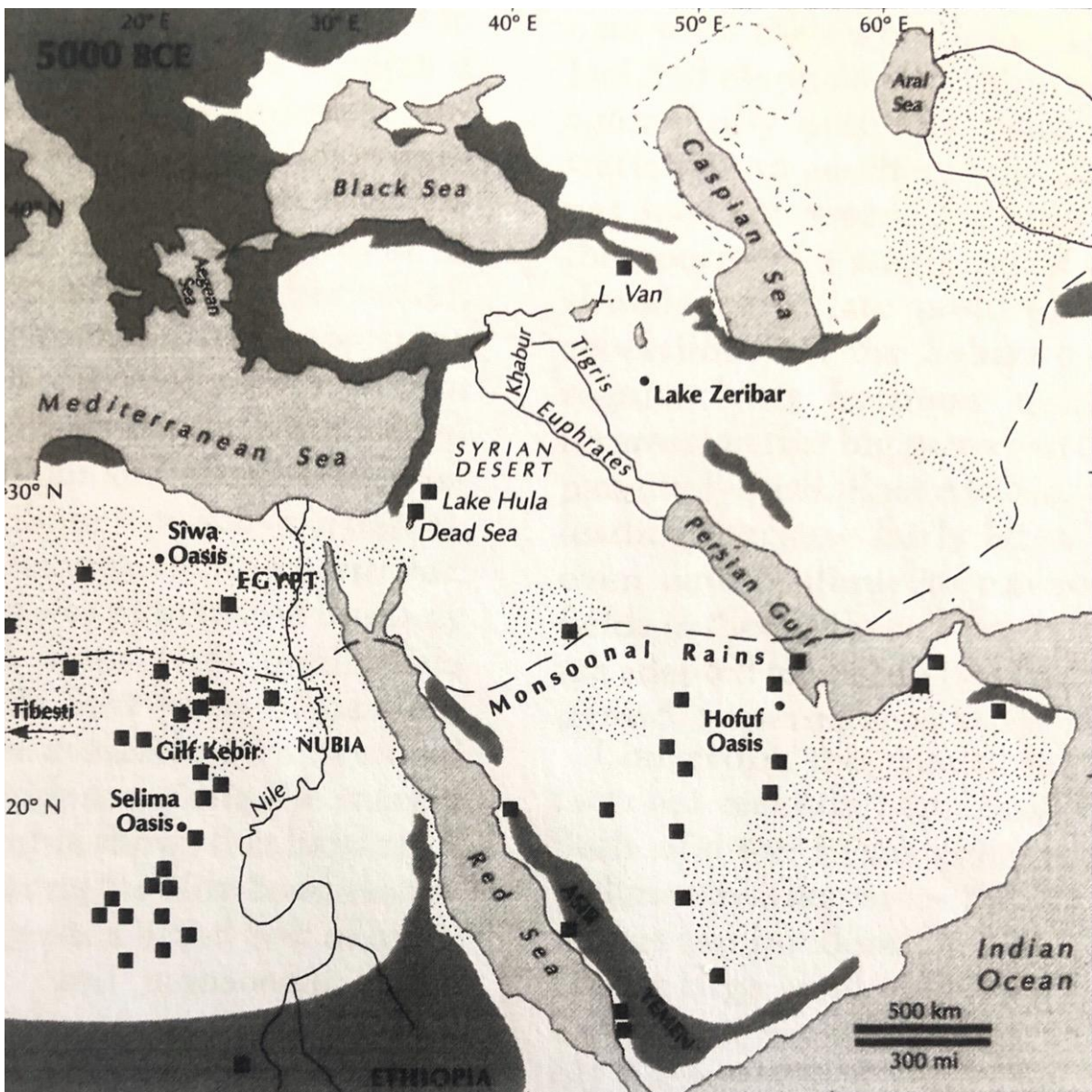
¹⁰⁷ Annie (2003, p. 288).

Mapa n.º 2- Características físicas do Próximo e Médio Oriente, no XI milénio a.C.¹⁰⁸.



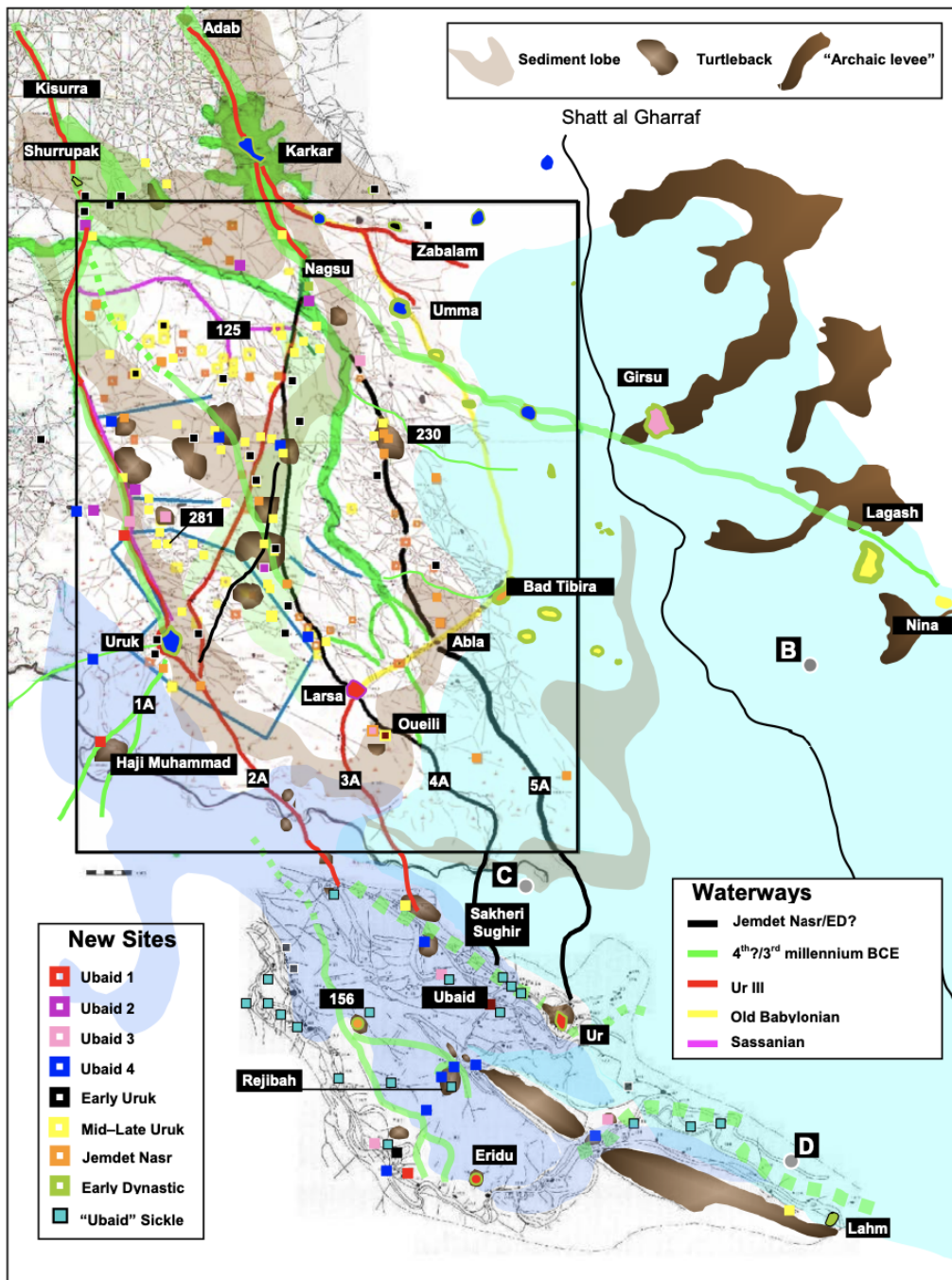
¹⁰⁸ Butzer, K. W. (1995, p. 129).

Mapa n.º 3 – Características físicas do Próximo e Médio Oriente, no III milénio a.C.¹⁰⁹



¹⁰⁹ Butzer, K. W. (1995, p. 129).

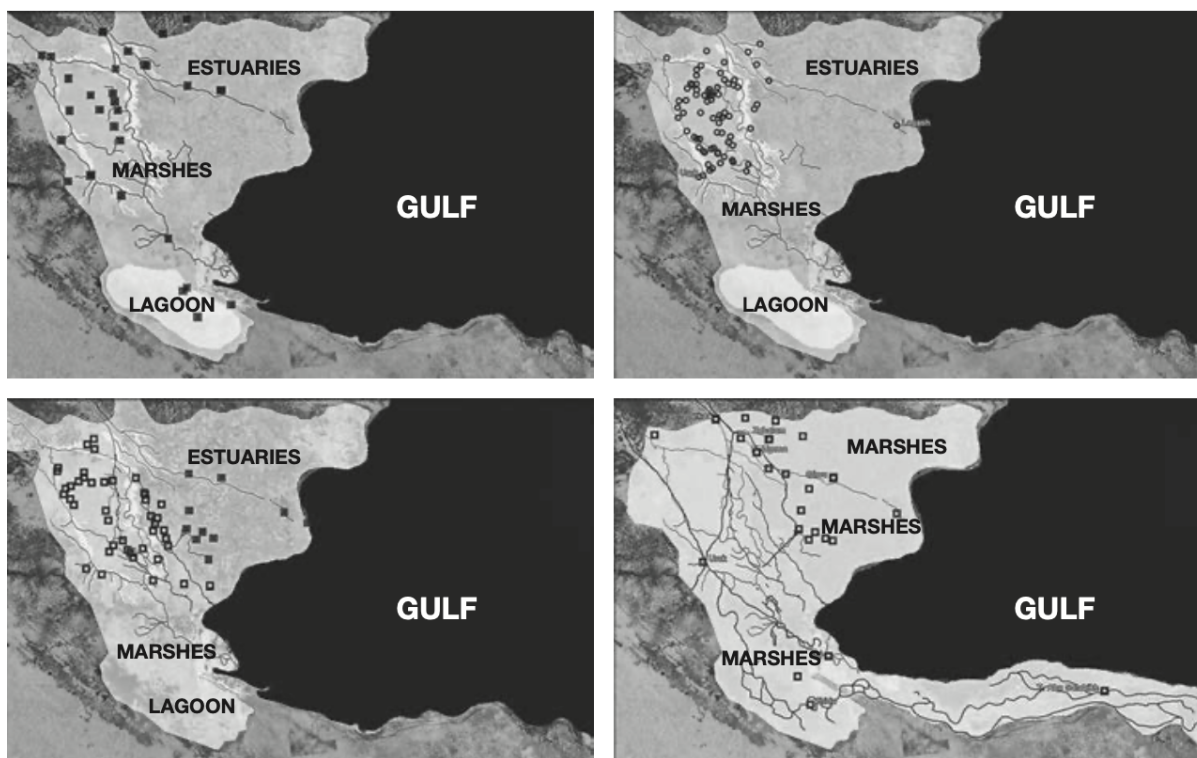
Mapa n.º 4 - Arqueossítios mesopotâmicos, entre o V e III milénios a.C.¹¹⁰



¹¹⁰ Pournelle (2003, p.181)

Descrição: A zona B corresponde à zona de transição entre sapais de água fluvial e água marítima; a zona C e D correspondem a zonas de sapais e de intrusão de água salgada (Pournelle 2003, p.181).

Mapa n.º 5 - O Delta Mesopotâmico, entre c. 5000 a.C. e 3000 a.C.¹¹¹



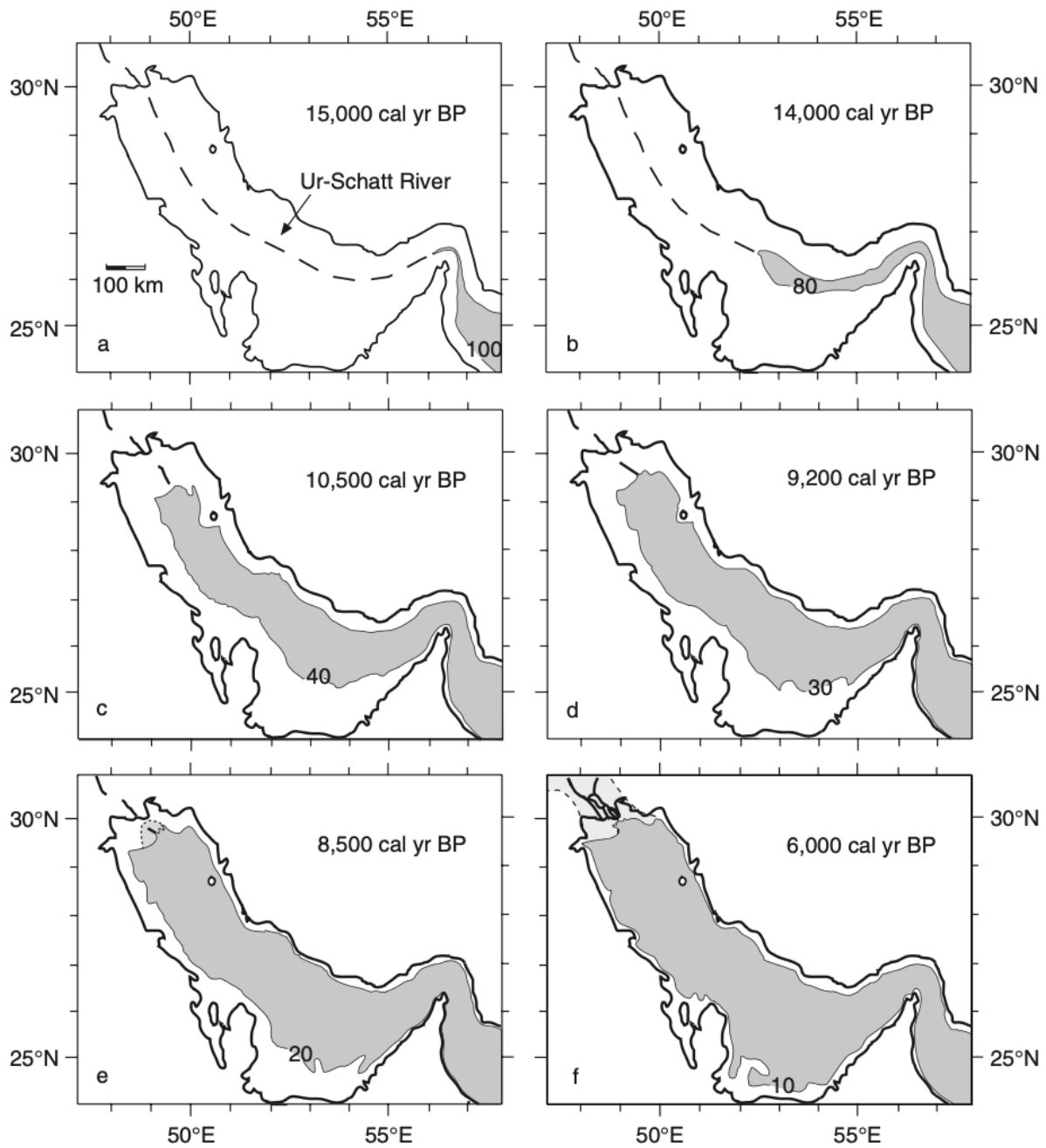
Descrição (da esquerda para a direita e de cima para baixo):

- a) incursão marítima máxima, que coincide com a fase de transição entre as culturas de Ubaid e de Uruk, que levou à formação de um delta interior de água doce e da bacia de uma lagoa, onde Eridu se encontrava;
- b) concentração do assentamento humano, durante o período médio de Uruk, junto ao delta e zona de sapais. Esta tendência de localização dos assentamento vai permanecer nos séculos vindouros;
- c) novos assentamentos, do período final de Uruk ou Jemdet Nasr. Note-se uma progressão para sudeste;

¹¹¹ Pournelle (2013, p.21)

d) arqueossítios do período dinástico inicial. Verifica-se um aglomerado de assentamentos a noroeste, que pode indicar um novo delta (Pournelle 2013, p. 21) Os sítios a este e sudoeste não foram englobados no estudo desta autora.

Mapa n.º 6 - Evolução da incursão marítima no Golfo Arábico-Pérsico¹¹²



Descrição (da esquerda para a direita e de cima para baixo):

¹¹² Kennett e Kennett (2006, p.233)

15,000 Before Presente (BP)= c. XIII milénio a.C.; 14, 0000 BP= c. XII milénio a.C.; 10,500 BP= IX milénio a.C.; 9,200 BP= c. VIII milénio a.C.; 8,500 BP = c. VII milénio a.C.; 6,000 BP = IV milénio a.C.

Anexos III: Fichas descritivas dos selos cilíndricos e selos de estampa:

Selo de estampa n.º 1

Número de identificação: BM 2013,6001.85 (Lambert collection), catálogo em linha do British Museum¹¹³.

Período: Jemdet Nasr

Arqueossítio: sem localização

Material: não discriminado

Dimensões: alt. 4,2 cm e larg. 3,1 cm.

Inscrição: N/A

Tema: símbolos zoomórficos, animais aquáticos

Descrição: selo com pequenas lascas na imagem. Verificam-se dois peixes e possivelmente quatro animais quadrúpedes. No centro da cena, rodeado pelos animais quadrúpedes, identifica-se um terceiro peixe.



¹¹³ https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3574210&partId=1&searchText=2013,6001.85+&page=1 [consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 2

Número de identificação: BM 2013,6001.1304 (Lambert collection), catálogo em linha do British Museum¹¹⁴.

Período: Jemdet Nasr

Arqueossítio: sem localização

Material: não discriminado

Dimensões: alt. 2,7 cm e diam. 0,9 - 1 cm.

Inscrição: N/A

Tema: Padrões geométricos, símbolos zoomórficos, animais aquáticos

Descrição: Selo cilíndrico translúcido, com padrões geométricos e possivelmente com a representação de peixes e de um mamífero.



¹¹⁴https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3572991&partId=1&searchText=2013,6001.1304+&page=1 [consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 3

Número de identificação: BM 2013,6001.1240 (Lambert collection), catálogo em linha do British Museum¹¹⁵.

Período: Jemdet Nasr

Arqueossítio: sem localização

Material: pedra não discriminada

Dimensões: 2,4 cm alt 1,25 cm.

Inscrição: N/A

Tema: Símbolos zoomórficos, animais aquáticos.

Descrição: Possível representação de animal quadrúpede, com chifres. Atrás da sua face, encontra-se uma cauda de um animal aquático. No plano superior, por cima do torso do quadrúpede, encontram-se dois peixes.



¹¹⁵ https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3573055&partId=1&searchText=2013,6001.1240+&page=1 [consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva

Selo cilíndrico n.º 4

Número de identificação: BM 2013,6001.1338(Lambert collection), catálogo em linha do British Museum¹¹⁶.

Período: Jemdet Nasr

Arqueossítio: sem localização

Material: pedra não discriminada

Dimensões: alt. 2,85 cm e diam. 2.5 cm

Inscrição: N/A

Tema: Símbolos zoomórficos e antropomórfico (?), animais aquáticos.

Descrição: Representação de dois pares de olhos (ao centro) e de dois pares de animais aquáticos, constituídos por dois peixes (à esquerda) e por um caranguejo e um peixe (à direita).



© The Trustees of British Museum

¹¹⁶https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2013-6001-1338[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 5

Número de identificação: BM 2013,6001.1280 (Lambert collection), catálogo em linha do British Museum¹¹⁷.

Período: Jemdet Nasr

Arqueossítio: sem localização

Material: mármore

Dimensões: alt. 2,0 cm e diam. 1,5 cm.

Inscrição: N/A

Temática: Símbolos zoomórficos, animais aquáticos.

Descrição: Identifica-se um conjunto de três peixes (à direita) ladeado por um conjunto de três pontos.



© The Trustees of British Museum

¹¹⁷https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3572957&partId=1&searchText=+2013,6001.1338&page=1 [consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 6

Número de identificação: BM 134389, catálogo em linha do British Museum¹¹⁸.

Período: Jemdet Nasr

Arqueossítio: sem localização

Material: calcário vermelho

Dimensões: alt. 1,9 cm e diam. 1,5 cm.

Inscrição: N/A

Temática: Símbolos zoomórficos, animais aquáticos.

Descrição: Representação de cardume.



© The Trustees of British Museum

¹¹⁸https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1447710&partId=1&searchText=134389&page=1 [consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 7

Número de identificação: BM 123200, catálogo em linha do British Museum¹¹⁹.

Período: entre 2400-2200 a.C. (?)

Arqueossítio: Ur

Material: quartzo

Dimensões: alt. 2,5 cm e diam. 1,7 cm.

Inscrição: N/A

Tema: animais aquáticos, ambiente aquático, actividade piscatória

Descrição: No plano inferior, encontra-se um padrão geométrico cruzado que se encontra danificado. No plano superior, identificam-se dois vasos e dois peixes. Propomos a possibilidade de este padrão geométrico ser uma representação de uma rede pesca e por isso de estar a ser evocada a actividade piscatória.



© The Trustees of British Museum

¹¹⁹ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1932-1008-170 [consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 8

Número de identificação: BM 105075, catálogo em linha do British Museum¹²⁰.

Período: Jemdet Nasr

Arqueossítio: Carchemish (?)

Material: Cloro

Dimensões: alt. 1,2 cm e diam. 2,2 cm.

Inscrição: N/A

Temática: símbolos zoomórficos, animais aquáticos.

Descrição: Identifica-se uma estrela e dois peixes, segundo Wiseman (1962, p. 7). Contudo, e tendo em conta os paralelos com o selo n.º 4, propomos que a estrela seja antes entendida como a representação de um caranguejo.



¹²⁰ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1913-0120-72[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 9

Número de identificação: BM 2013,6001.1389 (Lambert Collection), catálogo em linha do British Museum¹²¹.

Período: dinástico inicial

Arqueossítio: sem localização

Material: pedra não discriminada

Dimensões: alt. 4,5 cm e diam. 1,4 cm.

Inscrição: N/A

Tema: símbolos zoomórfico e antropomórficos (?), animais aquáticos

Descrição: Representação de um conjunto de animais, com um bovino, três peixes e, possivelmente, três olhos.



© The Trustees of British Museum

¹²¹https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3572904&partId=1&searchText=2013,6001.1389&page=1 [consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 10

Número de identificação: BM 89250, catálogo em linha do British Museum¹²². Selo n.º 206 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Serpentina

Dimensões: alt. 3,4 cm e diam. 1,9 - 2,1 cm .

Inscrição: Lú-diğir-r[a]

lu-diğira

Tema: Cena mitológica com o homem-pássaro

Descrição: Verifica-se uma procissão de divindades, representadas antropomorficamente e identificadas pela coroa chifrada, e possivelmente, atrás à esquerda, de um cultuante humano (Collon, 1982). O homem-pássaro, identificado no centro da cena, pela presença do elemento alado na cintura, parece ter as mãos atadas, sugerindo a sua captura. Atrás, encontra-se uma divindade, que enverga uma saia curta e segura uma maçã com uma mão e encaminha-o com a outra. À sua frente, segue outra divindade, com a mão esquerda levantada, parecendo apresentá-lo à divindade que lidera a procissão. Este, possivelmente Enki, encontra-se representado com as mãos junto à cintura e com águas jorrantes a brotarem dos seus ombros, através de duas linhas ondulantes.

¹²² https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1825-0503-154[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 11

Número de identificação: BM 89096, catálogo em linha do British Museum¹²³. Selo n.º 199 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: diorite

Dimensões: alt. 3,8 cm e diam. 2,4 cm.

Inscrição: Ur-Ur

Nar

PN o músico

Tema: Cena mitológica com o homem-pássaro

Descrição: À esquerda, encontra-se uma divindade, em forma antropomórfica, identificada pela coroa chifrada, com barba e envergando uma saia listrada. Na mão direita segura uma maça e na esquerda uma lança. Parece orientar o homem-pássaro, que se encontra à sua frente, com as mãos atadas, à presença da divindade aquática entronizada (provavelmente Enki). Entre este e o homem pássaro, identifica-se ainda uma outra divindade, com duas faces (provavelmente Isimud), que enverga uma saia listrada e que segura uma possível adaga, na sua mão direita, enquanto a esquerda está levantada.

Estas figuras apresentam-se perante a divindade aquática, identificada pela coroa chifrada, e pelas águas jorantes que brotam dos seus ombros, identificadas por três linhas ondulantes, sendo que peixes aparecem representados nas mesmas. Atrás da divindade aquática, encontra-se outra divindade, com a coroa chifrada e barba, envergando também uma saia listrada.

¹²³https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1888-0512-Bu-770 [consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.

A inscrição patente neste selo é ainda acompanhada pela representação de um músico ajoelhado a tocar flauta (à esquerda). Esta figura pode, possivelmente, representar o próprio proprietário do selo, dado o conteúdo da inscrição (Collon, 1982). Contudo, estas associações são difíceis de comprovar.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 12

Número de identificação: BM103317, catálogo em linha do British Museum¹²⁴. Selo n.º 202 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: serpentina

Dimensões: alt. 3,9 cm e diam. 2,7 cm.

Inscrição: N/A

Tema: Cena mitológica com o homem-pássaro

Descrição: À esquerda, uma divindade, representada em forma antropomórfica e identificada pela sua coroa chifrada, enverga uma saia listrada e carrega vegetação através de um pau apoiado no seu ombro. À sua frente, uma divindade representada de forma semelhante, segura pela mão direita o homem-pássaro capturado e com a mão esquerda parece ameaçá-lo com um lança.

O homem-pássaro tem as mãos atadas, atrás das costas, sendo que está preso por uma corda, que envolve o seu pescoço. A divindade que está à sua frente, segura a corda, com a mão direita. Esta, também com barba e coroa chifrada, enverga ainda uma saia com folhos, tendo a mão esquerda levantada.

Estas divindades apresentam-se perante a divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), com a coroa chifrada, vestes folhadas, sendo que dos seus ombros brotam as águas jorrantes, através da representação de duas linhas ondulantes (que contêm dois peixes). Em cima desta cena encontra-se uma estrela.

¹²⁴ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1911-0408-7[consultado em Junho de 2020].

Fotografia do British Museum.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 13

Número de identificação: BM 89764, catálogo em linha do British Museum¹²⁵. Selo n.º 200 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Serpentina

Dimensões: alt. 3,93 cm e diam. 2,2-2,4 cm.

Inscrição: 3rdC -4rdC

Tema: Cena mitológica com o homem-pássaro

Descrição: Selo muito apagado. À esquerda, encontra-se uma divindade antropomórfica, com a coroa chifrada e barba, envergando uma saia listrada, com uma maça na mão esquerda e uma adaga na direita. Aparenta estar pronta para golpear o pescoço do homem-pássaro, que se encontra à sua frente, com as mãos atadas. Este é levado por uma corda ao pescoço por outra divindade, cuja face não é visível, até à divindade aquática entronizada (possivelmente Enki). As águas jorram dos seus ombros, tendo sido identificadas por Collon (1982) pelas marcas extensivas da utilização do berbequim. Por cima, encontra-se o crescente lunar. Atrás da divindade aquática, à direita, encontra-se ainda uma outra figura antropomórfica (sem que se perceba se é ou não humano), sentado a segurar um vaso com águas jorram.

Nas pontas do selo cilíndrico encontra-se uma inscrição que é ainda debatida. Segundo Morton Smith pode ter sido um acrescento posterior, da segunda metade do I milénio a.C. (veja-se a discussão em Collon 1982).

¹²⁵ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1846-0523-331 [consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 14

Número de identificação: BM 129481, catálogo em linha do British Museum¹²⁶. Selo n.º 203 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Serpentina verde escura

Dimensões: alt. 3,35 cm e diam. 1,85- 2,05 cm.

Inscrição: N/A

Temática: Cena mitológica com o homem-pássaro

Descrição: À esquerda, identifica-se uma divindade representada antropomorficamente, com a coroa chifrada, barba e uma saia listrada. Segura uma maçã na mão direita enquanto a mão esquerda segura pela orelha o homem-pássaro, que parece estar com as mãos fechadas, junto à barriga. À sua frente, encontra-se uma divindade de dupla face (possivelmente Isimud) que usa uma saia listrada e que segura um pau ou uma adaga nas suas mãos, fechadas, junto à barriga. Estas figuras encontram-se perante uma divindade entronizada, com a coroa chifrada, a barba e a mão direita levantada. Embora o elemento aquático não esteja presente, pode ser Enki, dada a possível presença do seu vizir.



© The Trustees of British Museum

¹²⁶ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1945-1013-25[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 15

Número de identificação: BM 122547, catálogo em linha do British Museum¹²⁷. Selo n.º 201 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: Ur (encontrado em solo solto no cemitério)

Material: Serpentina

Dimensões: alt. 3,25 alt e diam. 2,05 cm.

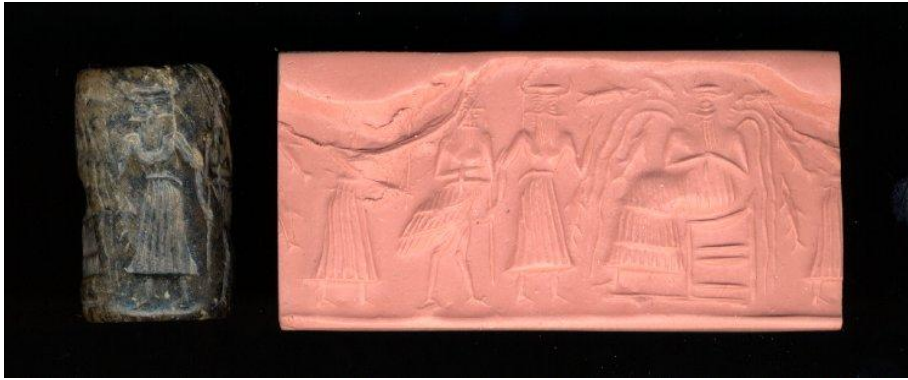
Inscrição: N/A

Tema: Cena mitológica com o homem-pássaro

Descrição: Selo fragmentado no registo superior. À esquerda identifica-se uma figura antropomórfica, com uma saia listrada, segurando um objecto. Devido à fragmentação não se consegue perceber se a figura é divina ou humana, nem qual seria o objecto. Esta figura parece, no entanto, instar o homem-pássaro para que avance. Este, identificado pelo elemento alado à cintura, encontra-se com as mãos atadas. À sua frente está a divindade de dupla face (possivelmente Isimud) que segura um objecto que parece um ceptro, com a mão direita, enquanto a esquerda se encontra levantada. Estas figuras estão perante a divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), com as águas jorrantes a brotarem dos seus ombros, identificadas por duas linhas ondulantes, onde se observa peixes a nadar, de ambos os lados.

¹²⁷ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1929-1017-359 [consultado em Junho de 2020].

Fotografia do British Museum



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 16

Número de identificação: BM 116586, catálogo em linha do British Museum¹²⁸. Selo n.º 198 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: Ur

Material: Diorite

Dimensões: alt. 3,64 cm e diam. 2,42 cm.

Inscrição: N/A

Tema: Cena mitológica e cena de apresentação

Descrição: Duas cenas com figuras divinas antropomórficas e possivelmente um humano, separadas pela representação de uma árvore/arbusto. À esquerda, identifica-se uma divindade, com a coroa chifrada, e sentada num trono com o padrão pictórico estandardizado de montanha. A presença de raios/chamas e o motivo montanhoso levam a considerar que seja a divindade solar, Utu/Šamaš. Os seus braços pendem junto ao torso, sendo que depositada às suas pernas encontra-se uma maçã, que aparenta estar partida. À sua frente, encontra-se outra divindade de pé, com coroa chifrada, que aparenta golpeá-lo com a maçã que empunha.

À direita do elemento vegetal, encontra-se uma figura antropomórfica (que parece humana, dada a forma do seu turbante), possivelmente um cultuante, com barba, e com uma túnica drapeada. Esta figura segura um animal, possivelmente um caprino, que aparenta ser uma oferenda. Entre esta figura e a divindade que está à sua frente, identificada pela coroa chifrada e pela dupla face (possivelmente Isimud), encontra-se uma adaga. Ambas as figuras interpelam a divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), que tem a mão direita

¹²⁸ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1923-1110-187[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.

levantada, em sinal de acolhimento. Dos seus ombros brotam as águas jorramtes, onde peixes nadam.

Inicialmente, haveria uma linha reservada para inscrição (visível na parte superior e inferior do selo).



© The Trustees of British Museum

Selo Cilíndrico n.º 17

Número de identificação: BM 89115 (*Adda Seal*), catálogo em linha do British Museum¹²⁹.

Selo n.º 190 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: Sippar

Material: Pedra Verde

Dimensões: alt. 3.9 cm e diam. 2.55 cm.

Inscrição: ada-du dub-as

Escriba adda

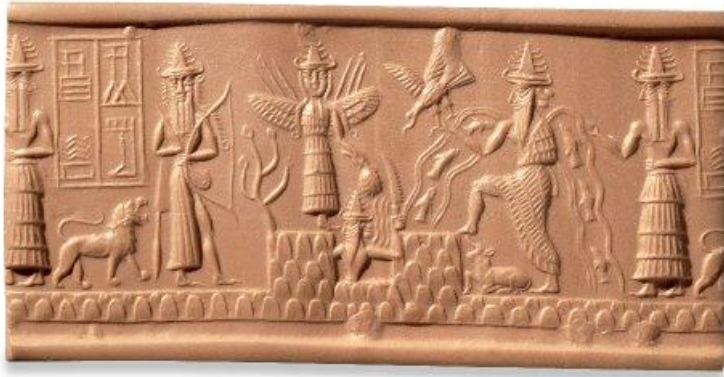
Tema: Cena mitológica

Descrição: Identificam-se cinco divindades antropomórficas, com a coroa chifrada, assim como elementos vegetais e animais. A cena é enquadrada pelo motivo pictórico estandardizado de montanha, no registo inferior. À esquerda encontra-se um leão que parece estar a rugir, seguido por uma divindade possivelmente ligada à caça, já que segura um arco e flecha e no seu ombro encontra-se a alça que segura a aljava nas suas costas. De seguida, encontra-se uma divindade feminina alada, com armas a brotarem dos seus ombros (provavelmente Inanna/Ištar).

Segue-se a divindade solar, que segurando uma adaga na sua mão esquerda, emerge entre duas montanhas. À sua direita, encontra-se a divindade aquática (possivelmente Enki), com um pé sobre o elemento montanhoso. Na sua mão direita encontra-se a representação de uma ave (possivelmente uma águia, talvez a ave mítica Anzu), sendo que dos seus ombros brotam as águas jorantes, onde vários peixes nadam. Por baixo da divindade aquática encontramos um bovino, possivelmente um touro. Por último, à direita, encontra-se a divindade de dupla face, possivelmente Isimud.

¹²⁹ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1891-0509-2553[consultado em Junho de 2020].

Fotografia do British Museum.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 18

Número de identificação: BM 89089, catálogo em linha do British Museum¹³⁰. Selo n.º 192 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: Nimrud

Material: Pedra verde

Dimensões: alt. 2,55 cm e diam. 1,53-1,55 cm.

Inscrição: Ir-ra saga

Ir-ra o sacerdote

Tema: Cena mitológica

Descrição: À esquerda, encontra-se uma figura humana, possivelmente um cultuante, com barba e com as mãos junto ao peito, representação estandardizada de oração. Em cima desta figura, encontra-se uma estrela e um crescente lunar. De seguida, encontra-se uma divindade, identificada pela coroa chifrada, que segura um chicote e uma maça, estando sentado num leão com asas. Na parte direita da cena, encontra-se um bovino, possivelmente um touro, a ser esfaqueado por uma divindade com barba, que se encontra ajoelhada junto ao animal. A enquadrar a parte direita do selo, encontra-se um elemento vegetal, que pode ser o pilar de juncos, associado a Inanna/Ištar, em tempos mais recuados.

Ao centro da cena, encontra-se uma figura antropomórfica de braços estendidos, dos quais brotam linhas ondulantes verticais (chuva?) pelo que a associamos ao domínio aquático. A ausência de barba e as formas do corpo, nomeadamente a presença vincada dos seios, apontam para a possibilidade de ser feminina. Nesse sentido, propomos que seja Nanše, já que esta deusa não usaria a tradicional coroa chifrada, mas sim uma coroa de peixes, segundo as referências literárias.

¹³⁰ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_N-1070[consultado em Junho de 2020]. Fotografia captada por Jaime Silva.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 19

Número de identificação: BM 89460, catálogo em linha do British Museum¹³¹. Selo n.º 204 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Serpentina

Dimensões: alt. 3,2 cm e diam. 2 cm

Inscrição: N/A

Tema: Cena de apresentação do homem-pássaro

Descrição: À esquerda, ladeada por dois crescentes lunares, identifica-se a divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), com a mão esquerda levantada e com as águas jorrantes a brotarem do seu ombro direito. Perante si, encontra-se a divindade de dupla face (possivelmente Isimud) que enverga uma saia listrada e segura uma adaga ou um pau. O homem-pássaro sucede-lhe, identificado pelo motivo alado na cintura, parecendo ter as suas mãos amarradas atrás das costas. Esta figura é instada a avançar por uma outra divindade, à direita, que tem barba e segura uma maça. As coroas chifradas são pouco visíveis na foto, mas estão presentes em todas as figuras, excepto no homem-pássaro..



¹³¹ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1862-0716-2[consultado em Junho de 2020].

Fotografia do British Museum.

Selo cilíndrico n.º 20

Número de identificação: BM 89506, catálogo em linha do British Museum¹³².

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Serpentina

Dimensões: alt. 2,9 cm e diam. 1,64 - 1,85 cm.

© The Trustees of British Museum

Temática: Cena de apresentação

Descrição: À esquerda, encontra-se uma divindade antropomórfica, com a coroa chifrada, barba e envergando uma saia listrada. As suas mãos encontram-se cruzadas junto ao peito. À sua frente, identifica-se uma outra figura antropomórfica, possivelmente um cultuante humano, dada a ausência da coroa chifrada. Este apresenta-se com a mão esquerda levantada. Esta figura parece estar a ser apresentada à divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), por outra divindade com barba. À direita e ladeado pelo crescente lunar, encontra-se a divindade aquática, com as águas jorrantes a brotarem dos seus ombros e cintura.



© The Trustees of British Museum

¹³² https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1983-0101-254[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.

Número de identificação: BM 89554, catálogo em linha do British Museum¹³³. Selo n.º 195 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Calcário

Dimensões: alt. 2,9 cm e diam. 1,7 cm.

Inscrição: N/A

Temática: Cena de apresentação

Descrição: À esquerda, encontram-se duas divindades antropomórficas, com a coroa chifrada e barba. A primeira tem as mãos junto à cintura e a segunda apresenta a mão esquerda levantada. Aparentam estar a apresentar-se à divindade aquática entronizada (possivelmente Enki). Da sua cintura e ombros, brotam as águas jorrantes, sendo que atrás de si encontram-se outras duas divindades, possivelmente a assisti-lo, dadas as mãos cruzadas junto ao peito. Note-se que a cena é separada, ao centro, pela presença de quatro peixes com dimensões relevantes.



© The Trustees of British Museum

¹³³ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1894-0611-53[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.

Selo cilíndrico n.º 22

Número de identificação: BM 89771, catálogo em linha do British Museum¹³⁴. Selo n.º 191 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Serpentina

Dimensões: alt. 2,7 cm e diam. 1,53- 1,55 cm.

Inscrição: N/A

Tema: Cena de apresentação/cena mitológica-ritual

Descrição: Ao centro, enquadrado por uma forma rectangular, que está rodeada por linhas ondulantes e ladeada por duas linhas verticais, encontra-se uma pequena figura antropomórfica, com linhas ondulantes a brotarem da sua cintura. A repetição do elemento aquático e a coroa chifrada apontam para a possibilidade desta figura ser uma representação da divindade aquática (possivelmente Enki). Estes elementos, por sua vez, estão enquadrados por duas figuras antropomórficas nuas, possivelmente semi-divinas. Do lado esquerdo, encontra-se ainda outra divindade, com a coroa chifrada e com barba, que apresenta os seus braços cruzados sobre o peito.

¹³⁴https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1983-0101-300 [consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 23

Número de identificação: BM 129482, catálogo em linha do British Museum¹³⁵. Selo n.º 196 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Serpentina de cor preta azeviche

Dimensões: alt. 2,8 cm e diam. 1,6 cm.

Inscrição: da-ti

Dadi

Temática: Cena de apresentação

Descrição: À esquerda, encontra-se a divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), com uma coroa chifrada e segurando um vaso de onde brotam as águas jorantes. À sua frente, apresenta-se a divindade de dupla face (possivelmente Isimud), que segura um pau na mão esquerda e levanta a mão direita ao nível da boca. Esta figura é seguida por outra divindade, que se encontra representada de forma semelhante, evocando o gesto de oração. Esta parece conduzir a figura antropomórfica humana à direita, possivelmente um cultuante, que carrega um caprino, em jeito de oferenda. Este animal, segundo Collon (1982), seria uma cabra-selvagem paquistanesa (markhor).

¹³⁵ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1945-1013-26 [consultado em Junho de 2020]

Fotografia do British Museum.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 24

Número de identificação: BM 28806, catálogo em linha do British Museum¹³⁶. Selo n.º 197 em Collon (1982).

Período: Acádico

Arqueossítio: sem localização

Material: Diorite

Dimensões: alt. 2,8 cm e diam. 1,6 cm.

Inscrição: N/A

Tema: Cena de apresentação (?)

Descrição: À esquerda, encontra-se uma divindade entronizada, com a coroa chifrada e com a sua mão esquerda levantada. À sua frente, sentada, aparece uma figura antropomórfica, possivelmente humana, dada a ausência da coroa chifrada. Esta encontra-se por debaixo de um crescente lunar, a tocar um instrumento musical, provavelmente um alaúde. De seguida, encontra-se outra divindade de pé, de dupla face (possivelmente Isimud), que encara a divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), à direita. Esta é identificada através das águas jorrantes que brotam dos seus ombros, onde dois peixes nadam. A encerrar/dividir as duas cenas, encontra-se a representação de um pote, de onde também jorra água.

¹³⁶ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1898-1013-139[consultado em Junho de 2020].

Fotografia captada por Jaime Silva.



© The Trustees of British Museum

Selo cilíndrico n.º 25

Número de identificação: BM 103232, catálogo em linha do British Museum¹³⁷. Selo n.º 440 em Collon (1982).

Período: Ur III

Arqueossítio: sem localização

Material: Pedra verde

Dimensões: alt. 2,75 cm e diam. 1,4 -1,45 cm.

Inscrição: N/A

Temática: Cena de apresentação

Descrição: À esquerda, encontra-se uma figura antropomórfica humana, possivelmente um cultuante, dada a ausência de cabelo e a posição das mãos, junto à cintura, em jeito de oração. O British Museum aponta a possibilidade de ser uma representação do governante Gudea. Esta figura apresenta-se à divindade aquática entronizada (possivelmente Enki), que se encontra a segurar, com a mão direita, o vaso de onde brotam as águas jorrantes. Estas contêm três peixes. A divindade aquática tem os pés apoiados num animal mítico, possivelmente o peixe-cabra. À direita, encontra-se a representação de duas figuras leoninas de pé, com o crescente lunar no topo. Este selo continha uma inscrição junto à figura humana que, no entanto, foi apagada. Porém, a sua moldura continua presente.



© The Trustees of British Museum

¹³⁷ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1910-1112-10[consultado em Junho de 2020].

Fotografia do British Museum.

Anexos IV - Fauna

Fig. 1 - Comorão-Pigmeu (*Microcarbo pygmeus*)¹³⁸



Wikimedia, Martin Mecnarowski©

fig. 2 - Pelicano-crespo (*Pelecanus crispus*)¹³⁹

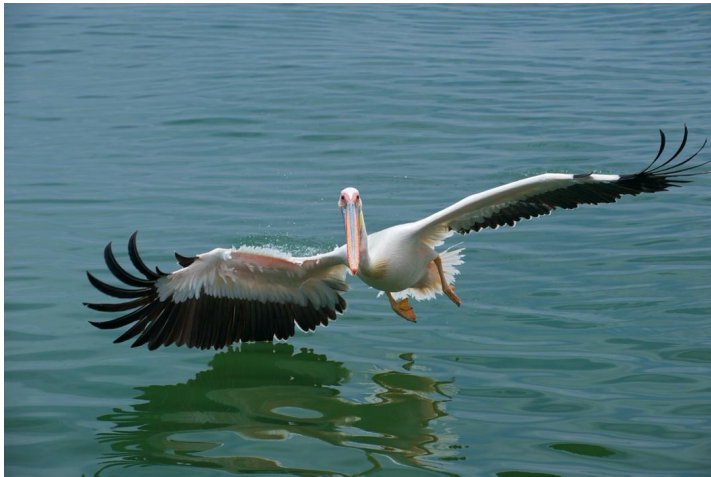


Wikimedia, Thomas Besson© ,

¹³⁸ [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Phalacrocorax_pygmeus_1_\(Martin_Mecnarowski\).ip](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Phalacrocorax_pygmeus_1_(Martin_Mecnarowski).ip) [consultado em Junho de 2020].

¹³⁹ [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ComputerHotline_-_Pelecanus_crispus_\(by\)_1.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ComputerHotline_-_Pelecanus_crispus_(by)_1.jpg) [consultado em Junho de 2020].

Fig. 3 - Pelicano-branco (*Pelecanus onocrotalus*)¹⁴⁰



Wikimedia, Arturo de Frias Marques ©,

Fig. 4 - Abutre barbudo (*Gypaetus barbatus*)¹⁴¹



Wikimedia Richard Bartz ©,

¹⁴⁰ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Great_White_Pelican_AdF.jp [consultado em Junho de 2020].

¹⁴¹ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bartgeier_Gypaetus_barbatus_front_Richard_Bartz.jpg [consultado em Junho de 2020].

Fig. 5 - Águia cobreira (*Circaetus gallicus*)¹⁴²



Wikimedia, lehava kiryat shmona Pikiwiki Israel ©,

Fig. 6 - Garça-caranguejeira (*Ardeola ralloides*)¹⁴³



Wikimedia ©

¹⁴² https://commons.wikimedia.org/wiki/File:PikiWiki_Israel_43227_Wildlife_and_Plants_of_Israel.JPG [consultado em Junho de 2020].

¹⁴³ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Crabier_chevelu.jpg [consultado em Junho de 2020].

Fig. 7 - Garça Real (*Ardea cinerea*)¹⁴⁴



Wikimedia ©, Andreas Trepte, www.photo-natur.net

Fig. 8 - Pavão Indiano (*Pavo cristatus*)¹⁴⁵



Wikimedia©

¹⁴⁴ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Graureiher_Grey_Heron.jpg [consultado em Junho de 2020].

¹⁴⁵ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Peacock_at_Sithulpawwa,_Sri_Lanka.png [consultado em Junho de 2020].

Fig. 9 - Tartaruga do Mar Cáspio (*Mauromys caspica*)¹⁴⁶



Fig. 10 - Tartaruga Grega (*Testudo graeca iberica*)¹⁴⁷



¹⁴⁶ <https://www.inaturalist.org/photos/8746957> [consultado em Junho de 2020].

¹⁴⁷ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Graeca_005.jpg [consultado em Junho de 2020].

Wikimedia©, Mayer Richard

Fig. 11 - Tartaruga do Eufrates (*Rafetus euphraticus*)¹⁴⁸



Wikimedia©, U.S. Fish and Wildlife Service, Headquarters

¹⁴⁸ [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rafetus_euphraticus_\(29056605113\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rafetus_euphraticus_(29056605113).jpg) [consultado em Junho de 2020].