

**Os Significados Simbólico-religiosos dos
Espaços Sagrados Mesopotâmicos – A
Arquitectura dos Locais de Culto na
Cidade de Mari (2550-1760 a.C.)**

Francisca Pereira de Almeida

Dissertação de Mestrado em Arqueologia

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

Agosto 2024

Agradecimentos

Ao Professor Francisco Caramelo, meu orientador, pela sua total disponibilidade e pelo seu interesse em orientar a presente dissertação e também pelos seus conselhos que nunca serão esquecidos.

À Professora Isabel Gomes de Almeida, minha co-orientadora, por todo o seu incentivo e inspiração que me levaram a apaixonar pela civilização e religião mesopotâmica.

Aos meus pais pela sua confiança no meu trabalho e apoio nos momentos mais difíceis, sem os quais eu não teria conseguido realizar a presente dissertação.

Aos meus amigos, família que não é de sangue, mas sim escolhida, que são o meu porto seguro nas minhas inseguranças, que ao longo deste percurso sempre estiveram lá para me animar e sempre disponíveis

Resumo

A curiosidade e fascínio sobre como seria o modo de vivência e a mentalidade da população da Antiga Mesopotâmia gerou, ao longo dos tempos, diversos debates e estudos em diversificadas áreas de conhecimento –história, arte, ciência, entre muitas outras.

O ponto de partida para muitos destes estudos são as inúmeras campanhas arqueológicas efectuadas nesta região. Para o presente estudo, devemos destacar as campanhas efectuadas em Tell Hariri, local actual da antiga cidade de Mari, onde desde 1933, foi alvo de mais de 70 anos de trabalhos arqueológicos.

Desejando enriquecer o conhecimento sobre a Antiga Mesopotâmia, esta dissertação pretende observar os resultados obtidos nestas escavações e analisar a arquitectura sagrada da cidade. Discutindo esta temática, esperamos contribuir para o conhecimento sobre como a materialidade foi influenciada pelo pensamento religioso, uma área aparentemente pouco desenvolvida, mas não menos pertinente e interessante.

Palavras-chave

Arqueologia Mesopotâmica; Panteão Religioso Mesopotâmico; Arquitectura Sagrada; Monumentos Cúlticos

Abstract

The curiosity and fascination about the way the people of Ancient Mesopotamia lived as well as the framework of their mentality, has generated various debates and studies in different areas of knowledge over the years – history, science, art, among many others.

The starting point for much of this knowledge is the numerous archaeological campaigns carried out in the region. Of particular interest are the campaigns carried out at Tell Hariri, the current site of the ancient city of Mari, where since 1933, has undergone more than 70 years of archaeological work.

To enrich our knowledge of Ancient Mesopotamia, this dissertation aims to observe the results of these excavations and analyse the city's sacred architecture. By discussing this topic, we aim at contributing to the understanding of how materiality was influenced by religious thought, an underdeveloped area, but no less pertinent and interesting.

Keywords

Mesopotamian Archaeology; Mesopotamian Religious Pantheon; Sacred Architecture; Cultic Monuments

Índice

Introdução	6
I. Mari	9
<i>I. a) Descoberta e Campanhas Arqueológicas em Tell Hariri</i>	9
<i>I. b) Mari na Mesopotâmia</i>	12
<i>I. c) Evolução Urbanística da Antiga Cidade Mesopotâmica</i>	15
II. Materiais de Construção	21
<i>II. a) Arquitectura de Argila</i>	21
<i>II. b) Pedra</i>	24
<i>II. c) Argamassas</i>	26
<i>II. d) Madeira</i>	27
III. Locais de Culto	28
<i>III. a) O “Palácio-Templo”</i>	30
<i>III. b) A Problemática do “Massif Rouge”</i>	35
<i>III. c) O Templo de Ninhursag</i>	38
<i>III. d) Os Templos de Ninni-zaza e de Ishtar</i>	40
<i>III. e) O Templo de Shamash e o “Massif à Redans”</i>	42
<i>III. f) O Alto Terraço e o Templo dos Leões</i>	43
<i>III. g) O Templo de Ishtar</i>	46
IV. Sistema Religioso Mesopotâmico	48
<i>IV. a) Divindades do Panteão Mesopotâmico</i>	51
<i>IV. b) O divino na materialidade</i>	54
Conclusão	59
Bibliografia	61
Anexos	63

Introdução

É necessário reconhecer que, há aproximadamente duzentos anos, o conhecimento europeu do antigo Próximo Oriente era quase inexistente, sendo que a globalidade da população tinha uma imagem nublada e altamente romantizada da vida contemporânea na região. De facto, exceptuando um pequeno número de pessoas, comerciantes e o ocasional viajante, muito poucos europeus tinham visitado o interior do Próximo Oriente desde as últimas cruzadas, fazendo com que a Bíblia e autores clássicos permanecessem como as fontes principais de informação sobre esta parte do mundo para os ocidentais (Pollock, 1999, 10-11).

Pode-se observar que, desde a sua concepção, entre o início e os meados do século XIX, o estudo da Antiga Mesopotâmia convida à parceria de diferentes especialidades de investigação de modo a permitir variadas perspectivas analíticas, criando uma multiplicidade diversificada de estudos, dependendo de qual é o objectivo/foco da análise em questão. Esta tentativa, nunca completa, de redescobrir e esclarecer como seriam as antigas civilizações, incluindo não só o mundo físico que as rodeava, mas também o seu comportamento e costumes, a sua cultura, o seu pensamento religioso, entre outros, deve necessariamente conjugar entre o que os testemunhos escritos exibem com as informações das fontes materiais encontradas. Tal, salienta como a interdisciplinaridade é fundamental para o estudo arqueológico.

Visto que o intuito desta dissertação é o de contribuir para o conhecimento acerca da Antiga Mesopotâmia, especificamente sobre os monumentos religiosos da antiga cidade de Mari, com o intuito final de tentar compreender qual será a relação entre o pensamento religioso mesopotâmico e a sua reflexão na edificação dos espaços sagrados, tentaremos integrar a arqueologia, com a história, com a arquitectura e com o estudo do pensamento religioso. Procurar-se-á então fazer uma enumeração e caracterização dos locais de culto da cidade de Mari, de maneira a tentar perceber a influência da mentalidade religiosa na cultura material, no fundo, inquirindo sobre o significado simbólico-religioso da arquitectura sagrada.

Para a concretização destes objectivos, no processo de revisão do estado de arte, efectuámos leituras que nos permitissem caracterizar o sistema religioso mesopotâmico, inclusivamente abordar alguns conceitos-chave sobre o estudo das religiões (como por exemplo, *Homo Religiosus*, sagrado, profano, entre outros) e enquadrar algumas

divindades pertencentes ao panteão mesopotâmico e as suas principais características (focando aquelas cujo culto foi identificado em Mari como Inanna/Ishtar ou Ninhursag).

Já no que diz respeito sobre Mari em si, procurámos uma leitura especializada sobre a situação histórico-política desta antiga cidade, mas, acima, de tudo concentrámo-nos na compilação de informação detalhada nos relatórios das campanhas arqueológicas em Tell Hariri, nomeadamente aqueles produzidos pelos responsáveis dos trabalhos ali realizados desde 1933, como Parrot, Margueron e Butterlin.

Para a caracterização das edificações cúlticas foram analisadas as plantas, fotografias e descrições da sua arquitectura, para mais à frente na dissertação, haver uma comparação da arquitectura das edificações para-se conseguir identificar semelhanças e divergências entre si.

Assim, primeiramente, iremos apresentar uma síntese sobre a descoberta da cidade de Mari, actual Tell Hariri, em 1933, e uma breve cronologia das campanhas arqueológicas e os seus principais directores. Passaremos, então, para uma breve contextualização da incorporação da cidade de Mari na Mesopotâmia, incluindo a sua história política e as consequentes fases principais de ocupação da mesma. Com tal remate, seguiremos para a evolução urbanística de Mari, iniciando com a posição geográfica e as razões da selecção da localização onde a cidade foi fundada. De seguida, exporemos, brevemente, os três canais que marcaram não só a paisagem, como também, o quotidiano e a população de Mari. Daqui, terminaremos esta grande contextualização, com a caracterização da evolução urbanística das suas diferentes fases de ocupação.

Antes de focarmos a nossa atenção nas edificações sagradas, parece-nos necessário, primeiro, caracterizar os principais materiais e técnicas de construção, que em geral foram utilizadas na edificação de estruturas na Antiga Mesopotâmia, salientando, sempre que possível, o seu uso na edificação de templos e outros locais de culto.

A partir daqui, apresentaremos os espaços sagrados identificados na cidade de Mari, caracterizando arquitectonicamente cada um, assim como aludindo ao principal espólio que foi neles encontrado. Neste âmbito, há que recordar a enorme deterioração das ruínas da cidade, causadas não só pelo espaçamento temporal da sua queda até à sua descoberta, mas igualmente pela erosão sofrida logo após a sua destruição e abandono. Como iremos observar, este fenómeno coloca duas grandes questões a nível arquitectónico: qual seria o volume original destas edificações e se os espaços centrais destes templos eram pátios ou espaços cobertos.

Após esta análise arqueológica e arquitectónica, iremos apresentar uma pequena reflexão sobre diversos conceitos-chave ao estudo das religiões, assim como uma breve caracterização do sistema religioso mesopotâmico. De igual modo, as divindades mencionadas na explanação dos locais de culto serão também abordadas, com uma pequena síntese das suas principais características.

A dissertação será então finalizada com uma reflexão sobre as possíveis influências e reflexos do sistema religioso mesopotâmico na arquitectura sagrada identificada na cidade de Mari. Esperamos que a composição desta dissertação acrescente para o conhecimento sobre a Antiga Mesopotâmia, especialmente sobre o significado simbólico-religioso dos locais de culto Mariotas, e que tal contribua para outros estudos semelhantes, focados em outras cidades desta civilização.

I. Mari

Com este capítulo pretende-se contextualizar sobre como a antiga cidade mesopotâmica foi encontrada, assim como os principais pontos da cronologia das campanhas arqueológicas que este local sofreu.

Apreender a incorporação da cidade de Mari na Mesopotâmia, tanto geograficamente como histórico-politicamente, é essencial para, posteriormente, caracterizar as três fases principais de ocupação da cidade e a sua evolução urbanística.

I. a) Descoberta e Campanhas Arqueológicas em Tell Hariri

Em Agosto de 1933, um grupo de Beduínos encontrava-se a extrair pedra de um monte de ruínas antigas, identificado como Tell Hariri (Figura 1), e um tenente francês, numa inspecção à região de Abu Kemal, deparou-se com eles. Uns dias mais tarde, um homem local foi ao escritório deste tenente, notificando a descoberta de uma estatueta no local; voltando a Tell Hariri, o tenente examinou a peça, uma estatueta sem cabeça e com uma inscrição em cuneiforme, e apercebendo-se da importância do achado, recolheu a peça, levando-a para Abu Kemal, tendo logo informado autoridades superiores (Dalley, 2002, 10).

Nem um mês passou quando a informação chegou a especialistas em Assiriologia, do Museu do Louvre, em Paris, que rapidamente se aperceberam da potencial riqueza do local. Assim, a partir deste único achado, prontamente reagiram: cerca de três meses depois, uma equipa francesa chega à Síria, com financiamento e permissão para conduzir escavações arqueológicas no local, começando em Dezembro desse ano, antes do Natal (Dalley, 2002, 10).

Mari era apenas conhecida através das referências conservadas em diversos documentos escritos: a Lista Real Suméria indica Mari como uma cidade do pós-dilúvio, onde reinaram seis governantes durante 136 anos; Sargão de Akkad também a menciona nas suas inscrições reais; novamente citada, desta vez no prólogo do código legal de Hammurabi, entre as conquistas que este levou a cabo na região do Eufrates a c. de 1760 a.C. Apesar das diversas referências textuais, a localização exacta de Mari permanecia desconhecida, até as primeiras inscrições cuneiformes serem descobertas, em Janeiro de 1934, identificando assim esta antiga cidade (Fenollós, 2015, 216).

Devemos ainda salientar como Tell Hariri transformou num sítio arqueológico de extrema importância, quando ocorre esta identificação da antiga cidade mesopotâmica, não só para os estudos na área de arqueologia, mas também de economia, de política, de aspectos religiosos, entre outros. O sítio com uma área de cerca de 135ha, contém uma diversidade de estruturas arquitectónicas, de artefactos de cerâmica e uma abundância de inscrições cuneiformes. Evidentemente, o conjunto destes achados fornece inúmeras informações valiosas sobre a organização social, a economia, a religião e a política, não só da população da cidade de Mari, mas também, num sentido mais abrangente, das civilizações da Antiga Mesopotâmia.

O primeiro director das campanhas arqueológicas em Tell Hariri foi André Parrot¹; de 1933 a 1938 decorreram seis campanhas, que tiveram de ser suspensas devido à II Segunda Guerra Mundial. Só após 12 anos, em 1951, é que as campanhas recomeçaram, apenas para serem novamente interrompidas, em 1954, neste caso devido à crise/guerra de Suez. De novo, cinco anos depois, os trabalhos recomeçaram, sendo que foi possível realizar mais 11 campanhas (1960-1974). Todas estas foram dirigidas por André Parrot que, ao longo destas muitas expedições, alcançou algumas das mais sensacionais descobertas em arqueologia mesopotâmica. Falamos da recuperação da planta do enorme palácio do período babilónico, na sua totalidade, assim como de milhares de registos cuneiformes, que documentam em grande detalhe a vida nesta edificação (Parrot, 1984, 237; Dalley, 2002, 10). Após uma breve pausa nos trabalhos arqueológicos, em 1979, criou-se uma outra equipa, liderada por Jean-Claude Margueron², que desenvolveu mais 20 campanhas, até 2004. Estes trabalhos estiveram essencialmente focados na tentativa de compreender a cidade, a sua evolução e a sua incorporação com o meio natural. Em 2005, o Director da investigação em Tell Hariri passou a ser Pascal Butterlin³, com um programa de escavação revisto para Mari e o seu interior imediato. Os trabalhos focaram-se no monumental centro da cidade, incluindo o “Massif Rouge”, a área à volta do palácio e a zona oriental da cidade, da qual foram explorados três sectores. Contudo, devido à Guerra Civil na Síria, as escavações arqueológicas tiveram de ser interrompidas, e o local encontra-se sob o controle de

¹ André Parrot (1901-1980) foi um arqueólogo francês, teólogo protestante e Director do Museu do Louvre (1958-1962), e ficou conhecido devido à descoberta/identificação de Mari.

² Jean-Claude Margueron (1934-2023), foi um arqueólogo francês, e em 2005 reformou-se e tornou-se o Director Emérito de Estudos da Escola Prática de Altos Estudos, em Paris.

³ Pascal Butterlin (1968-) é Professor de Arqueologia do Próximo Oriente na Universidade de Paris. Trabalha também para a UNESCO como especialista em relação a locais arqueológicos na Síria e no Iraque, e como especialista em países em crise para o Ministério Francês das Relações Estrangeiras.

grupos armados, sendo que Tell Hariri sofreu danos consideráveis desde então (Butterlin⁴).

Querendo vislumbrar Mari, Tell Hariri na verdade não é mais que um extenso monte de várias colinas de tijolos de barro deteriorados, esburacadas pelos trabalhos arqueológicos, que perduraram por meio século, e dominado por uma proeminência de tijolos avermelhados. Com o comprimento de 1km, o Tell eleva-se a mais de 15m do nível do terreno circundante; com o largo e sinuoso rio Eufrates dentro do raio de visão. Não se observa uma faixa de colinas a dominar a paisagem, mas sim, uma extensão plana do terreno, com o ocasional monte a simbolizar antigos assentamentos. Relativamente fértil, o terreno funde-se com o deserto pedregoso na distância, não havendo árvores a aliviar essa paisagem estéril. Contudo, há que lembrar que esta paisagem actual difere grandemente da paisagem na época em que Mari foi habitada, onde se observava um panorama com uma rede canais, diversos campos de cultivo, pomares, lagos e pastagens (Dalley, 2002, 12).

Os projectos actuais em relação a Mari incluem uma reconstrução digital do palácio de Mari, que foi levado a cabo por Jean-Claude Margueron e Béatrice Müller, numa parceria com *Archéovision* em Bordéus, França. Também o projecto intitulado “Digimari”, liderado por Pascal Butterlin, que envolve processar os arquivos da missão arqueológica em Mari e fazer com que sejam mais fáceis de aceder e usar. Liderado por Régis Vallet, o projecto “Monumentos do Oriente” tem como objectivo modelar específicos monumentos emblemáticos do Próximo Oriente, em particular o “Massif Rouge” e o Grande Palácio Real de Mari (Butterlin).⁵

⁴ Consultar em [Excauation history | Mari \(culture.gouv.fr\)](http://culture.gouv.fr/excavation-history/mari)

⁵ Consultar em [Current research | Mari \(culture.gouv.fr\)](http://culture.gouv.fr/current-research/mari)

I. b) Mari na Mesopotâmia

Geograficamente, a Antiga Mesopotâmia (Figura 2) corresponde em grande parte ao actual Iraque, a algumas zonas do Leste da Síria e a pequenas áreas da Turquia e do Irão. Originária no grego clássico, a sua designação significa “terra entre os rios”⁶ (McIntosh, 2005, 3), muito devido à importância dos rios principais que marcam este território. O Eufrates (Buranun em acádico e Purattum em sumério) e o Tigre (Idiglat em sumério). Porém, devemos igualmente ter em conta, como os seus afluentes, Balikh e Khabur para o Eufrates e Diyala, Zab Superior e Zab Inferior para o Tigre também marcaram profundamente o território. As Montanhas do Taurus a norte, o Golfo Pérsico a sul, a Cordilheira dos Zagros a este e os Desertos Sírio e Árábico a oeste e sudoeste, respectivamente, afirmam-se como as fronteiras naturais desta região (Louis, 2020, 15).

Tell Hariri, e consequentemente Mari, situa-se no Vale do Eufrates Sírio, a 12km da actual cidade de Abu Kemal, na fronteira entre a Síria e o Iraque. Através da investigação do local arqueológico, compreende-se que a situação política de Mari foi bastante atribulada, resultando em três grandes fases: a fundação de Mari, que corresponde à Cidade I; a reocupação/reconstrução da cidade, designada como Cidade II; e a sua última ocupação, a Cidade III, até à sua destruição e consequente abandono final.

A Cidade I (Figura 3) terá sido fundada em c. 2950 a.C., e embora se atribua a datação de c. 2650 a.C. como o seu fim (inserindo esta fase da cidade no Período Dinástico Inicial I e II), a verdade é que não existem suficientes evidências que permitam a identificação da causa do abandono, assim como a sua data exacta. Ainda não foram encontrados textos ou inscrições que não só permitam determinar um perfil histórico, mas também que esclareçam esta questão⁷ (Margueron, 2014, 25).

Em c. 2550 a.C., identifica-se que uma nova cidade foi construída por cima das ruínas niveladas da Cidade I, utilizando técnicas extremamente elaboradas e com novos princípios arquitectónicos, cuja origem exacta não foi identificada, mas que o seu uso foi geral. A Cidade II (Figura 4), afirma-se como evidência de um verdadeiro urbanismo, não só em termos do estabelecimento de um sistema defensivo, mas de uma estruturação da cidade, com os seus centros, político, religioso e económico, com os

⁶ À época, a população não utilizaria tal termo, mas sim a nomenclatura **Kalam/Mâtum**, para designar o seu “país”.

⁷ Margueron, em 2014, apontou que “There is no evidence to deny the hypothesis that the city existed in the form of City I up to its re-foundation, but none to prove it either.”

seus bairros residenciais e com uma organização da rede de ruas, composta previamente a qualquer outra edificação, e desenhada de modo a assegurar uma rápida evacuação e/ou absorção das águas da chuva. Esta fase da cidade irá prevalecer durante três séculos (inserindo-se no Período Dinástico Inicial III e no Período Acádico), tendo sido destruída em 2220 a.C. Entre os governantes identificados para este período de Mari, salienta-se Iblul-II, Enna-Dagan, Hida'ar e Ishqi-Mari, este último como aquele com o qual provavelmente a sua dinastia findou (Margueron, 2014, 25-26). Durante esta baliza cronológica, Mari assume-se como um centro de grande poder regional, apto para competir com algumas das potências políticas da altura. Este poder é essencialmente devido à sua estrutura económica, cuja base assentava no seu controlo e gestão do tráfico de mercadorias que circulavam no Eufrates; embora seja possível que uma parte desta economia derivasse também de actividades decorrentes das regiões estépicas. Note-se, aliás, que a circulação de rebanhos pela área de influência de Mari foi sempre um factor determinante para o seu desenvolvimento económico (Rosa, 2014, 85).

Embora não haja uma total consonância entre as evidências, a predominância aponta para a destruição da Cidade II ter sido feita durante o reinado de Naram-Sin, durante a sua grande reconquista das regiões do oeste e norte do império fundado pelo seu avô, o famoso Sargão de Akkad (e não, como se chegou a pensar, destruída por este). Diversas descobertas arqueológicas comprovam esta hipótese: o nível estratigráfico do palácio onde se encontram sinais de uma violenta destruição, é o nível onde foram descobertos não só carimbos de selos de Ishqi-Mari, como também típica cerâmica acádica, posteriores ao reinado de Sargão. A Cidade II foi sistematicamente destruída: todos os templos, edifícios públicos e habitações foram encontrados num estado de destruição por incêndio – onde diversos objectos de grande importância foram identificados (Margueron, 2014, 26 e 32).

A fase final de Mari começa naquele mesmo ano (c. 2220 a.C.) e a Cidade III (Figura 5) vai perdurar até 1760 a.C. (inserindo-se no Período dos *Shakkanakku*⁸ e no Período Amorita). A reconstrução foi executada pela nova dinastia de governadores, presumivelmente instalada por Naram-Sin, mas com o fim da unificação acádica, esta dinastia terá ganho a sua autonomia (Margueron, 2014, 32).

Primeiramente restaurou-se o palácio, sem aguardar pelo resto da cidade, apenas para depois ser construído um novo edifício palaciano, que seria depois substituído pelo

⁸ *Shakkanakku* significa os governadores.

Grande Palácio Real, que irá perdurar até aos momentos finais da cidade. O centro religioso foi reconstruído na sua íntegra, com novos templos e um novo Alto Terraço, sendo que nestas reconstruções e edificações é possível visualizar as acções de determinados governadores. Embora haja novos princípios de construção na organização arquitectónica, a cidade manteve os princípios fundamentais da Cidade II; milhares de tabuinhas, relacionadas com administração, foram encontradas, sobretudo no palácio, mas também em estruturas residenciais (Margueron, 2014, 33).

Inicialmente, foi difícil perceber esta fase, já que não foram identificados textos suficientes para ilustrar com clareza quais seriam os princípios sociopolíticos que o caracterizavam. Contudo, os vestígios arqueológicos são abundantes, demonstrando o esplendor arquitectónico e artístico desta fase (Rosa, 2014, 86). Conseguiu-se notar a existência de uma relação, claramente próxima com os governadores da Dinastia de Ur III, através de alianças matrimoniais, por exemplo. Todavia, esta aliança com a Baixa Mesopotâmia aparenta finalizar aquando do colapso deste poder do Sul (c. 2000 a.C.), que foi seguido por rivalidades das cidades da região, com um desfecho, alguns séculos depois, marcado pela ascensão do poder babilónico. Em contraste, o último meio século de Mari está distintamente bem descrito nos textos, sendo possível observar as principais linhas da história da cidade; é nestes anos que se observa a edificação de grandes residências e habitações (Margueron, 2014, 33).

Nesta época, Mari, encontrava-se sob o reinado de Shamish-Addu, mas após a sua morte, Zimrî-Lîm⁹, herdeiro legítimo da dinastia¹⁰, com a ajuda do reino de Alepo, toma posse do poder (Rosa, 2010, 21-22). Será sob o seu reinado que Mari foi activa pela última vez: com o início do declínio dos soberanos amoritas, Hammurabi, em 1760 a.C., não só conquista a região e a cidade, como leva a cabo a sua destruição. Devido ao incêndio que destruiu a cidade, milhares de tabuinhas ficaram preservadas nas ruínas, tornando este período bastante valioso, no que diz respeito a evidências textuais (Margueron, 2014, 33).

⁹ Na sua tese de mestrado, em 2010, Maria de Fátima Rosa analisa a acção política deste soberano, expandindo acerca dos acontecimentos ao longo do seu reinado, que explicam a vida política no período final de Mari, assim como as razões que conduziram Hammurabi a conquistar/destruir a cidade.

¹⁰ Zimrî-Lîm seria o herdeiro de um anterior soberano, Yarîm-Lîm.

I. c) Evolução Urbanística da Antiga Cidade Mesopotâmica

Em primeiro lugar, há que notar a importância geoestratégica do reino de Mari, e consequentemente da cidade em si: a extensão territorial que abrangia a zona do médio Eufrates, este rio que oferecia aos mesopotâmicos, acesso ao mundo ocidental e setentrional, implica, desde cedo, a necessidade de um ponto de passagem que, ao unir os territórios do centro e sul da Mesopotâmia à Síria, possibilitasse o controlo da travessia fluvial. E embora a localização não convidasse ao povoamento, devido aos escassos recursos que oferecia, não é de estranhar onde Mari foi fundada (Rosa, 2010, 12). Mari encontra-se assim, como centro de uma densa rede de rotas: o grande rio Eufrates era uma importantíssima via comercial e diversas rotas de caravanas saíam da cidade. Esta rede das rotas de caravanas iam desde o Eufrates até ao Mediterrâneo, passando por cidades como Palmira (actual Tadmor), e em direcção a leste, para o Vale do Tigre (Butterlin¹¹).

Importa também salientar que Mari foi construída *ex nihilo*, já que não foram encontrados quaisquer antecedentes de um povoado prévio. E este é um factor interessante, já que na região de Mari os terrenos não eram propícios ao desenvolvimento de qualquer tipo de agricultura. Para além disso, há que notar a distância de cerca de 3km entre o local da cidade e o Eufrates, sendo este o ponto de abastecimento de água mais próximo. Tal, obrigou os construtores de Mari a solucionar este problema, que se assumia como fulcral para a sobrevivência da cidade e da sua população. Ora, planeamento e execução nitidamente custosos, apenas poderiam ser justificados com a previsão do grande sucesso económico que Mari viria a ter (Rosa, 2010, 12).

Assim, importa abordar brevemente os três principais canais (Figura 6) que marcaram não só a paisagem, mas principalmente a vivência em Mari, para depois proceder à evolução urbanística da cidade.

Como já mencionado, Mari foi fundada demasiado distante das margens do rio para este contribuir directamente para a cidade. Tendo em conta que a população necessitava de água para o seu quotidiano e da existência de documentação do século XVIII a.C. que menciona barcos a atracarem no porto de Mari (embora não tenham sido encontrados vestígios de barcos), pressupõem-se então que a solução acima indicada

¹¹ Consultar [Moving around | Mari \(culture.gouv.fr\)](http://culture.gouv.fr)

terá sido a criação de um canal que ligasse a cidade ao Eufrates (Rosa, 2010, 12; Butterlin¹²). Contudo, não há evidências textuais do Período Amorita que aparentem mencionar a existência deste canal; tal poderá ser por duas razões: a existência física, mas não textual deste canal de ligação, e/ou um possível problema de vocabulário onde, na época, um canal de ligação fosse considerado como parte do rio ou, em qualquer caso, distinto de um canal de irrigação (Margueron, 2014, 14).

Graças às análises topográficas e do estudo das fotografias aéreas do sítio arqueológico, foi possível comprovar que, de facto, o canal existiu, embora haja uma certa dificuldade na identificação da localização exacta da sua conexão com o rio (Figura 7). A estruturação deste canal demonstra a perícia dos construtores nos seus projectos hidráulicos: não havendo os meios para aumentar o nível das águas do rio para assegurar a conexão, foi necessário aprofundar o canal em si, até ao nível do rio (cerca de 170m de altitude). Um simples canal de ligação torna-se assim um autêntico braço do Eufrates¹³. Tendo como função principal o fornecimento de águas à população, teria também a função de dar acesso aos barcos que navegavam aquele rio. A solução deste sistema seria o porto, *karum*, onde os barcos descarregariam e/ou carregavam mercadorias, para estas depois seguirem, ou por terra, ou outra vez de barco para outros pontos (Margueron, 2014, 15).

A confluência do afluente Khabur conecta o rio Eufrates com uma planície do norte intimamente ligada com o sopé fértil das Montanhas do Taurus. As duas grandes extensões de terreno ao longo do vale facilitavam o desenvolvimento de uma agricultura extensiva por irrigação. O poder político que ocupava estas áreas entendia o valor/importância na edificação de um canal que facilitasse o tráfego no Eufrates, ao ligar o Khabur e os estreitos a sul (em Baghaouz, actual Abu Kemal). Este canal de transporte, encontra-se à esquerda do rio, com uma impressionante envergadura: uma extensão de 115/120km e uma largura constante entre 8 a 11m; o seu declive, similarmente, era bastante regular, permitindo um fluxo das águas sem uma corrente excessiva. De modo a não ser fortemente afectado pelas cheias, o canal de transporte foi edificado de maneira a estar elevado o suficiente em relação ao vale e acima do geológico. Ainda que tenha sido concebido para seguir o Eufrates entre o Khabur e Abu Kemal, com a função principal de navegação, em certos períodos, e em algumas zonas,

¹² Consultar [Moving around | Mari \(culture.gouv.fr\)](http://culture.gouv.fr)

¹³ Tal transformação dá mérito à hipótese mencionada sobre o vocabulário na literatura, onde o canal de ligação pudesse ser considerado como parte do rio e não um simples canal.

terá sido possível utilizá-lo como um canal de irrigação. Devo ainda acrescentar que a construção deste canal está associada com a fundação de Mari, visto que o objectivo era o de existir um centro político que exercesse controlo sobre as rotas comerciais (Margueron, 2014, 18-19 e 22).

Por fim, o canal de irrigação encontrar-se-ia a alguns km a norte da cidade, tendo mais de 100m de largura e algumas dezenas de km em comprimento. Estas dimensões encontravam-se marcadas pela necessidade de tornar o canal resistente às fortes inundações típicas da época das cheias, de modo a ser apenas necessário ocasionais reparações. O canal fornece nítida prova que o terreno geológico da margem direita do rio, muito mais desenvolvido que do lado esquerdo, era empregue para a agricultura (Margueron, 2014, 16 e 19).

Como exposto acima, a situação histórico-política da antiga cidade mesopotâmica foi bastante intrincada e acaba por marcar a designação das três grandes fases para Mari: a Cidade I, a Cidade II e a Cidade III. Para além destas mudanças políticas, a cidade sofreu diversas alterações urbanísticas, em específico quando se dão estas mudanças de ocupação.

É importante realçar, primeiramente, que o modelo urbano circular¹⁴ de Mari é bastante distinto do que é observado na Baixa Mesopotâmia e, por enquanto, é o exemplo mais antigo duma cidade circular na história humana (Butterlin, 2010, 159).

O nível da fundação da primeira fase é identificado pela terra castanha-amarelada, a cobrir o geológico. No início, encontra-se com mais frequência a presença, alguns centímetros de espessura de um conjunto de estratos horizontais bastante regulares, com algumas superfícies marcadas por cinzas. Estes estratos têm uma escassez de material, e estas cinzas não aparentam ser resultado de um incêndio, mas sim um dispersar intencional, como que a separar o estrato com os seus materiais. Assim, é possível que as cinzas fossem uma camada propositada para distanciar o primeiro nível de ocupação com a superfície natural, pois esta era bastante próxima do lençol freático e, conseqüentemente, bastante húmida (Margueron, 2014, 44 e 47).

O sistema defensivo da Cidade I consistia numa protecção circular contra cheias, potencialmente com uma leve linha de defesa no topo, com quase 2km de diâmetro. Dentro deste círculo, concentricamente, existia uma autêntica muralha, com 6m de espessura, cerca de 8m de altura e 1200m de diâmetro, com torres e portões, que

¹⁴ As origens deste género de planta para as cidades está ainda por determinar/identificar.

protegeriam a cidade. Entre o fosso e a muralha, haveria uma distância de 300m, havendo indícios de que parte deste espaço foi usado para a edificação de jardins, no século XVIII a.C.¹⁵ Coloca-se a possibilidade de que este distanciamento corresponderia ao alcance dos arcos compostos utilizados no III milénio a.C. (Margueron, 2014, 39; Butterlin, 2010, 153).

Exceptuando a fundação e o sistema defensivo, ainda é bastante complexo e desafiante definir, com rigor, as características urbanísticas da Cidade I: não aparenta haver nenhum templo e/ou palácio, sendo a estruturação e rede de ruas praticamente desconhecidas (embora vestígios desta rede sejam aparentes mais tarde). Todavia, existe uma certa continuidade de certas funções entre a Cidade I e II, nomeadamente, na arquitectura diversificada e, especialmente, na existência de ricas e diversas actividades artesanais (Margueron, 2014, 50).

Devo ainda salientar que, embora haja esta dificuldade de uma definição rigorosa das características urbanísticas, é possível observar como os antigos construtores mesopotâmicos dispunham de uma competência notável, assente em técnicas fiáveis. Claramente, souberam adaptar-se às circunstâncias específicas da região, detendo conceitos claros sobre a organização espacial (Margueron, 2014, 68).

Ao longo da história de Mari, as características do seu sistema defensivo permaneceram praticamente as mesmas. Assim, aquando da refundação da cidade, as muralhas foram reconstruídas e, devido à grande probabilidade de ainda ser visível na paisagem, o fosso foi reconstruído exactamente por cima da linha original. Contudo, houve algumas alterações: o fosso foi aprofundado, passando agora a ser claramente coroado por uma parede estreita com 2m de espessura, que embora fosse um pouco fraca, formava a primeira linha de defesa da Cidade II. As muralhas circulares, a dupla linha de defesa e o canal de ligação afirmam-se como características da Cidade I que os construtores da Cidade II mantiveram (Margueron, 2014, 39-40 e 50).

O esforço e o trabalho envolvidos na refundação da cidade foram tremendos: a nivelção e/ou preenchimento das ruínas da Cidade I; a definição da divisão da superfície e a organização do plano urbanístico da cidade, através da criação de uma rede de paredes de fundação para as futuras edificações; o estabelecimento da rede de ruas, com pavimentos de drenagem, de maneira a garantir as melhores condições para o escoamento e/ou absorção das águas da chuva, sendo cheias com cascalho para melhor

¹⁵ Não havendo informação que contradiga a hipótese de que o mesmo não acontecia aquando da sua fundação (Margueron, 2014, 39).

absorção (Butterlin, 2010, 155). Graças às escavações, foi possível determinar que os construtores usaram lajes, na vertical, embutidas na terra, de modo a indicar o esquema das ruas durante a preparação das infra-estruturas, como referências topográficas; tal, indica como a organização da rede das ruas foi composta previamente a qualquer outra edificação ser executada (Margueron, 2014, 53).

O centro de poder encontrava-se a meio do *tell* principal e era formado pelo palácio e por um sector religioso. Este palácio apresenta uma característica marcante, que o diferencia de outros na Mesopotâmia: o grande templo da cidade estava integrado no palácio, diminuindo a bipolaridade entre grandes estruturas de poder (políticas e religiosas). Na área ocidental, encontramos dois bairros habitacionais e o templo de Ishtar. É curioso observar que entre um bairro habitacional típico e o templo, o outro bairro é bastante peculiar: a sua planta é triangular e no seu centro encontrar-se-ia um mercado, uma praça, também ela triangular, com pilares que criariam um pórtico à sua volta, diminuindo o seu tamanho e fazendo com que só o seu centro fosse aberto ao céu. Por detrás do pórtico, existiriam câmaras, geralmente duplas, que corresponderiam a lojas. Já o templo de Ishtar é o único conhecido fora do tradicional centro cívico e poderia ter uma área habitacional para alguns dos seus sacerdotes (Margueron, 2014, 54).

Embora tenha ficado muito por investigar nas áreas norte da cidade, a estratigrafia aparenta indicar que seriam bairros com uma importância económica, com actividades diversas. Seria nesta área da cidade que existiria o *karum*, cuja erosão, após o abandono da cidade, impediu a sobrevivência de qualquer vestígio deste porto. Notando que aqui seria onde o canal passava, é lógico presumir que nas margens encontrar-se-iam bairros ligados a actividades portuárias. O palácio, que abria na direcção da zona do porto, detinha uma posição que favorecia a provisão de água e, especialmente, o directo controlo de uma importante área de actividade portuária. Antes de ser executada, é óbvio que a organização da malha urbana da Cidade II foi cuidadosamente pensada (Margueron, 2014, 55).

A grande destruição das muralhas, acto altamente simbólico e significativo da derrota da cidade perante as forças de Naram-Sîn, impossibilita a identificação absoluta do momento em que os *Shakkanakku* procederam à reconstrução das defesas da cidade. O aterro foi novamente reforçado e aumentado, sendo que uma parede (com uma espessura de 2.40m), ligeiramente virada para sul, foi acrescentada, com características semelhantes às da Cidade II. Tinha, assim, pilares tanto no exterior como no interior,

com espessura de 1m, tornando a parede nestes pontos extremamente espessa, com cerca de 4.40m. Adicionaram também um suporte, com cerca de 2m de espessura, ao longo de todo o interior, e no exterior fizeram uma cópia da parede, seguindo os contornos dos pilares. A muralha interior sofreu, igualmente, trabalhos de reconstrução. Uma nova adição para o sistema defensivo exterior, foi a instalação de um aterro (entre 7 a 10m de altura), contra a face interior da muralha (Margueron, 2014, 41-42).

Contrariamente à demonstração de planificação e execução da refundação da Cidade II num foco temporal curto, a reconstrução da Cidade III alastrou-se ao longo de dois séculos.

Tendo em conta a erosão que a cidade sofreu desde o seu abandono, muito pouco se conhece acerca da organização urbana, nomeadamente os seus bairros, principalmente quando comparando com a Cidade II. Do que foi possível recuperar, consegue-se perceber a organização da cidade, com o seu sistema defensivo, com as suas ruas principais e os seus centros de poder, político e religioso. Durante a Dinastia Amorita, a cidade não sofreu nenhuma alteração na malha urbana; contudo, é possível identificar duas grandes residências, uma a oeste do palácio e a outra a este dos templos. Evidentemente, poderá ter havido algumas alterações aquando da utilização deste ou daquele edifício, e algumas partes, particularmente dos palácios, foram alvos de reconstruções. Tendo em conta que a estrutura da cidade não se alterou, não é de surpreender que a rede de ruas tenha aparentemente permanecido a mesma, e embora tenham sido descobertas algumas ruas suplementares, estas não alteram a visão geral da malha (Margueron, 2014, 61 e 65).

II. Materiais de Construção

Num primeiro nível, é possível observar que a maioria das habitações são construídas com materiais disponíveis localmente, enquanto palácios, templos, muralhas e outros edifícios públicos demonstram uma maior amplitude no tipo de matérias-primas, nem sempre encontradas na região, o que concorre para a existência de trocas comerciais, por variadas rotas. Tendo em conta a possível diversidade dos produtos utilizados, a edificação só é possível ser realizada com a assistência de mão-de-obra especializada como arquitectos, carpinteiros, pedreiros, entre outros cuja perícia fosse requerida (McIntosh, 2005, 235).

Sendo o foco da presente dissertação a arquitectura dos locais de culto, consideramos elucidativo uma breve resenha sobre algumas das principais matérias-primas, assim como técnicas utilizadas nestas edificações.

II. a) Arquitectura de Argila

Grande parte da arquitectura mesopotâmica é feita a partir da argila, temperada com palha e outros elementos vinculativos, sendo que estas criam diversos componentes das edificações. Em termos técnicos, esta característica é conhecida como Arquitectura de Terra, sendo possível reconhecer um desenvolvimento nas técnicas através de duas etapas principais de produção: uma fase inicial, onde as matérias-primas eram usadas no seu estado original; e uma fase posterior, onde a norma para as matérias-primas era a sua manipulação e processamento. Esta mudança ocorreu quando os construtores se aperceberam que as matérias-primas em si não eram suficientes e, por isso, começaram a experimentar novos métodos para adaptar e manipular os materiais às suas necessidades (Anastasio, 2020, 26).

Claramente, tudo começa com a formação dos solos e as transformações que sofrem devido a factores ambientais (efeitos do Sol e condições de temperatura por exemplo), culminando na formação de argilas. Devemos sublinhar, que nos climas chuvosos, os minerais tendem a descer, enquanto em climas secos a tendência é destes ascenderem para a superfície; este processo contribui significativamente para distintas variações de solos e de argilas, resultando numa ampla oferta de produtos argilosos. Estes também divergem entre si, não só devido aos diferentes materiais que se misturam

com a argila, como também devido aos processos de secagem e aos métodos de cozedura (Anastasio, 2020, 26).

Por vezes, a terminologia para indicar os produtos argilosos é ambígua, criando incertezas nas descrições indicadas na literatura. Todavia é possível fazer uma curta listagem dos principais produtos: *tauf*, uma mistura de argila, palha e/ou outros elementos minerais vinculativos (areia por exemplo), moldada à mão, sem recorrer ao uso de moldes, utilizada para efectuar a estrutura programada através de simples fileiras horizontais no material. Depois, temos o *pisé*, que consiste em argila misturada com diferentes materiais, normalmente cascalho e gravilha, pressionada em formas. Tal como no caso prévio, este produto necessita de ser formado ao mesmo tempo em que as paredes são erguidas¹⁶. Seguidamente, o famoso *adobe*¹⁷ que na realidade é sinónimo para tijolo seco sol, composto por argila, palha e possivelmente outros elementos vinculativos, moldado num molde de madeira ou metal. Temos ainda o *wattle-and-daub*, usado para genericamente indicar todas as estruturas em que uma vara de madeira é coberta por uma camada de argila temperada (Anastasio, 2020, 26).

Mas o produto mais característico da Arquitectura de Terra é o tijolo de lama seja seco ao sol, semi-cozido ou totalmente cozido, composto por argila temperada com outros elementos, sendo a palha o principal, mas não descontando o uso de minerais. Note-se que em certos casos outras substâncias seriam adicionadas, não com um propósito funcional, mas sim com um propósito ritualístico (o óleo e o mel, por exemplo). Inicialmente, os tijolos de lama seriam rectangulares, evoluindo para uma forma plano-convexa e posteriormente, em geral, tornar-se-iam quadrangulares (Anastasio, 2020, 28; McIntosh, 2005, 337).

Os tijolos de lama representam um grande progresso na construção, visto que este são um componente pré-fabricado, enquanto *tauf/pisé* coincide com edificação das estruturas. Tal traz vantagens: o processo de construção podia ser contínuo, já que não havia a necessidade de esperar pela secagem de cada fileira de *tauf/pisé*. Por outro lado, o uso de componentes pré-fabricados permitia que as edificações fossem mais estáveis, sendo que o uso de moldes aumentou a regularidade e consistência de toda a estrutura (Anastasio, 2020, 29).

¹⁶ *Tauf* e *pisé* são dois conceitos que ocasionalmente assumem o mesmo significado e são usados como sinónimos; em contexto arqueológico são difíceis de reconhecer e, portanto, o seu papel na arquitectura pode ser subestimado.

¹⁷ Termo espanhol, emprestado do árabe *at-Taub*.

Os tijolos de lama cozidos eram usados para as partes inferiores das paredes, para drenagens (onde betume seria usado para impermeabilização) e para pavimentos de pátios, assim como outras formas arquitectónicas expostas aos elementos. Edificações de importância poderiam ser revestidas por tijolos cozidos como uma medida de protecção contra os elementos, assim como o uso de betume como argamassa, particularmente em grandes estruturas, pois também providenciava uma eficaz protecção contra a humidade. Frequentemente, as paredes de tijolos seriam estucadas para protecção contra a chuva e, embora lama pudesse ser utilizada, o reboco de gesso e/ou de cal seria mais forte e atractivo. Salientar que restrições na utilização de tijolos na formação de telhados levou ao desenvolvimento precoce de arcos (McIntosh, 2005, 337).

Na construção de zigurates, intercalavam-se camadas de esteiras de juncos e de betume entre as de tijolos, de modo a neutralizar a humidade ascendente das fundações. Inicialmente, os templos edificados com tijolos de lama necessitavam de ser reforçados com contrafortes, mas rapidamente estes acabaram por se tornar num elemento decorativo (para além de funcional), aliviando a monotonia das paredes e criando padrões de luz e sombra. Note-se também que, seriam ecoados no interior por nichos (McIntosh, 2005, 337).

As condições ambientais desempenharam um papel importante em tornar os tijolos de lama tão comuns e populares na Mesopotâmia: as dificuldades no acesso de outros materiais de construção, como a pedra e/ou a madeira de qualidade, em conjunto com a abundância de argilas e palhas disponíveis, são factores que claramente contribuíram para o sucesso dos tijolos. Porém, devemos salientar que o tijolo de lama não deve ser interpretado apenas como uma virtude feita de necessidade, mas também como a representação válida de uma excelente solução técnica que, sem dúvida, possibilita várias vantagens, especialmente em termos económicos e funcionais. Embora apresente algumas desvantagens, principalmente quando comparando com materiais mais duráveis, estes tijolos apresentam-se uma excelente resposta à dispersão térmica tendo, em geral, uma boa adaptabilidade à diferentes necessidades de concepção das obras, mesmo quando complexas (Anastasio, 2020, 29).

A principal desvantagem deste produto será a sua fraca capacidade de aguentar grandes pesos: tijolos de lama, secos ao sol, especialmente quando colocados em elementos estruturais/de suporte (pilares e cantos, por exemplo) afectavam a eficiência estática do edifício. Outra desvantagem seria a fragilidade e precibilidade dos tijolos.

Todavia, os trabalhos de conservação e remodelação são eficazes e sustentáveis, tanto do ponto de vista operacional, como do ponto de vista económico. Logo, apesar destes aspectos, a uma primeira vista, desvantajosos, o projecto de construção mantinha-se rentável e eficaz (Anastasio, 2020, 29).

II. b) Pedra

Embora a maioria da arquitectura mesopotâmica fosse feita de argila, a pedra também seria utilizada, sendo que o seu uso era complementar e subsidiário àquela e, em geral, limitado a partes específicas dos edifícios. Devemos notar que existiam diversas diferenças em relação às pedras usadas e técnicas de trabalho, dependendo das várias regiões e períodos, mas como não há uma constante na informação para todo o contexto, ainda não é possível concretizar uma imagem detalhada do seu uso (Anastasio, 2020, 34).

No norte da Mesopotâmia, onde a pedra era mais facilmente obtida, as fundações e as fileiras inferiores das casas e paredes eram, muitas vezes feitas, deste material. Passou a ter um uso mais comum na Assíria, durante o I milénio a.C., quando as paredes de tijolos dos palácios eram revestidas por lajes de pedra decoradas com entalhes de baixo-relevo. No Sul, onde a maioria da pedra tinha de ser importada, era mais incomum, embora algumas construções com este material fossem sendo realizadas (McIntosh, 2005, 238).

Por vezes, o uso do termo *pedra* na literatura arqueológica, previne uma descrição mais detalhada da rocha/mineral em questão¹⁸. Uma certa inconsistência nas terminologias de diferentes línguas, também contribui para algumas interpretações erróneas. Para além destes obstáculos linguísticos, deve ser mencionado como os relatórios e os estudos arqueológicos, nem sempre são concretos nas suas análises e descrições deste material. Por exemplo, o gesso e cal, que podem não ser facilmente discerníveis a olho nu, podem provocar alguns equívocos, especialmente, em relatórios de escavações mais antigos. Deve ser também referido que há poucas evidências nas fontes iconográficas e cuneiformes em relação a que pedras efectivamente eram

¹⁸ Apontar que geólogos favorecem os termos técnicos *rocha* e *mineral*, para indicar o que na arte e literatura arqueológica é habitualmente referido simplesmente como *pedra*, sendo também este termo mais comumente utilizado na indústria comercial.

utilizadas, bem como às técnicas e métodos de fornecimento e talhamento (Anastasio, 2020, 34-35).

Para a antiga Mesopotâmia, o que designamos no presente de *pedra* geralmente corresponde a rochas ígneas, sedimentares e metamórficas. Rochas ígneas consistem maioritariamente de basalto e granito, sendo particularmente raros, visto que as suas áreas de fornecimento são, em grande parte, fora da Mesopotâmia. As pedras mais usadas seriam os calcários sedimentares, enquanto xisto e mármore podem ser enumerados entre as rochas metamórficas. O que seria mais utilizado na arquitectura mesopotâmica seria o gesso, um mineral composto essencialmente por sulfato de cálcio, formado durante a evaporação de água salgada e geralmente encontrado em depósitos sedimentares estratificados. Uma variação de gesso de grão fino e translúcido é o alabastro que, na literatura arqueológica, é um termo por vezes impreciso, visto que também é utilizado para indicar o que na verdade é uma calcite (Anastasio, 2020, 35).

Para construção, a pedra poderia ser usada em blocos naturais, sem ter sido moldados de alguma forma especial, ou então, apenas vagamente moldados. Evidentemente, também poderiam ser usados após terem sido moldados, de diferentes maneiras e técnicas e é provável que um corte preliminar dos blocos fosse feito logo no local, imediatamente após a sua extração, de modo ao transporte ser mais fácil e rentável. A pedra era essencialmente utilizada para fundações e elementos de suporte, assim como para todas as secções susceptíveis a deterioração resultante dos efeitos de agentes externos, especificamente a água (Anastasio, 2020, 36-38).

II. c) Argamassas

Como já mencionado, a argamassa¹⁹ seria então um agente vinculativo que integrava os tijolos no conjunto de alvenaria e, genericamente, pode ser descrita como qualquer mistura de diferentes elementos plásticos e água, que endurece quando seca, para uso na referida alvenaria e na estucagem. O seu papel é fundamental para a qualidade das edificações, em específico nas paredes de tijolos de lama de altura significativa. Na antiga arquitectura mesopotâmica, argamassa podia ser a mesma mistura de lama e água usada para fazer os tijolos, mas esta seria mais para nivelar e compactar a superfície, em vez de vincular os tijolos. Porém, verdadeiras argamassas vinculativas também existiam, havendo diversos tipos em uso, onde o único requerimento era que a argamassa não endurecesse quando entrasse em contacto com água, como acontece com o cimento (Anastasio, 2020, 38-39).

Os elementos básicos para produzir uma boa argamassa vinculativa, seriam o gesso e a cal e, embora argamassas de cal e argamassas de gesso sejam completamente distintas nas suas características, a olho nu são bastantes difíceis de reconhecer. Consequentemente, a sua descrição na literatura arqueológica pode ser errónea e enganadora, sobretudo nos casos onde não ocorre análises laboratoriais. Note-se ainda que as argamassas de cal são muito mais eficazes, mas também mais dispendiosas, devido ao seu processo de criação (Anastasio, 2020, 39).

O betume seria um material bastante apreciado na arquitectura, sendo um líquido viscoso, uma mistura semi-sólida de hidrocarbonetos derivados do petróleo; podia ser encontrado em depósitos naturais subterrâneos, ou de superfície. Ocasionalmente infiltra rochas sedimentares, dando origem ao chamado asfalto. No Próximo Oriente, o betume seria usado devido às suas propriedades adesivas e impermeáveis e graças à sua grande disponibilidade (Anastasio, 2020, 40).

O betume, seria também usado na calafetagem de embarcações, no reforço e impermeabilização do couro, no revestimento de cestos para impermeabilização dos mesmos, no velamento de jarros e, claro, como combustível. Podia ser utilizado como uma camada decorativa em pedras e faianças e, também como adesivo para segurar camadas de outros materiais no lugar. Por vezes, também foi usado para talhar figurinhas a partir de torrões secos. Paralelamente, teria também propriedades mágico-

¹⁹ Infelizmente, apontar que a terminologia *argamassa* também sofre da mesma inconsistência e ambiguidade que a terminologia de *pedra* sofre.

medicinais, sendo por isso utilizado em rituais e como ingrediente de unguentos curativos. De referir ainda que este era um material versátil e facilmente reciclável, já que o betume velho seria removido de embarcações e, quando fosse requisitado para reuso, seria aquecido até ficar líquido (McIntosh, 2005, 251).

II. d) Madeira

A maioria dos telhados das edificações seriam feitos com vigas de madeira, sobre as quais se colocavam esteiras de juncos ou folhas de palmeira e depois seriam cobertas com estuque de lama. As vigas necessárias para as habitações poderiam ser de árvores autóctones à Mesopotâmia, como a tamareira, o pinheiro e/ou o choupo. Porém, para edifícios de maiores dimensões, como os templos, seriam necessárias vigas com outra dimensão assim como resistência. Assim, estas madeiras teriam de ser importadas, sendo particularmente utilizado o cedro. Por fim, note-se que as madeiras seriam também usadas para a construção de portas e molduras das janelas, entre outros equipamentos (McIntosh, 2005, 238).

Como o cedro é aromático, era favorecida sua utilização para as portas dos palácios e templos, enquanto para a maioria dos restantes edifícios (e mesmo outros usos humanos), madeiras inferiores eram suficientes (como o pinheiro). Pilares de madeira talvez pudessem suportar uma varanda de primeiro andar em habitações e um núcleo de madeira podia ser utilizado para apoiar as abóbadas de tijolo e/ou de pedra (McIntosh, 2005, 238).

III. Locais de Culto

Mari, como já referido, é uma cidade com uma multiplicidade de locais de culto, sendo que alguns perduram entre as fases de ocupação, com devidas reconstruções e alterações. Porém só é possível identificar concretamente os centros/edifícios cúlticos para a Cidade II (Figura 7) e III (Figura 8), embora haja vestígios de uma edificação que talvez tivesse tido funções religiosas e haja algumas características arquitectónicas em certos templos que datam para a época da Cidade I, embora estas informações sejam pouco concretas. Dado a marcante expressão religiosa presente em Mari a partir da Cidade II, o desconhecimento sobre as origens das formas religiosas é bastante lacunar, impedindo uma caracterização detalhada das crenças e práticas religiosas.

Da mesma forma, o quarteirão religioso de Mari é complexo de definir com precisão, pois nenhum limite foi identificado, sendo desconhecido como é que estava associado com o resto da cidade, ou até mesmo se um verdadeiro “temenos”²⁰ existia. Para além disso, a natureza das construções debaixo do Alto Terraço e do “Templo dos Leões” é completamente desconhecida, criando uma área em branco no centro do sector sagrado. Note-se ainda como é também desconhecida a natureza das edificações debaixo dos “Templos Anónimos” (Margueron, 2014, 82).

O centro religioso da Cidade II, do que foi possível identificar, revolve à volta de dois pólos – o Recinto Sagrado (“Palácio-templo”) a oeste, e o “Massif Rouge” a este – e de uma linha norte-sul definida pela Via Processional²¹. A presença de um sector para serviços administrativos, com um edifício especializado e armazéns, entre o “Massif Rouge” e o Recinto Sagrado, possivelmente sob o domínio de um Sumo/Grande Sacerdote, confere uma autêntica originalidade neste mundo das divindades em Mari (Margueron, 2014, 82).

Na reconstrução da cidade, dá-se uma profunda transformação na organização do sector religioso: um novo Alto Terraço é edificado, mais a oeste, substituindo o “Massif Rouge” (este foi nivelado e possivelmente camuflado por um novo templo, que foi, contudo, completamente eliminado pela erosão, após a destruição final de Mari). O “Templo dos Leões”, aparentemente um novo santuário, foi posicionado contra a

²⁰ “Temenos” é uma área delimitada e consagrada.

²¹ Na sua obra de 2014, Jean-Claude Margueron, utiliza a expressão “Sacred Way” e Butterlin, numa obra de 2019, usa a expressão “Via Sacra”, mas devido às conotações associadas ao cristianismo destas expressões decidimos, na presente dissertação, não utilizar estas expressões, usando antes a expressão “Via Processional”, visto ser um termo mais neutro.

fachada sul do Alto Terraço, e a esplanada que o precede tapa os “Templos Anónimos”, que existiram apenas por pouco tempo. O *Sahuru*²², posicionado contra a fachada norte da Torre-templo de Ninhursag, parece ter sido uma entrada para o “Templo dos Leões”, sendo que a sudeste a situação do Templo de Shamash manteve-se a mesma. Assim, a esplanada, o *Sahuru*, e os Templos de Ninhursag e de Shamash estavam alinhados ao longo de uma Via Processional, sendo que do outro lado desta via nada parece ter substituído os Templos de Ninni-zaza e de Ishtar (Margueron, 2014, 93).

Aliás, os “Templos Anónimos” (Figura 22) foram possivelmente construídos por Ididish, afirmando-se como monumentos que fecharam o período da segunda cidade e marcaram, brevemente, o início da terceira. A sua situação é deveras particular e as suas características arquitectónicas remetem estes templos bastante perto da fase final do “Palácio-templo”, e juntos poderiam representar a arquitectura académica em Mari. Associados com outras edificações que desapareceram, em particular debaixo do Alto Terraço, não é possível designar-lhes uma função precisa (Margueron, 2014, 93).

Atendendo a esta informação o presente capítulo será repartido por cada monumento religioso, com uma caracterização dos templos, ao invés de os agrupar pelas fases de ocupação da cidade. Esta opção foi tomada também para prevenir uma certa repetição de informações/enquadramentos.

²² Mantemos esta designação visto que é uma questão que ainda não se encontra bem esclarecida pela historiografia, quer seja através da documentação escrita, onde o termo é mencionado, quer seja através da arqueologia, que ainda não conseguiu identificar claramente a estrutura nem estabelecer a sua ligação, indiscutível, à referência textual.

III. a) O Recinto Sagrado

Uma particularidade da vida religiosa de Mari é a existência de um santuário, de grandes proporções, integrado no Palácio (daí ser referido como “Palácio-Templo” nalgumas fontes). Tal facto, impele a uma forte hipótese de que a sua divindade fosse igualmente a patrona da cidade, embora esta ainda esteja por identificar.

A investigação do Palácio começou em 1964, mas este não foi escavado na sua totalidade e, por isso, nenhuma das fases identificadas encontram-se totalmente compreendidas. Porém, a informação reunida permite iluminar os principais aspectos da sua história e algumas das suas características principais. Edificado durante a fundação da Cidade II, o Palácio localiza-se num espaço que não tem vestígios de ter sido previamente ocupado por um palácio. Foram identificadas quatro fases de ocupação – P-3, P-2, P-1 e P-0 -, sendo que é na fase P-2 (Figura 9) que se identifica a fundação do Recinto Sagrado (o ponto forte do monumento). Um dos desfechos do palácio não deter uma total escavação é o facto do santuário se afirmar como que uma ilha e, por isso se encontrar isolado e independente, onde apenas na sua fase seguinte se conseguiu encontrar indicações da sua inserção no monumento, com um acesso principal através de duas salas a norte (Margueron, 2014, 101-102).

A organização arquitectónica do Recinto Sagrado é simples: ligeiramente em forma de losango, o espaço central, com 16m cada lado, estava envolto por um círculo de salas, formando, mais ou menos, um bloco rectangular (com 31/32m por 37m), cercado na sua totalidade por um corredor com 2m de largura, segmentado por pilastras duplas. Esta organização encontra-se em conformidade com a divisão tripartida dos templos do Próximo Oriente: uma entrada, com um “local santo” ocupado pelo espaço central²³ e, no lado sul, formado por um salão monumental (com 22m por 7m), cuja extremidade oriental abriria para uma pequena divisão através de um alpendre com um encaixe duplo, onde estaria a importantíssima *cella*²⁴, ou **sāgu** (Margueron, 2014, 102-103).

²³ Jean-Claude Margueron na sua obra de 2014, utiliza a expressão “Holy Place” quando indica este espaço que normalmente antevê a **sāgu**, mas na presente dissertação iremos tentar utilizar outras expressões para assinalar este espaço.

²⁴ Na literatura especializada da religião mesopotâmica, é comum haver o empréstimo do termo clássico, *cella* (indica o local mais sagrado dos templos greco-romanos), e usar a expressão para também indicar o local mais sagrado dos templos mesopotâmicos. Note-se que Margueron na sua obra de 2014 não utiliza esta expressão, mas sim a expressão “Very Holy Place”. Mas decidimos não usar nenhuma destas expressões. Em vez disso, iremos utilizar **sāgu**, expressão em acádico que aparenta assinalar este espaço (consultar: [Search Entry \(assyrianlanguages.org\)](http://assyrianlanguages.org)).

As paredes do espaço central, que se afirmava como um eixo de circulação, tanto interna, como periférica, estavam decoradas por uma série particularmente sublime de nichos, com duas saliências. Algumas portas aparentam ter tido soleiras de madeira e sistemas removíveis para fechar. Os pavimentos eram maioritariamente de terra compacta, sendo que também poderiam ser, por vezes, de estuque, e no espaço central algumas vias de circulação foram diligentemente confeccionadas. Três corredores rectos, feitos por duas camadas de tijolos cozidos revestidos em betume, ligavam as portas posicionadas frente a frente nos cantos; apenas a zona sul não estaria assim equipada (Margueron, 2014, 103).

No espaço central do primeiro local sagrado, na área circunscrita pelas vias revestidas por betume, foram encontradas instalações religiosas: três lajes de pedra (possivelmente calcário ou ónix), justapostas e situadas a meio do lado norte, com um escoamento intencional em direcção a um pequeno recipiente (de gesso ou de bronze) enterrado; e três potes de bronze fino, embutidos no chão. Todas estas instalações teriam como propósito receber as substâncias das libações²⁵ oferecidas aos elementos divinos. Impressões de objectos rectangulares, talvez móveis, dispostos numa orientação oeste-este, possivelmente assinalam a localização das mesas de oferendas. Foram também identificadas duas bacias que divergem em tamanho: uma no canto noroeste e outra, mais impressionante, posicionada, mais ou menos, à mesma distância entre a via ocidental e a parede. Diversas reentrâncias para a instalação de postes, que provavelmente carregariam símbolos, objectos, representações e/ou estandartes religiosos, foram expostas: seis perto da parede norte; quatro na margem da via revestida por betume e, por isso, praticamente contra a parede; e duas na via em si (Margueron, 2014, 103).

Como indicativo que esta seria uma residência digna da divindade que a ocupava, foram descobertos contos e fragmentos de lápis-lazúli, assim como ouro e folha de ouro, nos revestimentos e pavimentos da divisão 46. Aqui encontravam-se também longas placas de gesso, posicionadas perpendicularmente à parede e em associação com dois baús que continham contos em pedras semipreciosas, assim como fragmentos de folha de ouro (Margueron, 2014, 103).

Foi ainda revelada a presença de estranhos aglomerados de tijolos de argila, aplicados contra algumas paredes, como que a consolidá-las (talvez estas tenham sido

²⁵ Libação é o acto de derramar um líquido, seja vinho, sangue, água, ou outros, com uma finalidade religiosa e/ou ritualística, em honra de uma divindade.

afectadas por algum tipo de evento, e precisassem desta consolidação, em antecedência da reconstrução da parte superior das paredes e da incorporação das suas bases numa operação deliberada de elevação do chão, que aparenta assinalar o início da fase seguinte). As razões para o final da fase P-2 continuam a ser puramente conjecturais: não foram identificadas evidências de um evento destruidor e/ou de incêndio, nem objectos dispersos de forma caótica no chão. Contudo, para além do previamente mencionado, algumas paredes foram parcialmente elevadas com blocos de gesso e acolhoadas por grandes quantidades de tijolos de argila. Note-se que há um revestimento de grande qualidade, decorado por nichos que tinham duas projecções, que interrompe onde o chão da fase seguinte começa. Também se identificam vias cobertas em betume que foram refeitas, pelo menos uma vez, indicativo que este nível foi usado durante algum tempo, talvez num período diferente daquele relativo ao revestimento das paredes (Margueron, 2014, 103).

Embora o esquema geral do Recinto Sagrado não tenha sido modificado da fase P-2 para a fase P-1 (Figura 10), pois a planta mantém-se, houve grandes mudanças em relação às instalações religiosas: um grande altar, decorado com projecções e abastecido na sua base com longos recipientes de libação, de gesso e em forma de barco, substituiu as lajes e recipientes de libação atrás mencionadas. Na **sāgu** foi identificado um pódio encostado à parede, com uma pequena escadaria. Particularmente notória, é a diferença de qualidade do tratamento arquitectónico entre estas duas fases: as decorações sublimes, com duplas projecções, e as passagens revestidas a betume desaparecem e são substituídas por chão de terra batida, um revestimento de parede grosseiro, com nítido desgaste e paredes sem decorações (Margueron, 2014, 107).

Interessante de apontar é o sector a oeste do Recinto Sagrado, que forma um grupo arquitectónico associado com duas fórmulas: a norte, a unidade é concebida com a fórmula do espaço central (com 11m de cada lado) envolto por um conjunto de divisões; e a sul, outra unidade, mais pequena e acessível através de uma porta dupla de segurança, também esta organizada à volta de um espaço central. É curioso, pois embora a sua arquitectura seja idêntica à do Recinto Sagrado, aqui não existe uma presença sagrada. Note-se também, que a espessura das paredes sugere que havia um piso superior (Margueron, 2014, 107).

Pouco depois do fim da fase P-1, aqui sim nitidamente devido a um incêndio, o Palácio é reconstruído (Figura 11), maioritariamente através da elevação dos pavimentos sobre os escombros deixados pelo incêndio, e do cobrimento das paredes

com um novo revestimento. Porém uma das grandes transformações foi a reconstrução do Recinto Sagrado, que tinha sido consideravelmente danificado, pelo que evidentemente teve de ser reconstruído e reconsagrado. Parecendo ser imperativo manter a planta original, exceptuando pequenas variações na espessura das paredes, não foi considerado necessário reconstruir a zona norte, tendo sido simplesmente reposta na nova construção (Margueron, 2014, 107).

As fachadas este, oeste e sul têm uma série bastante regular de projecções ou saliências, mas nenhuma decoração foi aplicada nos lados interiores do espaço central, com a excepção de dois grandes nichos na parede sul. O Recinto Sagrado fica agora parcialmente fechado: a circulação normal faz-se a partir da divisão 12 e há apenas uma porta na parede da divisão 46, que permitia o acesso circular à **sāgu**. As instalações religiosas também foram alteradas: no primeiro local sagrado, acima referido, a mesa de oferendas, agora decorada com saliências muito regulares, já não se encontra a meio do espaço central, mas sim contra a parede; por sua vez, na **sāgu**, um novo pódio contra a parede, identicamente decorado e com duas escadarias laterais, substituí o pódio da fase P-1. A inserção de dois imponentes pilares (com cerca de 3m por 15m) no espaço central é uma marcante modificação pois indica uma profunda transformação estrutural: a amplitude do espaço muda de 16m por 16m para 12m por 16m, a mesma medida que os mesopotâmicos sabiam usar, ao longo de cerca de dez séculos, sem terem de recorrer a um suporte intermediário. Assim, tal mudança apenas demonstra como, embora a nova técnica fosse viável, foi rejeitada, potencialmente pois não era inteiramente satisfatória (Margueron, 2014, 107).

O intitulado “Tesouro de Ur”²⁶ foi encontrado na base do pilar oriental, da nova inovação arquitectónica mais característica da fase P-0, e claramente representa o depósito relacionado com a refundação do Santuário. Esta versão final do Recinto Sagrado é bastante sóbria, mas também exhibe qualidades aparentemente novas de clareza e precisão, sendo que o princípio de simetria é mais utilizado do que anteriormente (Margueron, 2014, 107).

Como sucessor do Recinto Sagrado da Cidade II, o Sector Sagrado da Cidade III, pertencente ao Grande Palácio Real (Figura 12), reteve algumas das suas características morfológicas, como a **sāgu**, e as principais linhas da sua organização.

²⁶ O “Tesouro de Ur”, assim designado devido à identificação de uma conta de lápis-lazúli, inscrita com o nome de Mesannipadda, um dos governantes desta cidade do sul, sendo, provavelmente, um presente recebido de Ur, ou preparado em Mari para ser ali enviado (Bahrani, 2017, 99 e 101).

Contudo, o espaço central foi reduzido, uma capela foi adicionada e um novo acesso foi estabelecido, através de um conjunto de divisões com escadarias nas passagens. O templo principal aparenta ser dedicado a uma divindade que surge identificada com o epíteto “Senhora do Palácio”, sendo o seu nome, assim como o da divindade patrona da capela, desconhecido. Pode, contudo, ser a mesma personagem (Margueron, 2014, 115).

Finalmente, indicar como é curioso observar que durante a construção do Grande Palácio Real, foi nele integrado uma outra capela, denominada Capela de Ishtar, conhecida como o “Temple of Paintings”. Tendo em conta que espaços de veneração são invulgares nos palácios, as razões da criação deste novo espaço, contemporâneo ao Sector Sagrado, não estão inteiramente entendidas (Margueron, 2014, 96).

III. b) A Problemática do “Massif Rouge”

A análise arquitectónica aos espaços centrais dos templos indica como os mesmos eram ou se estavam a tornar em divisões cobertas, deixando para trás o recurso pátios. Ora, se os espaços centrais deixam de ser abertos aos céus, os templos passam a não ter uma área apropriada para a realização de certos actos ritualísticos. Esta situação implicava que a população da cidade de Mari carecia de um espaço ao ar livre onde pudessem realizar estes rituais. O arqueólogo Jean-Claude Margueron propõe a hipótese que o “Massif Rouge” (Figura 14) foi o monumento que assumiu estas funções.

Logo na primeira campanha arqueológica, o director André Parrot identifica este monumento, mas é apenas durante a sétima e oitava campanha (1952 e 1953) que foram efectuadas escavações no monumento. Contudo, para além de alguns relatórios preliminares, um estudo sistemático sobre a edificação nunca foi publicado. Inicialmente, pensou-se que o monumento não passava de uma gigante sepultura e, por isso, decidiu-se avançar para outras zonas da cidade, sendo que até 1999, esta zona não sofreu mais nenhuma intervenção arqueológica (Butterlin, 2019, 194-195).

É na interpretação da análise dos vestígios arquitectónicos que nos deparamos com uma divergência de opinião, entre Jean-Claude Margueron e Pascal Butterlin.

Para o antigo director, o monumento encaixa na categoria de Alto Terraço, com uma planta rectangular (com 42m por 29m), sem terem sido identificados vestígios de ter existido um templo no seu topo, sendo que foi intitulado de “Massif Rouge” devido à cor avermelhada de alguns dos tijolos que formam o seu núcleo. A problemática arquitectónica mantém-se: a sua altura original é difícil de calcular, visto que as ruínas não ultrapassam os 3/4m de altura, e essa evidentemente não é a altura original. O seu acesso não terá sido definido/identificado durante as escavações arqueológicas, mas poderá ter sido efectuado através de uma rampa instalada contra a sua fachada sudeste, precisamente na linha de continuação da referida Via Processional. Ao longo da fachada noroeste, encontram-se diversos nichos e saliências, em alto-relevo, indicando a existência de pelo menos duas fases do monumento, não excluindo assim a possibilidade de terem existido mais fases (Margueron, 2014, 87).

O arqueólogo indica ainda a existência de um imponente edifício, escavado em 1952 e 1960, de planta rectangular (com 12.50m por 14.50m como medidas exteriores), categorizado como sendo uma Torre-templo. Esta encontra-se encostada a oeste do “Massif Rouge”, pelo que Margueron alude ao facto de que a Torre-templo lhe estaria

associada. A edificação apenas consistia numa única divisão (com 11m por 7m), precedida por um vestíbulo na forma de um alpendre. Note-se ainda que a sua entrada é para nordeste, sendo que o edifício tem a mesma orientação que o “Massif Rouge”. Para além disto, é curioso observar como a largura da Torre-templo equivale a um terço do comprimento do “Massif Rouge” e a área que ocupa, encontra-se precisamente no terço central deste comprimento (Margueron, 2014, 87).

O autor indica também, que sem as usuais mesas de oferendas, os recipientes de libação em forma de barco e/ou os pódios contra paredes, o edifício não foi reconhecido como sendo um santuário durante as escavações arqueológicas. Contudo, a austeridade das suas proporções e a sua morfologia, apontam para a sua identificação como uma típica torre-templo, assim como corroboram a associação entre os dois monumentos, acima mencionada, mesmo que tenha sido já numa fase tardia da Cidade II (Margueron, 2014, 87). Assim, a conjugação das características de ambos os monumentos sagrados, demonstram como a Torre-templo e o “Massif Rouge” formavam um par e nitidamente eram um dos pólos do quarteirão religioso (Figura 13).

Por outro lado, Pascal Butterlin aponta como os trabalhos arqueológicos liderados pelo primeiro director, André Parrot, mostram um monumento de forma rectangular (com cerca de 42m por 29m) e, após a execução de uma profunda trincheira, são expostos os tijolos avermelhados que lhe atribuem o nome, empilhados a cerca de 9m da superfície erosiva moderna. Os resultados da análise arquitectónica, segundo Butterlin, indicam que o “Massif Rouge”, inicialmente, era um Terraço de Degraus, ou seja, uma zigurate (como Parrot sugere), com no mínimo duas fases, constituído por um núcleo dos tais tijolos avermelhados, cozidos, que estavam envolvidos num invólucro de tijolos de lama cinzentos. Tal como Margueron indica, Butterlin confirma a existência de nichos e saliências na fachada noroeste (Gallet e Butterlin, 2014, 2).

Pascal Butterlin, graças às escavações arqueológicas que liderou e ao seu estudo dos relatórios arqueológicos de André Parrot, identifica uma evolução do “Massif Rouge”, desde o período da Cidade II até ao período da Cidade III²⁷, evolução pontuada por fases sucessivas: aparentemente três fases durante a Cidade II – fase I de construção e fases II e III de alargamento – e duas fases durante a Cidade III – fase IV de restauração, com o invólucro do núcleo vermelho preservado num manto massivo de

²⁷ Na sua obra, Jean-Claude Margueron oferece uma opinião oposta, indicando que o “Massif Rouge” deixa de ser utilizado com a queda da Cidade II, não sendo retomado após a reconstrução da Cidade III.

tijolos de adobe, e a fase V de modificações mal documentadas (Gallet e Butterlin, 2014, 2).

O arqueólogo continua, numa outra obra, explicando como Apil Kin, um dos *Shakkanakku* da cidade de Mari, reconstrói este monumento, transformando a antiga zigurate, agora sim, num Alto Terraço, o que cria um caso de estudo intrigante. Aliás, este é o único caso identificado deste tipo de transformação, precisamente durante o período em que os governantes de Ur III consolidam a disposição clássica das zigurates, não só na sua capital, como também em Uruk, Eridu e Nippur. Pascal Butterlin afirma ainda, que há uma segunda característica curiosa acerca do “Massif Rouge” e que está relacionada com o seu contexto urbano: contrastando com outros monumentos contemporâneos, escavados na Mesopotâmia, este Alto Terraço não se encontra isolado num complexo oval. Pelo contrário, encontra-se estruturalmente conectado a dois templos, a norte e a sul. O primeiro seria uma edificação de enormes dimensões, com um altar; sendo que o segundo seria um templo que o arqueólogo identifica como o “Temple of the King of the Land²⁸”. Esta edificação de múltiplas estratigrafias apresenta uma história bastante complexa; a sua **sāgu** encontra-se parcialmente integrada no “Massif Rouge” em si; era quadrangular durante a primeira fase do Alto Terraço e posteriormente terá reduzido de tamanho. A este encontra-se a Via Processional e a oeste foram identificados vestígios de um beco sagrado, composto por gesso branco que percorria a fachada em direcção ao edifício norte. O templo a sul integra-se, evidentemente, na categoria de templos baixos, de um complexo que combinava com o Terraço (tal como seria mais tardiamente na Assíria, por exemplo). Aquando da primeira queda da cidade, foi destruído, mas terá sido posteriormente reconstruído pelos reis acádicos. Terá sido identificado por André Parrot como os já mencionados “Templos Anónimos”, mas nessa fase o Terraço ter-se-á mantido em ruínas e, tanto quanto é possível de determinar, o templo terá perdido a sua ligação com o Alto Terraço (Butterlin, 2019, 198-200).

²⁸ Jean-Claude Margueron identifica-o como “Templo dos Leões”, mas indica que também pode ser conhecido como “Temple of the King of the Land”.

III. c) O Templo de Ninhursag

No sector estudado entre 1951 e 1954, e novamente em 1990, do quarteirão religioso, o Templo de Ninhursag da Cidade II (Figura 15) encontra-se ainda por definir totalmente. Distinto dos outros templos, o seu espaço central é de forma bastante irregular e estava equipado com várias plataformas, algumas rodeadas por ranhuras revestidas por betume. A sul encontram-se anexos com diferentes dimensões, enquanto a norte há uma elegante escadaria que leva ao piso superior, totalmente ocupado pela **sāgu**. Os anexos teriam bancos que suportavam estátuas (uma base foi encontrada *in situ*), potes e/ou *tannour*²⁹ (Margueron, 2014, 86).

A **sāgu** é deveras impressionante devido à sua massividade, à espessura de 4m das paredes e à sua posição elevada no grupo de construções – esta posição dominante é fora do comum. A escadaria acima indicada é composta por doze baixos degraus, instalados na espessura da parede sul, atingindo uma altura de cerca de 80cm (Margueron, 2014, 86).

A câmara interior (com 7m por 9m) tem um grande pódio baixo, encostado à parede norte, e também por instalações religiosas que incluem uma grande bacia, posicionada contra a parede ocidental, e bancos com recipientes de libação em forma de barco; a zona oriental foi parcialmente destruída anteriormente às escavações. À volta do pódio, em depósitos ritualísticos – *favissae* -, foram encontrados 60 recipientes de pedra, 30 conchas, uma magnífica cabeça de javali esculpida em concha, um cabo feito de osso e uma extraordinária estela. Em algumas outras paredes descobriram-se 1000 pequenas contas de pedra; diferentes tipos de conchas, não trabalhadas; centros de concha, que poderiam ser para transformação futura em outros pequenos objectos; contas cilíndricas e/ou selos cilíndricos; alguns elementos de conchas esculpidas – um conjunto de anéis incompletos, o antebraço de uma estatueta e uma pequena placa com a representação de um boi com a cabeça virada para o lado -; e um pequeníssimo ídolo, em pedra verde-pálida (em concordância com a tradição do período final de Uruk). Esta colecção de objectos, de vários ou apenas um artesão especializado(s) no esculpir de conchas, encontra-se datada para a Cidade I e II (Margueron, 2014, 86).

A conjugação da extraordinária espessura das paredes da **sāgu**, com a completa dissonância da sua orientação e do templo, assim como com a planta do primeiro nível

²⁹ *Tannour* é um tipo de forno de pão, tradicional do Médio Oriente.

de espaço sagrado (em forma trapezoidal regular) e com o tamanho dos depósitos ritualísticos, apontam para uma maior antiguidade da **sāgu** relativamente ao resto do edifício, implicando uma longa e intrincada história para este edifício dedicado a Ninhursag, no seu todo, com possíveis origens ainda na Cidade I (Margueron, 2014, 86).

Esta história não termina quando se dá a destruição da Cidade II, e é durante a reconstrução da cidade que o templo sofre uma modificação tão drástica na sua organização e, curiosamente, uma movimentação de 10/15m da **sāgu**. Tal situação levanta a hipótese de ter havido uma alteração na divindade patrona do santuário, todavia, através de textos identificados em cinco depósitos fundacionais, é possível confirmar que Ninhursag mantém-se a divindade cultuada neste templo (Margueron, 2014, 95).

A nova planta do templo (Figura 16) é praticamente quadrangular (com 13/15m de cada lado, abrangendo a espessura das paredes) e contém um pequeno salão (com 8m por 7m) e um pequeno anexo lateral no lado noroeste. A meio da fachada sul encontra-se um alpendre com 2.5m de largura, enquadrado por dois pilares que lhe providencia uma profundidade de 2m, e dá acesso ao grande salão interior. No exterior, à frente do templo, estende-se um espaço aberto. Duas bases de pedra, posicionadas a meio da parede sul, alinhadas com os pilares do alpendre, poderão ter sido usadas como suporte para um telhado de protecção, seja numa extensão do alpendre (sugerido pelo pavimento em laje), ou numa extensão da parede sul, contra a qual uma pequena plataforma se eleva (Margueron, 2014, 95).

As suas sólidas fundações, obrigatórias devido às dimensões massivas do templo, que se aprofundam até aos 2m, levou inicialmente à hipótese de que fariam parte de uma fase mais antiga do edifício. Há um desconhecimento sobre as instalações para as práticas ritualísticas, provavelmente ligado à sua mudança para uma localização a céu aberto, como já atrás tínhamos aludido (Margueron, 2014, 95).

III. d) Os Templos de Ninni-zaza e de Ishtar

Os Templos de Ninni-zaza e de Ishtar³⁰ (Figura 17) são dois santuários contíguos, mas sem comunicação entre si; enquanto Ishtar é um nome especificamente semita, Ninni-zaza é sumério (Parrot, 1967, 15).

Alvo de trabalhos arqueológicos entre 1952 e 1953, o Templo de Ninni-zaza localiza-se a este da Via Processional (na margem desta e da “Rua do Modelo”), em frente do Templo de Ninhursag. Este edifício é conhecido pela sua colecção de estatuetas, embora infelizmente estas estejam partidas e inventariadas sem grande precisão. A investigação neste templo abarcou toda a sua área o que, após algumas rectificações, fornece uma imagem relativamente clara sobre como era a organização de um santuário da Cidade II em Mari (Margueron, 2014, 84).

A sua planta é simples: um espaço central, acessível através de um vestíbulo que liga o templo à Via Processional, praticamente quadrangular (com 9.80m por 10.80m), que embora pudesse ser considerado um pátio, a verdade é que tal seria pouco provável pois não teria sobrevivido às condições meteorológicas (sendo esta uma das razões que levou ao reconhecimento de um salão coberto no espaço central do Recinto Sagrado). Este espaço tem ainda uma decoração delicada e requintada de nichos e saliências em dupla projecção (Margueron, 2014, 84).

Sete salas estão distribuídas ao longo de três dos seus lados, isoladas ou agrupadas em duas ou três, sendo acessíveis através do espaço central, formando anexos com *tannour* e uma escadaria. Vielas de pedra, cobertas por betume, ligavam as portas frente a frente, estabelecendo uma zona de circulação no perímetro do espaço central. Ao longo da ala nordeste, estende-se um longo salão rectangular (com 14m por 5m). Foram identificados, pelo menos, dois pisos, mas um terceiro é possível ter existido (Margueron, 2014, 84).

Existe alguma incerteza em relação ao destino da escadaria acima indicada (localizada numa das salas, no canto ocidental). Tendo em conta a direcção que toma após o patamar, a probabilidade que levasse a um terraço é muito baixa; o mais plausível é que desse acesso a um armazém que se desenvolveu nos anexos meridional e ocidental, implícito pela altura geral preservada. Esta conclusão modifica a imagem que se tem dos santuários, em geral, e de Mari, em particular, pelo que é necessário uma

³⁰ Tanto Ninni-zaza como Ishtar seriam dois avatares da deusa Inanna/Ishtar.

maior e mais detalhada reanálise sobre como os templos funcionavam na antiguidade mesopotâmica (Margueron, 2014, 85).

O Templo de Ishtarat foi também alvo de trabalhos arqueológicos aquando das campanhas de 1952 e 1953, estando contra o Templo de Ninni-zaza. Planificado à volta de um espaço central (com 6m de cada lado), sem decorações, reproduz a planta de uma simples casa. Contudo, os recipientes fracturados de libação em forma de barco e as estatuetas ali identificados, impelem considerar esta estrutura como templo (Margueron, 2014, 85).

As vigas carbonizadas encontradas no espaço central comprovam que o espaço seria um salão coberto em vez de um pátio, algo que entra em concordância com as análises arquitectónicas sobre como os espaços centrais deste período eram cobertos, como já referimos. A altura conservada das ruínas e a contiguidade do Templo de Ninni-Zaza, permitem confirmar que este templo teria um piso superior (Margueron, 2014, 85).

III. e) O Templo de Shamash e o “Massif à Redans”

Alvo de escavações arqueológicas entre 1951 e 1954, o Templo de Shamash (Figura 18) encontra-se imediatamente a sul do Templo de Ninhursag. A sua planta é simples: o primeiro local sagrado é quadrangular (com 15m em cada lado), com uma galeria ao longo das paredes sul e leste, indicativo de vãos com uma amplitude de 10m em cada direcção; a norte encontra-se um longo salão, todavia poucos dos seus elementos resistiram, potencialmente por ter sido perturbado por reconstruções futuras. No centro da **sāgu** encontra-se um poço exploratório rectangular (com 3.80m por 1.80m), possivelmente feito a mando de Yahdun-Lîm quando este ordenou os trabalhos de fundação da nova edificação, de modo a assegurar que nenhuma impureza arriscavam comprometer a nova obra (Margueron, 2014, 85).

Do santuário construído por Yahdun-Lîm, apenas as suas fundações foram encontradas; a construção intermediária edificada pelos *Shakkanakku* não deixou quaisquer vestígios, mas decerto que existiu, talvez em várias fases. O templo consistia num espaço amplo (com cerca de 13m por 9m), com duas bastante longas divisões, a sudoeste e a sudeste, e cingindo a nordeste por uma edificação massiva (com cerca de 20m por 12.5m). De facto, estes são elementos e dimensões típicas dos templos da Cidade II, a tradição de Mari dos templos com a sua área central sagrada quadrangular a anteceder a comprida **sāgu**, é então honrada a meio do século XVIII a.C. Nas fundações desta última, Yahdun-Lîm posicionou os depósitos fundacionais: nove tijolos cozidos (41x41.5x7cm), todos com o mesmo texto de 157 linhas inscrito frente e verso a enaltecer a acção daquele que os dedicou. Voltou também a enterrar os depósitos fundacionais anteriores, que teriam sido desenterrados durante os seus trabalhos de fundação (Margueron, 2014, 93).

A construção do “Massif à Redans” (claramente edificado tardiamente na história do sector religioso) dá a este templo de tradição arcaica uma nova dimensão, marca pela modernização. De planta praticamente quadrangular (com 15.30m por 14.30m), atingia uma altura de 1.70m a 1.90m; três das suas fachadas estavam decoradas com uma série de pilastras salientes de grande elegância; o comprimento da quarta fachada, a sudoeste, estava totalmente ocupado por uma série de quatro degraus estreitos, posicionados entre duas pilastras, comparável a uma escadaria. O absoluto respeito pela tradição, desta vez, combina com inovação, exibida pelo terraço associado com o templo (Figura 19), posicionando este santuário numa série bem representada no

norte do mundo siro-mesopotâmico do II milénio a.C.: Karana (actual Tell al-Rimah), Kar-Tukulti-Ninurta (o Templo de Assur) e Alalakh (actual Tell Atchana) (Margueron, 2014, 94).

III. f) O Alto Terraço e o Templo dos Leões

O Alto Terraço é o monumento mais imponente dos que estão localizados no centro do quarteirão religioso e foi incorrectamente identificado como uma zigurate, quando na realidade pertence àquela categoria de edifícios sírios. Tem como dimensões básicas 40m por 20m, e conjugando com a sua rampa de acesso, que ocupa a fachada norte, é alcançado um comprimento norte-sul de 50m, e uma largura este-oeste de 40m, da qual mais de metade é em plano inclinado. Estas magníficas dimensões aumentam, pois se se adicionar a largura do Templo dos Leões (Figura 20), quase que se atinge os 70m. Embora a altura máxima apresentada acima do nível do chão (marcado pela dispersão de seixos) seja de 5m, é nítido que esta é uma altura residual, e que dela é difícil inferir a altura original do monumento (Margueron, 2014, 94).

Este foi completamente construído e estabelecido através do posicionamento, em camadas, de troncos a intervalos regulares. Uma compartimentação interna – procedimento construtivo com o intuito de assegurar a coesão de toda a construção – era preenchida por tijolos convenientemente posicionados. A rampa é estruturada por três longas paredes que partem da fachada norte e divergem ligeiramente; com uma largura entre 1.50m e 2m, esta estava provida de pilastras de reforço, posicionadas de forma muito regular e alternada em cada um dos seus lados. Note-se ainda que as suas paredes serviam para reter as areias da rampa, tipo caixotão, permitindo o acesso ao topo do Alto Terraço (Margueron, 2014, 94).

Edificado por Ishtup-Ilum, o Templo dos Leões é também conhecido por “Temple of the King of the Land”, e aparenta ter sido o principal edifício do programa de construção para o quarteirão sagrado da Cidade III. O templo pertence à categoria de templos longos com um alpendre *in antis*, cuja origem remete para a fronteira norte do mundo siro-mesopotâmico, mas com algumas características exclusivas de Mari (Margueron, 2014, 94).

Foi construído em cima de um terraço (cuja função era exclusivamente de fundação) que se ergue até cerca de 1.80m, sendo que o templo tem uma planta

rectangular (com 35m por 22m), orientado aproximadamente oeste-este, com apenas uma entrada a este; e tem uma espessura de paredes entre 5 a 6m. Todas estas características culminam num monumento distintamente gigantesco (Margueron, 2014, 94).

O alpendre de acesso é estreito, apenas com 1.5m de largura e a sua profundidade corresponde à espessura das paredes (5m). Uma característica invulgar é a presença de dois pequenos anexos (com 2.50m por 2.50m a sul e com 3.50m por 2.50m a norte), localizados atrás da pequena lateral da plataforma que se encontra contra a parede de frente para a entrada; estes anexos são independentes um do outro, embora abram para o mesmo grande salão, com as suas portas a enquadrarem o pódio. Num destes anexos é possível que se encontrasse uma escadaria que daria acesso ao piso superior, mas não foram encontrados vestígios de tal (Margueron, 2014, 94-95).

A plataforma acima indicada, estava decorada na sua fachada por saliências e formava um trono particularmente majestoso de uma divindade (3.25mx1.15mx1.13m). Um banco percorre a parede norte e no canto sudeste encontrou-se uma plataforma de dois degraus, também ela decorada por saliências. Foram aqui posicionados dois protótipos de leões de bronze, que se projectavam directamente da parede de forma impressionante. Embora a presença destes felinos fosse muitas vezes associada à função de guardiões de edifícios, parece que estes leões em particular, não seriam vistos como os guardiões do templo (Margueron, 2014, 94).

Na ombreira sul da porta encontra-se uma decoração deteriorada que representa troncos de palmeira (observável enquanto decorriam as escavações arqueológicas), temática frequentemente utilizada na decoração arquitectónica do início do II milénio a.C. À entrada do templo estende-se uma vasta esplanada (com 35m por 30m), delimitada por um longo pórtico com 5m de profundidade, formado por cinco pilastras, com cerca de 5m de distância entre si. Note-se ainda que é orientada em concordância com a Via Processional. Na fachada sudoeste do templo, o *Sahuru* formava uma entrada monumental (Margueron, 2014, 94).

Neste impressionante conjunto (templo massivo construído no topo de um terraço), o seu volume original não é totalmente perceptível: uma altura de 4/5m, indicativa de um edifício com apenas um piso, nitidamente não era suficiente. De facto, diversas condições arquitectónicas apontam sim para um edifício que tinha um piso superior: a altura preservada dos vestígios; a excepcional espessura das paredes; a surpreendente relação entre as construções e as áreas usadas (a superfície ocupada pelas

paredes é 584m², de um total de 770m²); o seu posicionamento contra o “Massif à Redans” (um perfeito alinhamento); e a largura da **sāgu**, que corresponde à extensão dos tectos. Comparando estes dados com os da Sala do Trono (com 26.30m por 11.75m, com uma altura preservada de 5m, mas cuja altura original seria no mínimo igual ou superior à sua largura), pode-se calcular uma altura similar para o “Templo dos Leões”, tornando-o no maior templo atribuído à Cidade III, numa íntima simbiose com o “Massif à Redans” (Margueron, 2014, 94-95).

Encontrado escondido na alvenaria de três dos cantos do templo, o texto fundacional talvez indique como divindade patrona deste edifício, o deus Dagan. Porém, Jean-Claude Margueron propõe que tenha sido antes o deus Ishkur/Adad, que, como iremos ver mais à frente, tem uma relação com a divindade mais antiga, Dagan (Margueron, 2014, 95).

III. g) O Templo de Ishtar

O Templo de Ishtar (Figura 21), dedicado à sua faceta mais “viril”, foi o primeiro edifício a ser intervencionado, no mês após o início dos trabalhos arqueológicos, durante as campanhas de 1934 a 1937, sendo que se nota como sofreu devido à inexperiência dos trabalhadores na detecção de tijolos de lama e na definição de pisos. Uma reavaliação da arquitectura dos níveis *a*, *b* e *c*, de acordo com André Parrot, levou a uma simplificação, visto que apenas duas edificações estão presentes, em sucessão, no mesmo local (templo I e templo II). Através da análise das plantas e fotografias publicadas dos últimos dois níveis percebe-se que estes estão misturados e na realidade, em vez de serem duas fases sobrepostas do templo, são apenas uma que foi alvo de reparações ao longo do tempo. Contudo, identificam-se numerosos andares intermediários, sendo que as reparações das instalações religiosas são também frequentes (Margueron, 2014, 84).

O Templo encontra-se na periferia da cidade, construído contra o que aparenta ser uma muralha interior, e foi o único identificado fora do quarteirão religioso. Embora outros templos não tenham sido identificados, é claramente possível que este não fosse o único que se encontrava disperso pela malha urbana da cidade. Esta situação demonstra como as divindades em Mari não estavam limitadas a uma área restrita, assinalando antes uma presença constante por todo o espaço, o que sublinhava a ligação com os humanos, ao mesmo tempo que evidenciava a importância das divindades, como verdadeiras governantes do plano terreno e, como tal, da cidade (Margueron, 2014, 82).

O templo I foi construído numa área nivelada da Cidade I, todavia a totalidade da sua planta é desconhecida, tanto mais porque os seus anexos nitidamente pertencem ao segundo nível da Cidade I e não à Cidade II, sendo que a zona oriental do templo se mantém desconhecida. Permanecem apenas duas áreas, unidas por uma porta: a primeira divisão, que aparenta ser o primeiro local sagrado, é ligeiramente trapezoidal (com cerca de 13m cada lado), com algumas paredes pontuadas por pilastras espaçadas regularmente. A 2.5m das paredes norte e leste foram posicionadas duas colunatas de três pilares, incluindo o pilar do canto que assegura a junção e cria assim uma galeria em ângulo recto. Neste espaço foram encontrados recipientes em forma de barco, um baú e placas revestidas por betume. A segunda divisão, que aparenta ser a **sāgu**, é de planta rectangular (com 9.5m por 7.5m), encontrando-se rodeada por uma espessa parede (2m) e parcialmente ocupada por um baixo pódio, revestido por gesso e

abastecido com recipientes de libação em forma de barco, que eram frequentemente reparados (Margueron, 2014, 84).

Estas divisões aparentam então ser o coração do Templo de Ishtar. Contudo, não se tem certezas em relação à localização da sua entrada. De facto, supõe-se que a entrada da fase seguinte, que era uma entrada natural através de um corredor que dá para a rua do templo, em direcção a oriente, tenha sido em cópia da planta da fase anterior (Margueron, 2014, 84).

A problemática arquitectónica mantém-se: seria o primeiro local sagrado um pátio ou um espaço coberto? Para quem se encontra a escavar, é um pátio com um pórtico em ambos os seus lados (e tal nunca foi realmente contestado). O pórtico providencia uma iluminação de clerestório³¹ e permite reduzir a amplitude 13m para apenas 11m, distância que os arquitectos facilmente saberiam cobrir (Margueron, 2014, 84).

Os três níveis que André Parrot identificou, apresentam aspectos bastante peculiares, com paredes de pedra que seguem cuidadosamente os elementos da linha anterior. Assim, a este nível de pedra deveria existir algum tipo de nivelção, de modo a assegurar uma reconstrução, da qual nada permanece, mas que segue as linhas tanto da **sāgu** como do primeiro local sagrado do templo I. De facto, a parede de pedra interior deste foi assimilada com um estilóbato³² para as colunas do novo pórtico (Margueron, 2014, 85).

Continua a ser complicado fornecer uma datação para a reconstrução do templo: o material não produziu nenhuma indicação tendo em conta a sua aproximação com a superfície; e se a maioria do material da III Dinastia, datada para o final do período dinástico inicial, é atribuída ao templo II, é possível, embora com cautela, presumir que seria uma reconstrução do período acádico. Porém, as evidências são escassas e, por isso, a questão continua deixada em aberto (Margueron, 2014, 84).

³¹ De um modo simplificado, em arquitectura, predominantemente no estilo gótico, o clerestório refere-se à parte superior da parede de uma nave que tem janelas ou vitrais de modo a providenciar uma iluminação natural ao espaço.

³² Estilóbato refere-se ao socalco que sustenta colunas ou à faixa na base de um edifício.

IV. Sistema Religioso Mesopotâmico

A percepção de alguns conceitos teóricos é imprescindível para se ter uma base para o entendimento da temática religiosa, de modo a posteriormente podermos visualizar esta mentalidade e tentar conectá-la com a materialidade.

As raízes etimológicas do conceito religião advêm do latim *religio*, que expressa uma atitude de obrigação, uma conexão, uma veneração para com o divino. Ignorando espaço e tempo, o sentimento religioso tem como momento primário a hierofania, ou seja, quando o *númen* (algo inefável que se encontra para além da realidade humana) se manifesta na realidade humana. Quando esta revelação acontece entre indivíduo e elemento(s) transcendente(s), este passa a ser considerado *Homo Religiosus*, manifestando tanto sentimentos de encantamento como de receio relativamente ao divino (Gonçalves, 2019, 6).

Algo sagrado, não é a entidade divina em si, mas sim a sua manifestação no mundo humano ou a sua transformação humana para chegar mais perto do divino. Este, ao ser transcendental, torna-se impossível de ser totalmente definido, pelo que o *homo religiosus* pode percepcionar a sua manifestação em todos os elementos da natureza, do cosmos. Assim, os elementos divinos acabam por ser considerados como responsáveis, não só pela criação do cosmos, mas também da humanidade. A vivência do *homo religiosus* é observar estas manifestações e constantemente tentar decifrar estes sinais divinos de modo a poder cumprir os desígnios das divindades. Há que sublinhar que na Antiguidade, especificamente na Antiga Mesopotâmia, as populações concebiam que tudo à sua volta (cosmos, humanidade, natureza) derivava e se encontrava marcado por acção divina. Como tal, e ao contrário de outros contextos histórico-religiosos, será mais difícil aplicar o famoso termo “profano” para o mundo mesopotâmico (Gonçalves, 2019, 7-8).

Quando nos debruçamos sobre a religião mesopotâmica, percebemos que sobreviveram em grande quantidade fontes escritas, iconográficas e fontes materiais. As fontes escritas – mitos, hinos, composições literárias, entre outras -, são normalmente realizadas por membros da elite político-religiosa de uma comunidade, sendo assim marcadas pela agenda que norteava estes grupos. Assim, estas fontes oferecem uma visão parcial de enquadramento institucional. Como tal, a esmagadora maioria dos elementos textuais que sobrevivem, conta-nos sobre a religião e vivências religiosas de alguns grupos, onde as práticas dos indivíduos comuns não teriam possibilidade de

grande expressão. As fontes iconográficas e materiais – arquitectura (templos), objectos sagrados, baixo-relevos, pinturas, figurinhas, entre outras -, reveladas graças à arqueologia, acabando por colmatar as informações textuais, possibilitando ainda encontrar as “vozes” e experiências religiosas de grupos para além da elite. Contudo, há que ter presente que o significado intrínseco das fontes materiais será inatingível devido à vasta separação cronológica que existe entre o momento que foram criadas e o momento em que são estudadas (Botteró, 1992, 207; Almeida, 2015, 49).

Esta problemática de conseguir chegar à natureza intrínseca das fontes, leva à questão se um/a investigador/a que, em regra geral, nitidamente se encontra enraizado/a numa matriz milenar monoteísta, consegue ir mais além desta barreira conceptual que, na teoria, se interpõem entre si e a concepção da religião mesopotâmica, que para além de ser politeísta, é marcada por ser altamente cumulativa e sincrética, o que lhe permite constantes processos de adaptação e transformação, ao longo de milénios. Tendo em conta que o estudo das religiões e práticas religiosas da Antiguidade, nas últimas décadas, tem visto vários sucessos, o que é necessário é seguir uma metodologia rigorosa para ultrapassar estes desafios e oferecer propostas baseadas em casos específicos, ao invés de grandes generalizações, na tentativa de obter uma reconstrução do passado mais precisa. Naturalmente, é preciso assumir as imperfeições prováveis destas propostas, visto serem inerentes aos limites do conhecimento histórico (Almeida, 2015, 51).

A existência de cerca de três milénios de diferentes poderes políticos, com uma civilização altamente plural e em constante transformação, apontam para ser mais correcto a utilização da expressão “Sistema Religioso” em vez de Religião Mesopotâmica. Embora com múltiplas diferenças no espaço e no tempo, identifica-se, porém, uma partilha e continuidade de linhas ou vectores transversais. Estes, recebem as novidades, adaptando-as ao que existia previamente, num processo contínuo de transformação em acumulação. Um dos grandes vectores de continuidade será as divindades, entendidas como senhores/as do cosmos, e cuja presença surge atestada iconográfica e materialmente muito antes do desenvolvimento do sistema de escrita (Almeida, 2015, 61-64).

De modo a representar os elementos transcendentais, objecto dos seus sentimentos religiosos, os mesopotâmicos conceberam uma amplitude de divindades que, por vezes, e principalmente na literatura, eram representadas antropomorficamente, embora de forma exagerada (Botteró, 1992, 211-212).

O sistema religioso mesopotâmico é profundamente teocêntrico, desde logo na concepção das figuras divinas, em que estas, simultaneamente, eram e controlavam os elementos de toda a realidade. Na composição literária de *Enuma-Elish*, podemos observar isto mesmo, quando se identificam as águas primordiais, ou as terras lamacentas, que representam, ao mesmo tempo, aspectos da realidade e figuras divinas. Logo, todo e qualquer evento da realidade do ser humano era visto como sendo da responsabilidade dos deuses. Neste sentido, tanto eventos nocivos, como eventos positivos são concebidos como da responsabilidade da interferência divina, tal como se pode observar na composição *Atrahasis*, quando Enlil envia diversas pragas para atormentar e mesmo destruir a humanidade. A sociedade mesopotâmica concebe uma sociedade divina, como um reflexo em espelho da sua, onde cada divindade tinha o seu lugar e papel no mundo (Dalley, 2000, 233 e 18-19; Almeida, 2015, 68).

De igual modo, na concepção cosmogónica, o cosmos veio à existência a partir de uma matéria-prima divina, seja segundo as tradições literárias do III milénio a.C., onde a deusa Namma gera em si sucessivas divindades/aspectos cósmicos, seja segundo *Enuma-Elish*, em que é através do acto sexual, a mistura das águas divinas primordiais, que Tiamat e Apsu geram os novos deuses/aspectos cósmicos. Tal como a decisão de criar o cosmos é efectuada pelo divino, também a ameaça de destruição cósmica decorre da decisão e acção divina. Pode-se dizer o mesmo em relação à criação da humanidade, decidida e realizada pelos deuses. A humanidade será criada para com um único objectivo, servir as divindades, definindo assim em absoluto, a razão da sua existência (Dalley, 2000, 236-239 e 261; Almeida, 2015, 66).

Podemos assim observar como as divindades assumiam, transversalmente três grandes formas: a presença física que espelhava a humana, mas hiperbolizada, estando presa às representações literárias e iconográficas; uma identidade imaterial que é observada nos fenómenos naturais; e, por fim, uma existência cósmica. Estas duas últimas formas seriam visíveis no mundo terreno, pois, como já sublinhado, o sistema religioso mesopotâmico tem um carácter teocêntrico fortíssimo (Almeida, 2015, 71-72).

IV. a) *Divindades do Panteão Mesopotâmico*

O Panteão Mesopotâmico é caracterizado por uma grande diversidade de deuses e deusas, cada um representando diferentes aspectos da natureza e da sociedade. Profundamente dinâmico, sofre diversas mudanças ao longo do tempo, conforme os diferentes contextos, havendo tanto múltiplos movimentos sincréticos, como de dissociação. A conjugação de Inanna com Ishtar, por exemplo, dá origem a uma divindade sincrética. Ao longo do tempo, novas características podem ser atribuídas a uma divindade e quando uma característica deixa de ser relevante, vai deixando de ser mencionada. Por outro lado, também pode acontecer uma divindade assimilar as características de uma ou mais divindades, ou pode haver casos em que divindades consideradas mais novas, assumem as características/qualidades de uma divindade considerada mais velha, quase como se houvesse aqui uma transferência de poder.

Nesta secção, pretende-se não uma listagem completa da totalidade das divindades que foram identificadas, até aos dias de hoje, do panteão mesopotâmico, mas sim uma breve elucidação sobre as divindades aludidas no capítulo prévio, nomeadamente as patronas dos locais de culto da cidade de Mari. Devo assinalar que a maioria das divindades pode aparecer nas fontes ou com o seu nome sumério ou com o seu nome acádico, existindo uma transferência cultural entre as duas matrizes, desde sempre, que dificulta o isolamento de uma divindade a uma das culturas apenas. Será, portanto, mais correcto, sempre que possível, adoptar uma designação bilingue, por exemplo Enki/Ea, embora algumas divindades tenham sobrevivido nas fontes, maioritariamente com apenas um nome, como Tiamat.

Principiando a nossa reflexão com Dagan, deus semita ocidental do tempo e do grão, devemos sublinhar como era particularmente popular na região do Médio Eufrates, estando ligado à agricultura e fertilidade. O significado original do seu nome é desconhecido, mas *dagan* é uma palavra comum do hebraico e ugarítico para grão e, de acordo com uma tradição, Dagan é o inventor do arado. É o deus patrono da cidade de Ebla, e era de grande importância em Mari. Aliás, como já referido, o “Templo dos Leões” pode ter-lhe sido dedicado ou, como vimos, uma outra divindade que assimilou as suas características, Ishkur/Adad). Note-se que a importância deste deus se manteve no tempo e espaço, já que em Ugarit, mil anos depois, Dagan é considerado o pai do deus Baal, e encontrava-se em segundo lugar de importância, logo atrás do deus supremo El (Black e Green, 1992, 56; Leick, 2010, 48).

Eventualmente, as qualidades de Dagan são assimiladas por outras divindades da época, como referido o deus Ishkur/Adad (ou Addu ou Hadad), que se assume como a força das tempestades e é normalmente visualizado como filho de An/Anu, o deus céu e considerado em várias listas divinas como o senhor dos deuses, irmão gêmeo de Enki/Ea, deus da sabedoria e da magia. Contudo, existem tradições mais antigas onde este é filho de Enlil, deus do ar e líder tradicional do panteão da região do sul. Seria deus patrono de Karkara e costuma ser representado com um dragão com cabeça de leão, ou um touro, e a segurar um martelo ou um raio (Black e Green, 1992, 110; Leick, 2010, 27 e 92).

Ninhursag é um dos nomes de uma divindade feminina ligada a princípios maternos que, ao longo do tempo, se sincretizou com outras deusas também ligadas ao processo da gestação humana, como Ki, Nintur, Aruru, Ninmah, Mami, entre outros. Em termos mais latos, Ninhursag, também é responsável pela fertilidade da natureza. O seu nome, de origem suméria, pode ser traduzido como “Senhora da Montanha”. Sendo considerada a mãe dos deuses, não é de estranhar a sua presença em diversos mitos mesopotâmicos, muito populares, onde é constantemente associada com vida, fertilidade, crescimento e transformação. O seu dever principal era o cuidar de mulheres e crianças, especialmente mulheres grávidas e crianças pequenas. Tal como acontece com outras divindades femininas, Ninhursag sofre uma perda de estatuto ao longo do II milénio a.C., onde se verifica uma promoção de divindades masculinas (Mark, 2011³³).

Utu/Shamash é o deus sol, representando a brilhante luz solar que regressa todos os dias para iluminar a vida da humanidade, assim como disponibilizar o calor benéfico para as plantas crescerem. Sendo uma das divindades mais antigas do panteão mesopotâmico, aparece por vezes como filho de Nanna/Sîn, deus lua, e irmão gêmeo de Inanna/Ishtar, ou ainda como filho de An/Anu ou de Enlil, sendo que a sua consorte tradicional é a deusa Sherida/Aya. É ainda, transversalmente o deus patrono das cidades de Sippar e de Larsa (Black e Green, 1992, 182 e 184).

Normalmente é representado barbudo, com longos braços a assegurar uma lâmina (provavelmente uma ceifa de podar, que é o seu emblema), com a qual corta o seu caminho através das montanhas, todas as manhãs ao amanhecer. Era frequentemente invocado como protector de viajantes e de comerciantes, de soldados e de marinheiros, provavelmente devido ao seu movimento constante. Dado que, ao longo do seu percurso

³³ Consultar <https://www.worldhistory.org/article/221/the-mesopotamian-pantheon/>

pelo céu, o Sol tudo observa, este deus também passa a ser visto como ligado aos princípios da justiça e do direito, sendo assim uma divindade muito interessada nas acções humanas (Black e Green, 1992, 184; Leick, 2010, 157).

Inanna/Ishtar, ligada ao planeta Vénus, é a deusa mais importante da antiga Mesopotâmia, ao longo de toda a sua história. É a deusa da governança, da sexualidade, da paixão, da fertilidade, do amor, da guerra. É deusa patrona de várias cidades, sendo Uruk a mais antiga. Um dos símbolos mais antigos que representa o nome da deusa, um talo de juncos atado num laço no topo, aparece já em textos de final do final do IV milénio a.C. A principal tradição relativa à deusa, como sendo filha de Nanna/Sîn e irmã gémea de Utu/Shamash e de Ereshkigal, rainha do plano cósmico destinado aos mortos. (Black e Green, 1992, 108; Leick, 2010, 89).

É extremamente interessante como em nenhuma tradição Inanna/Ishtar tem um esposo permanente, o que pode ser explicado pelo seu papel de deusa da sexualidade). Dumuzi, deus frequentemente referido como sendo o seu amante mais duradouro, tem uma relação bastante complexa com a deusa, sendo que em algumas composições ela é a principal responsável pela sua morte. De igual modo, de forma transversal, não lhe foi atribuída descendência, com uma possível excepção, numa tradição ancestral e local, onde Shara, deus patrono da cidade de Umma, é indicado como seu filho. Devemos ainda sublinhar que, para além da conjugação da Inanna “suméria” com a Ishtar “semita”, que dá origem a esta divindade sincrética, existem uma quantidade de deusas locais/menores, originalmente independentes, cujas qualidades/atributos/características são por si assimiladas, ao longo do tempo (Black e Green, 1992, 109).

Na arte, a deusa é habitualmente representada como uma deusa guerreira, altamente armada ou então alada, com as formas femininas bem vincadas. O seu símbolo principal é a estrela/roseta e o seu animal-símbolo é o leão (Black e Green, 1992, 109; Leick, 2010, 93).

IV. b) O divino na materialidade

Como explanado previamente, os antigos mesopotâmicos concebiam que toda a realidade e inclusive eles próprios, eram decorrentes da vontade da acção divina e, como tal, controlados por estas figuras. Como consequência, tudo que se encontrava no mundo humano pertencia às divindades, pelo que tudo poderia ser, em potência, sacralizado. Contudo, o local mais sagrado seria o templo, já que eram considerados as moradas terrenas das divindades e o local onde uma outra sua manifestação, as estátuas divinas, estariam colocadas (provavelmente na **sāgu**).

Como tal, os templos acabavam por receber vários objectos votivos, situação que as expedições arqueológicas em Mari também comprovou para os seus centros cúlticos. Destaca-se as estatuetas de devotos, algumas delas contendo uma inscrição nas costas, especificamente, na zona do ombro direito. Estas raramente foram encontradas *in situ*, mas seriam provavelmente dispostas nas várias divisões, sendo obviamente a **sāgu** a mais importante. Outras categorias de objectos votivos encontrados em Mari, integram-se no conjunto de armas, recipientes de pedra e selos cilíndricos (Margueron, 2014, 89).

Visto que estes objectos podiam ser utilizados nas celebrações religiosas, e que, sendo oferecidos pelos devotos, ou elaborados para funções cúlticas específicas, pertenciam às divindades, é evidente que são feitos de materiais mais preciosos. Contudo, tal não excluí o recurso a materiais menos nobres, decorrente do estatuto económico-social do devoto, e/ou da função dos objectos. Por outro lado, vários objectos votivos estão ligados a actividades do quotidiano como vasos e outros recipientes, tanto de cerâmica, como talhados em pedra, importada de terras distantes; e machadas, espirais de fuso e afiadores seja de pedra ou de bronze. Como já mencionado, diversas armas, especificamente pontas de lança, facas, punhais e espadas curtas, fazem parte dos objectos votivos, principalmente quando estas armas são identificadas no Templo de Ishtar, que ali seria venerada na sua vertente mais viril e marcial. Dentro dos objectos votivos, identificam-se também painéis de mosaicos figurativos, que foram sempre descobertos profundamente fragmentados/partidos, e contêm representações de cenas de guerra ou de cenários religiosos (Margueron, 2014, 89).

Inicialmente, o aparato para as libações e para os pódios baixos era o que se pode classificar como sendo algo padronizado, possível de observar no Recinto Sagrado, e nos Templos de Ishtar, de Ninni-zaza, de Ishtarat e de Ninhursag, note-se

aliás como este equipamento irá perdurar até ao incêndio devastador final. Todavia, o que se pode identificar como altares começa a aparecer, durante a fase P-1 do Recinto Sagrado, sendo ora independentes ou encostados às paredes. Na mesma época, também há uma modificação com os pódios baixos, que passam a ser encostados contra as paredes, enquanto os equipamentos de libação parecem reduzir em número, sofrendo também outras transformações, tendência confirmada durante a fase P-0 do Recinto Sagrado. Este desenvolvimento, curiosamente, não é identificado em mais lado nenhum, mas a plataforma de apoio, na sua maioria, é mais antiga. O que é certo é que na cidade de Mari, esta transformação marca um importante desenvolvimento nos rituais que eram efectuados, sem comprometer/mudar os espaços em si: o primeiro espaço sagrado mantém-se para ofertas, e a **sāgu**, a divisão onde se encontra a estátua/o trono divino (Margueron, 2014, 89).

Os templos seriam, simultaneamente, a casa no plano terrestre e, num sentido mais transcendente, a encarnação/materialização da divindade. Assim, no interior do templo, a divindade tornava-se mais nítida, na sua imagem (McIntosh, 2005, 202).

Agrupando o Recinto Sagrado com os Templos de Ninhursag (a sua primeira fase), de Ninni-zaza, de Ishtar, de Shamash (durante a Cidade II) e de Ishtar, obtém-se uma parte fundamental dos vestígios sagrados da Cidade II: exceptuando algumas variações, todos estes locais de culto caracterizam-se por estarem organizados de modo idêntico, baseado na planta tripartida da arquitectura sagrada do Próximo Oriente Antigo, mas em concordância com o modelo peculiar exclusivo de Mari. A entrada para o templo será a única quebra na continuidade da fachada que envolve o templo, sendo que este tipo de entrada não aparenta diferenciar do que seria um portão, noutros tipos de edificações. Contudo, as entradas teriam um certo peso simbólico, demonstrado pela inserção de depósitos de fundação especificamente relacionados com as mesmas (Margueron, 2014, 86).

Como se pode observar durante a caracterização dos diversos templos da cidade de Mari, o primeiro espaço sagrado é sempre um espaço central, com dois tipos de planta: o comum seria a planta em forma ou de quadrado ou de losango – no Recinto Sagrado, no Templo de Ninni-zaza e no Templo de Ishtar -, sendo que, por vezes, sofre modificações, através da inclusão de um pórtico em duas das suas laterais – no Templo de Ishtar e no Templo de Shamash – ou, excepcionalmente, apenas numa das suas laterais – na primeira fase do Recinto Sagrado -; mas também foi identificada uma planta irregular, algo muito mais raro – no Templo de Ninhursag. Já a **sāgu**, esta

apresenta-se com dois tipos de plantas, bastante distintas: um salão estreito e longo, construído contra um dos lados do espaço central – no Templo de Ninni-zaza, no Templo de Shamash e no Recinto Sagrado -; ou com uma planta praticamente quadrangular, rodeada por uma espessa parede – no Templo de Ishtar e no Templo de Ninhursag (Margueron, 2014, 87).

Nesta análise da morfologia dos templos da Cidade II, a completa independência das escolhas que foram efectuadas em Mari, em comparação com o resto da Mesopotâmia, é extremamente notável: nenhum dos exemplos descobertos em Mari, são na verdade comparáveis com qualquer um dos monumentos mesopotâmicos do III milénio a.C. Em relação às instalações religiosas, a abundância dos recipientes de libação em forma de barco, assim como as suas localizações, aludem a uma cultura religiosa exclusiva da cidade, e como consequência, poucas comparações são possíveis. Quiçá será por esta característica que quando se dá o aparecimento das plataformas independentes ou construídas contra as paredes, em substituição dos pódios baixos e mesas de libação, se remete para a possibilidade de ter existido uma súbita intrusão que influenciou esta prática durante a Cidade II - talvez influência acádica? Em contrapartida, apesar do universo sírio do III milénio a.C. ainda ser pouco conhecido, a influência das terras do Levante aparenta ter sido muito mais forte. O conceito para a Torre-templo do “Massif Rouge” provavelmente vem do Levante, assim como o “betyl” ou pedra sagrada do Templo de Ninni-zaza. Além disso, a influência síria é particularmente forte na arquitectura religiosa do período dos Shakkanakku (Margueron, 2014, 100).

Passando agora para a análise da morfologia dos templos da Cidade III, nenhuma aparenta ser de origens babilónicas e/ou meridional, sendo apenas observado morfologias com origem síria ou setentrional. Como já referido, a influência da Síria ocidental é atribuída à Torre-templo de Ninhursag e ao “Massif à Redans”, enquanto a planta alongada do “Templo dos Leões” advém das tradições dos sopés das Montanhas do Taurus. Já o templo com um terraço incorporado, como o de Shamash, aparenta ser originário da Assíria, embora seja necessária mais informação para se poder confirmar esta hipótese. É assim que a completa banda geográfica setentrional, dos Zagros ao Mediterrâneo, influencia Mari no domínio religioso. Decerto, a morfologia dos templos não deve ser confundida com o conteúdo da religião: o pensamento religioso em Mari, embora considerado totalmente de origem mesopotâmica, é profundamente conhecido pelas fontes das esferas oficiais, pelo que escondem outras influências, sincretismos e

contactos, com outras realidades/regiões. Aliás, é possível observar esta influência na possível divindade patrona do “Templo dos Leões”, onde o deus Dagan é de origem semita ocidental. Também o deus Adad tem origens/influências de outras paragens. Os rituais mantêm-se pouco conhecidos e a sua origem é sempre muito difícil de discernir. Não podemos esquecer que os rituais providenciam apenas a evidência das práticas, mas não as razões para os mesmos (Margueron, 2014, 100).

Pode-se assim concluir que o universo sagrado na cidade de Mari parece ter sido bastante fiel às suas próprias tradições, com uma origem siro-mesopotâmica setentrional particularmente forte, conferindo à arquitectura sagrada uma excepcional originalidade, principalmente quando em comparação com outras cidades vizinhas.

Há também que abordar a drástica mudança na morfologia do Templo de Ninhursag, visto que passa de um templo ao comprimento, para uma Torre-templo, ou seja, um edifício em altura. Esta mudança morfológica poderá coincidir com a mudança/evolução da ideologia religiosa que é identificada, por exemplo, na composição literária *Atrahasis*, onde nos descrito como o ser humano, em específico Atrahasis, o herói deste mito, fala directamente com as divindades, particularmente com Enki/Ea. Assim, “He would speak with his god / And his god would speak with him”; é uma linha de comunicação directa entre divindades e a sua criação, a humanidade (Dalley, 2000, 18-19). Esta característica religiosa nitidamente pode-se observar espelhada na arquitectura inicial do Templo de Ninhursag, onde o templo em comprimento simboliza esta linha directa de comunicação, onde o ser humano e a divindade estão frente a frente.

A composição literária continua, com Enki/Ea a avisar sobre como contornar as diversas pragas que a Assembleia Divina³⁴ decidiu enviar para o plano terrestre, para diminuir o número de humanos, que barulhentos, perturbavam o descanso dos deuses. Após a superação humana destas pragas, é então decidida a destruição pelo dilúvio, existindo ainda a proibição de Enki/Ea falar directamente com Atrahasis.

Contudo, sendo deus da sabedoria e magia, Enki/Ea conseguiu encontrar uma maneira de ajudar a humanidade: visto que não podia comunicar directamente, a divindade “falou para uma parede”, no campo auditivo de Atrahasis – “Wall, listen

³⁴ O Panteão Mesopotâmico funciona como que um espelho da sociedade mesopotâmica, em relação à sua hierarquização; mas o chefe do panteão não pode tomar decisões/acções completamente sozinho, havendo por isso o conselho das divindades, a Assembleia Divina, onde se discute e tomava -se decisões em relação, por exemplo, à humanidade.

constantly to me!” -, de modo a poder explicar como sobreviver ao dilúvio (Dalley, 2000, 29).

Após o dilúvio recuar, com as suas terríveis consequências, as divindades apercebem-se que precisam da humanidade para os servir, pelo que criam situações para a humanidade não aumentar exponencialmente como previamente – “(..) woman who gives birth yet does / Not give birth (Successfully)” (Dalley, 2002, 34-35).

É nesta segunda fase de existência do mundo humano que se observa como a linha de comunicação entre humanidade e divindades muda, deixando de ser uma comunicação directa e passando a ser indirecta, levando os seres humanos a ter de recorrer a outros métodos para poder tentar compreender/desvendar as intenções das divindades, de modo a agirem de acordo com as mesmas. Mais uma vez, esta mentalidade e, conseqüentemente, esta mudança que houve, pode ser aplicada na alteração ao Templo de Ninhursag: muda para o que se identifica como Torre-templo, ou seja, uma arquitectura religiosa em altura, simbolismo de que agora a humanidade não está frente ao divino, mas sim encontra-se, num plano inferior, a olhar e a enfrentar a imensidão do cosmos.

Conclusão

Ao contextualizar a antiga cidade mesopotâmica de Mari, desde a sua descoberta, às campanhas arqueológicas de que foi alvo, assim como é o seu enquadramento geográfico, comercial, cultural, religioso e político, no que respeita à história da Mesopotâmica, abrimos caminho para a sua evolução urbanística.

A partir de então, foi possível passarmos para a caracterização dos diversos locais de culto; nomeadamente os que se encontram no quarteirão religioso, no centro da cidade, mas também apresentar a excepção que o Templo de Ishtar aparenta ser, avançando com a hipótese de que o mesmo não seria excepcional, mas que haveria outros templos espalhados pela malha urbana. Devemos prestar particular atenção a uma característica, essa sim, excepcional, que é a integração do Recinto Sagrado no Palácio Real, daí a designação “Palácio-templo”.

Para conseguirmos aventuramo-nos nos significados do simbolismo religioso na materialidade, tentámos apresentar uma breve reflexão sobre o sistema religioso mesopotâmico e, naturalmente, a mentalidade religiosa dos antigos mesopotâmicos, marcada pelo poder das suas divindades. A partir daqui, foi possível catalogar os principais objectos votivos encontrados em Mari, assim como agrupar os templos de acordo com as suas morfologias.

É curioso analisar as duas interpretações arquitectónicas que se desenvolveram relativamente ao “Massif Rouge”, tanto por Jean-Claude Margueron como por Pascal Butterlin, e ponderar se a distinção tem consequências na hipótese colocada por Margueron, sobre este monumento ter sido utilizado como espaço para a realização de rituais. De facto, é interessante notar que, a análise arquitectónica dos espaços centrais mostra que estes deixaram de ser espaços abertos aos céus, e por isso os templos deixaram de ter áreas apropriadas para efectuar estes rituais em conexão directa com o plano celeste.

É interessante analisar como em termos de vestígios físicos, o espaço central dos templos é considerado como um pátio, já que é raro encontrar sinais da existência de um telhado, mas que a análise arquitectónica destes espaços, assim como a identificação de vigas carbonizadas na área sagrada do Templo de Ishtar, aponta mais para a realidade ser que os espaços centrais eram divisões cobertas.

É igualmente fascinante avançar com a proposta sobre como a drástica mudança morfológica do Templo de Ninhursag se deve a uma profunda mutação teológica, especificamente, relacionada com a intimidade entre humanos e divindades,

manifestada em *Atrahasis*: de uma linha de comunicação directa, onde como que divindade e humanidade estão lado a lado, para uma linha de comunicação indirecta, onde os seres humanos têm de observar o mundo que os rodeia e tentar interpretar as manifestações divinas, de modo a conseguir desvendar as intenções das divindades e realizar acções de acordo com essa intenção.

Com a composição desta dissertação, adquiriu-se uma maior compreensão sobre as diversas edificações sagradas de Mari e, através da análise da informação arqueológica, reflectiu-se sobre os possíveis significados simbólico-religiosos dos espaços sagrados. Embora não tenha sido exequível aprofundar mais sobre o significado e simbolismo da divisão espacial dos templos, assim como as possíveis razões da escolha da forma a embarcação dos recipientes delibação em vez de apenas focar na possível teoria sobre a mudança morfológica do templo de Ninhursag, identifica-se esta linha de trabalho, afigurando como uma possibilidade de estudos futuros até porque como se tornou claro após toda a pesquisa efectuada há ainda muito trabalho passível de ser realizado no que diz respeito à relação entre a arquitectura de Mari e os seus significados simbólicos religiosos.

Concluindo, abordando todos estes tópicos esperamos que, não só, tenhamos contribuído para o conhecimento da Antiga Mesopotâmia e, conseqüentemente, da cidade de Mari, como tenhamos disponibilizado informação pertinente para o avanço do estudo dos significados simbólico-religiosos da arquitectura dos locais de culto, especificamente os templos.

Bibliografia

Almeida, Isabel. 2015. “A Construção da Figura de Inanna/Ištar na Mesopotâmia: IV-II milénios a.C.”. Diss. Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa.

Anastasio, Stefano. 2020. *Building between the Two Rivers: An introduction to the building archaeology of Ancient Mesopotamia*. Oxford: ArchaeoPress Publishing Ltd.

Black, Jeremy, e Green, Anthony. 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. Londres: The British Museum Press.

Bottéro, Jean. 1992. *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*. Tradução de Zainab Bahrani e Marc Van De Mieroop. Chicago: The University of Chicago Press.

Butterlin, Pascal. 2010. *Histoire Urbane. D’Uruk à Mari*. Vol.29. Iss. 3. Paris: Société française d’histoire urbaine.

Butterlin, Pascal. 2019. *The Massif Rouge and Early Dynastic high terraces: Dynamics of monumentality in Mesopotamia during the 3rd millennium BCE*. Bielefeld, Alemanha: transcript Verlag.

Dalley, Stephanie. 2000. *Myths from Mesopotamia: Creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press.

Dalley, Stephanie. 2002. *Mari and Karana. Two Old Babylonian Cities*. New Jersey: Gorgias Press LLC.

Fenollós, Juan Luis. 2015. “André Parrot y el Renacimiento de Mari en el Valle del Medio Éufrates Sirio”. *Descubriendo el antiguo Oriente*. Barcelona, Espanha: Edicions Bellaterra.

Gallet, Yves et. Butterlin, Pascal. 2014. *Archaeological and Geomagnetic Implications of New Archaeomagnetic Intensity Data from the Early Bronze High Terrace ‘Massif Rouge’ at Mari (Tell Hariri, Syria)*. Oxford: Universidade de Oxford.

Gonçalves, Vera. 2019. “Redescobrimo o Divino Feminino na Glíptica Mesopotâmica – A Região do Diyala (IV-II Milénios a.C.)”. Diss. Mestrado, Universidade Nova de Lisboa.

Leick, Gwendolyn. 2010. “Historical Dictionary of Mesopotamia”. *Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras*, nº26. Reino Unido: Scarecrow Press, Inc.

Louis, Florian. 2020. *Atlas Histórico do Médio Oriente*. Tradução de André Marçal. Braga: Guerra e Paz.

Margueron, Jean-Claude. 1991. *Les Mesopotamiens: Le temps et l'espace*. Vol.1. Paris: Armand Colin.

Margueron, Jean-Claude. 2014. *Mari:capital of northern Mesopotamia in the third millenium B.C. : the archaeology of Tell Hariri on the Euphrates*. Oxford: Oxbow Books.

Mark, Joshua J. “The Mesopotamian Pantheon”. *World History Encyclopedia*. [Consult. 20 de Março de 2024]. Disponível em <https://www.worldhistory.org/article/221/the-mesopotamian-pantheon/>

McIntosh, Jane R. 2005. *Ancient Mesopotamia: New Perspectives*. Santa Barbara, Califórnia: ABC-CLIO, Inc.

Parrot, André. 1948. *Mari Une Ville Perdue....* Paris: Éditions Je Sers.

Pascal Butterlin et al. *Mari*. Ministério francês da cultura. [Consult. 30 de Março de 2024]. Disponível em [Mari \(culture.gouv.fr\)](http://Mari.culture.gouv.fr)

Pollock, Susan. 1999. *Ancient Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosa, Fátima. 2010. “O Projecto Político de Zimrí-Lîm (1775-1762 a.C.). As Estratégicas Políticas e Diplomáticas em Mari”. Diss. Mestrado, Universidade de Lisboa.

Rosa, Fátima. 2014. “A Percepção da Ordem e a Consciência do Tempo em Mari no Período Paleo-Babilónico (sécs. XIX e XVIII a.C.)”. Diss. Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa.

Anexos



Figura 1- Foto aérea de Tell Hariri, obtida através do uso do Google Earth.



Figura 2- Mapa da Antiga Mesopotâmia do Instituto Oriental de Chicago. Rodeado a verde é o estudo-alvo da presente dissertação.

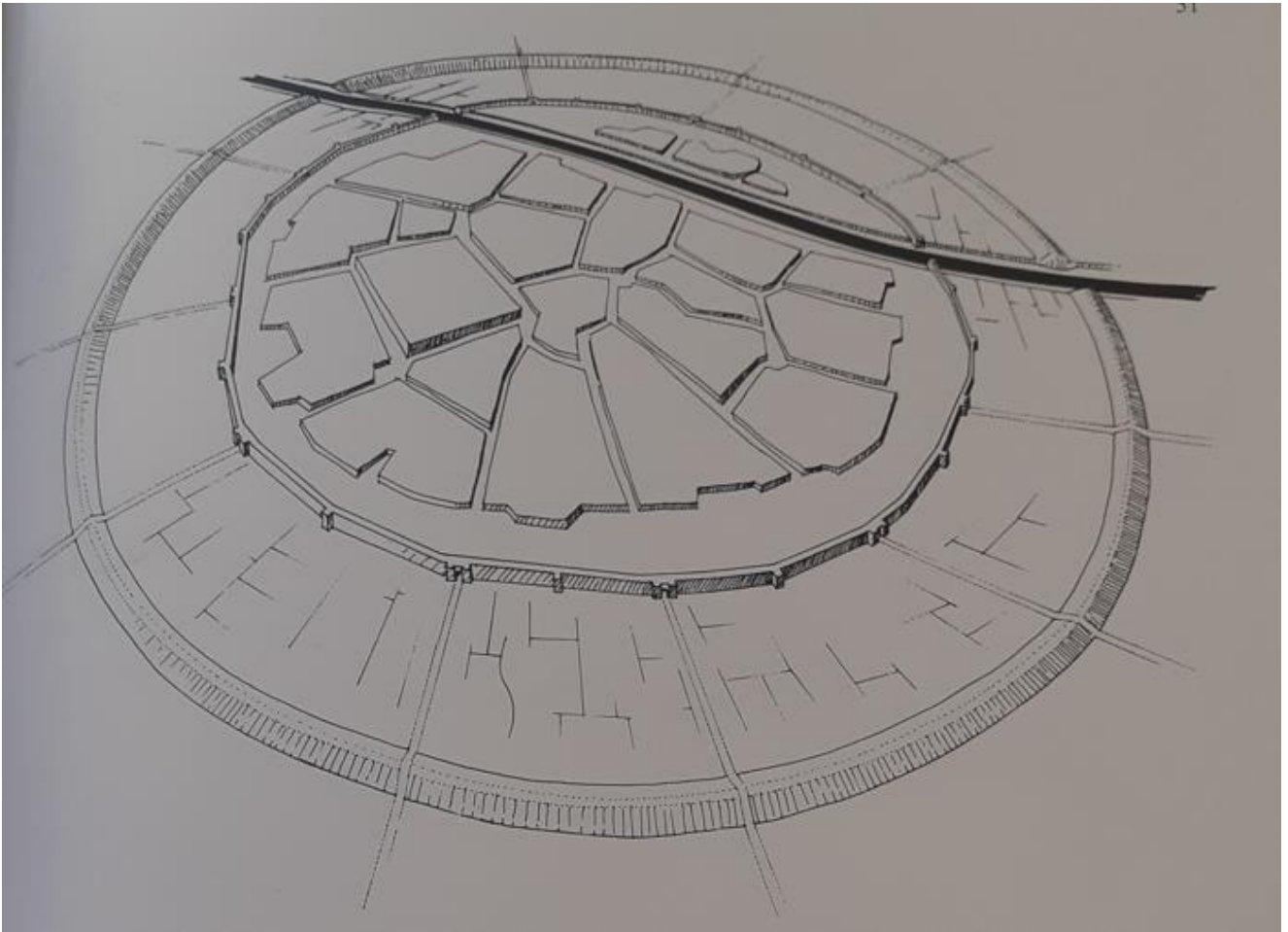


Figura 3- Modelo de como seria a primeira fase de Mari – Cidade I (Margueron, 2014).

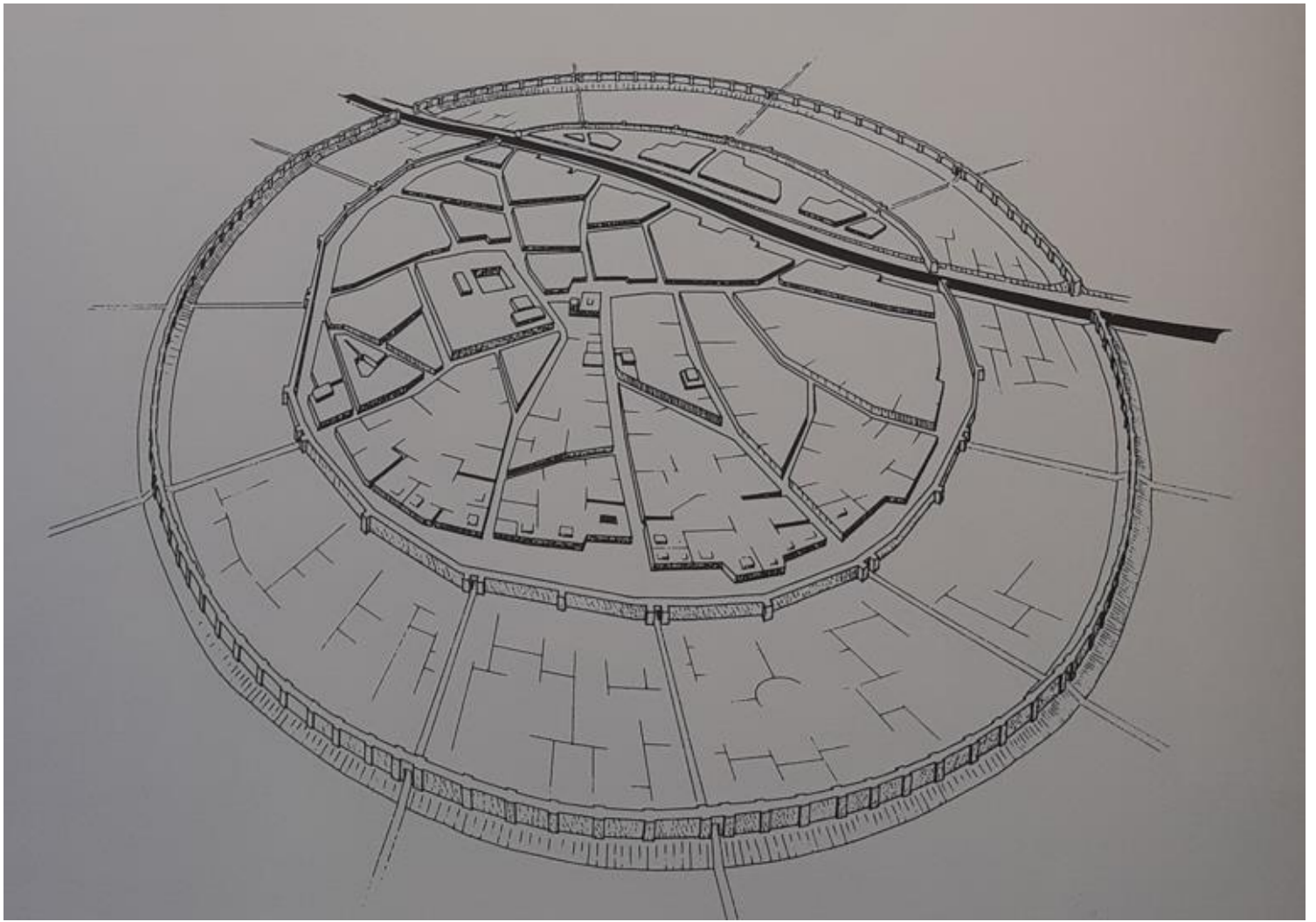


Figura 4- Modelo de como seria a segunda fase de Mari – Cidade II (Margueron, 2014).

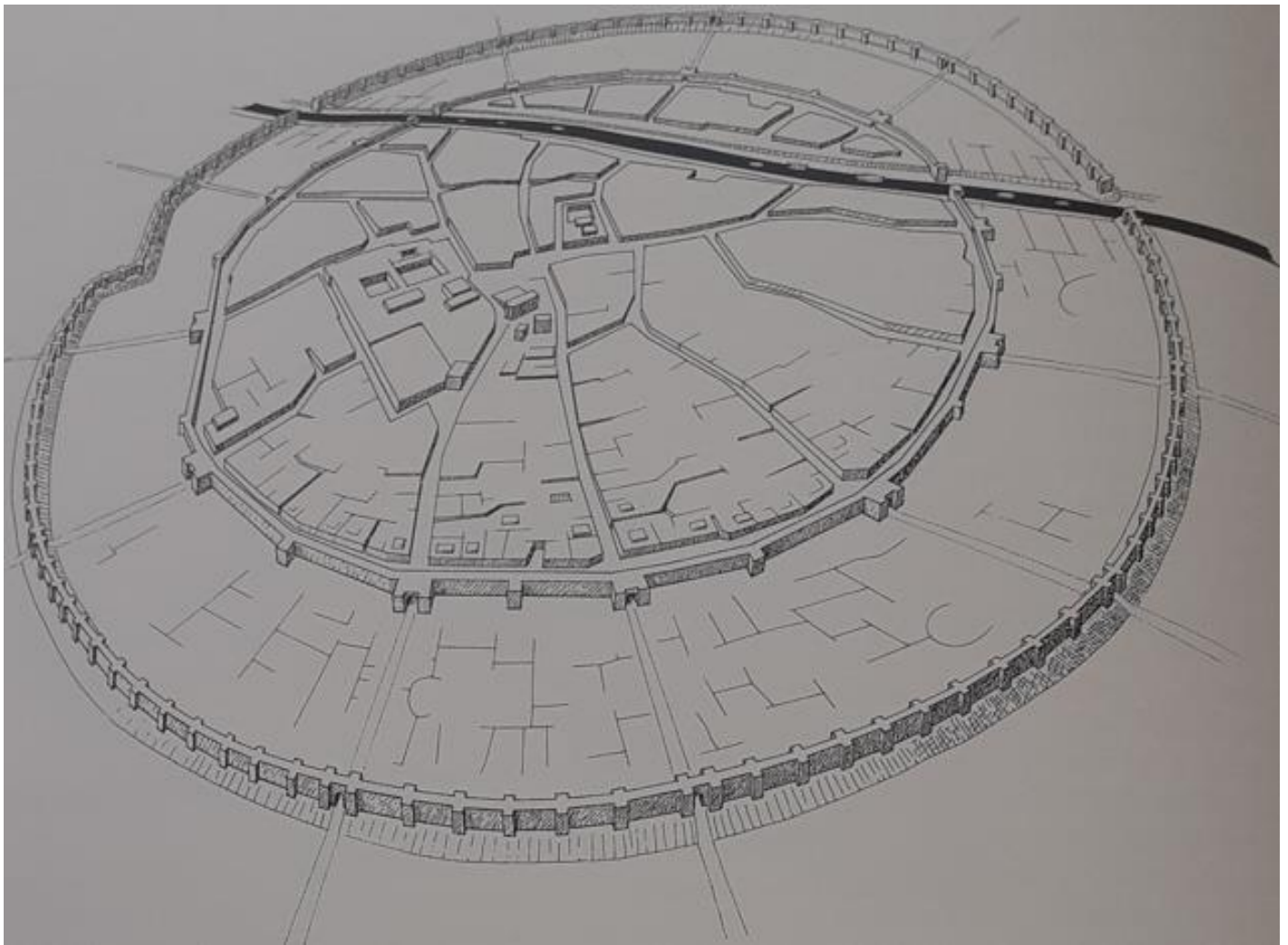


Figura 5- Modelo de como seria a fase final de Mari – Cidade III (Margueron, 2014).

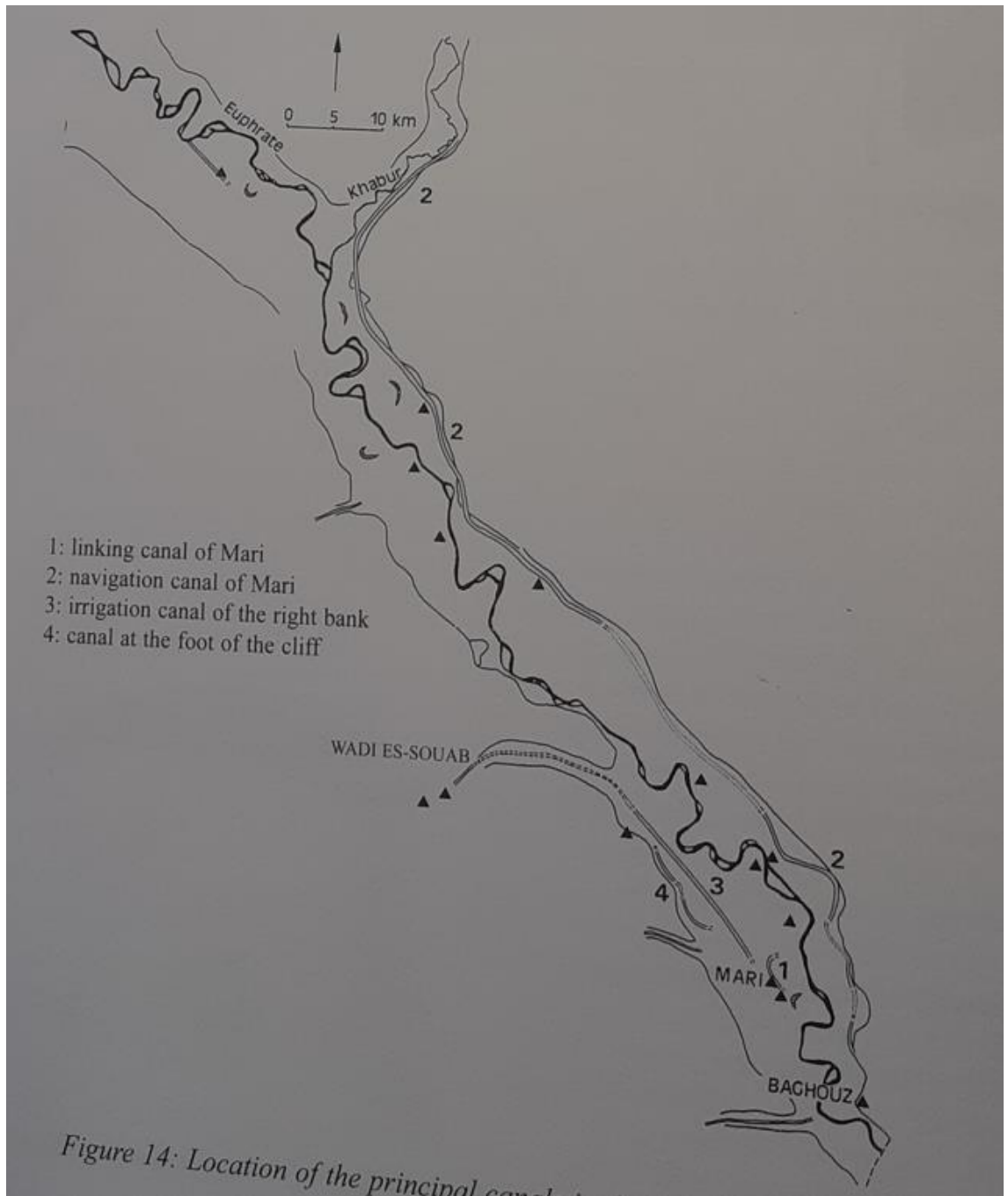


Figura 6 – Posição dos principais canais na região de Mari (Marguron, 2014).

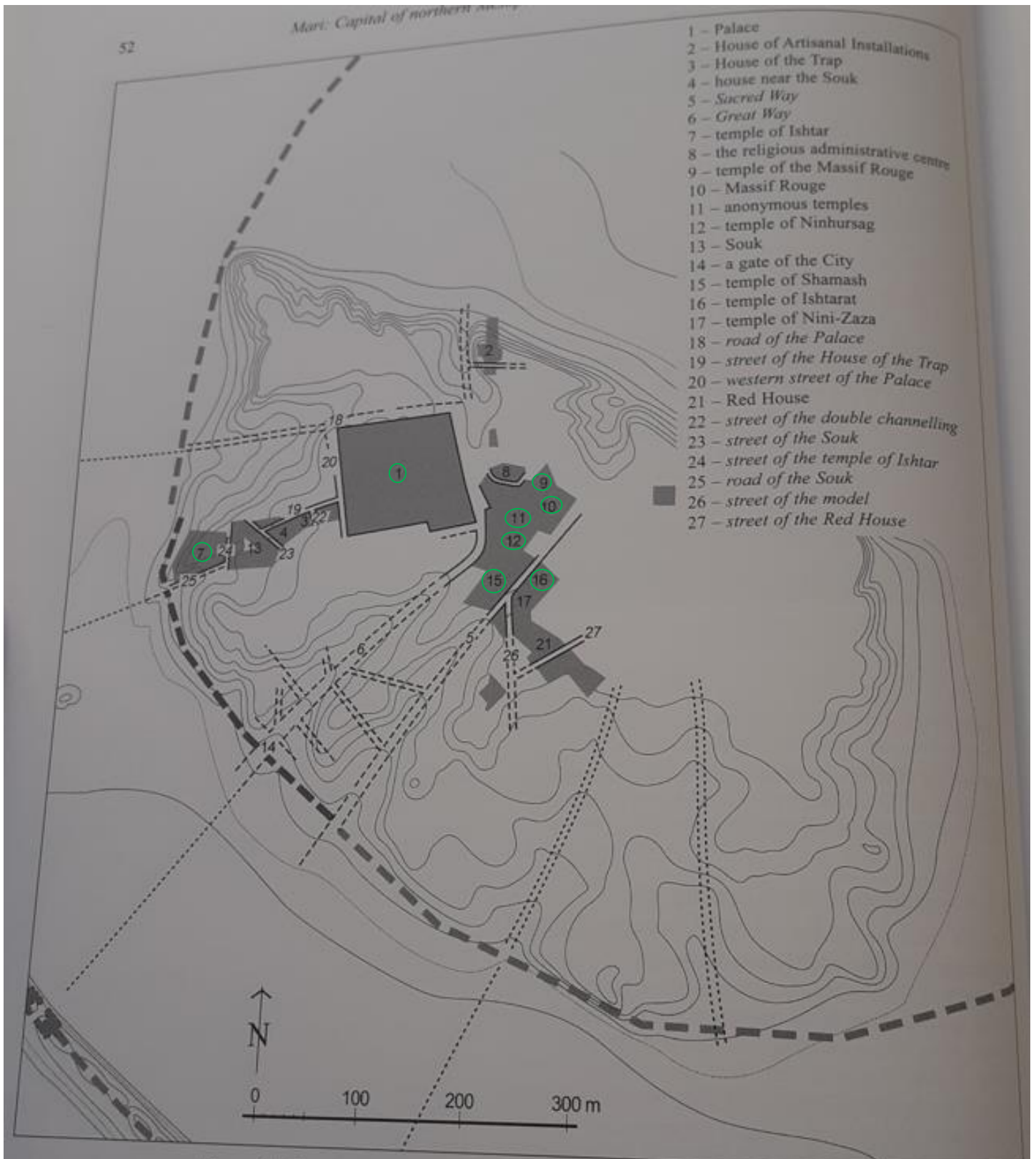


Figura 7- Malha urbana da Cidade II, com os locais de culto realçados (Margueron, 2014).

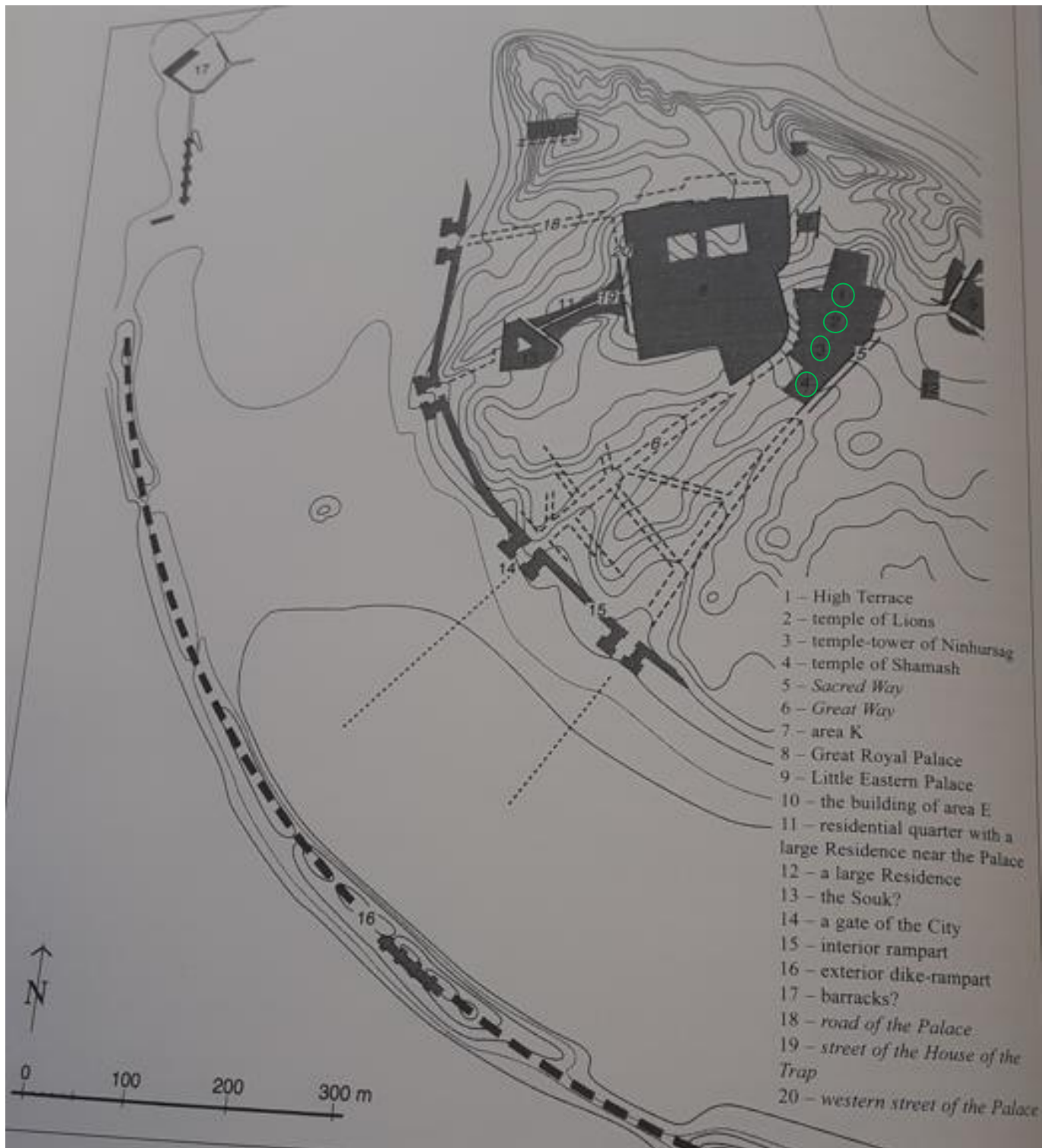


Figura 8- Malha urbana da Cidade III, com os locais de culto realçados (Margueron, 2014).

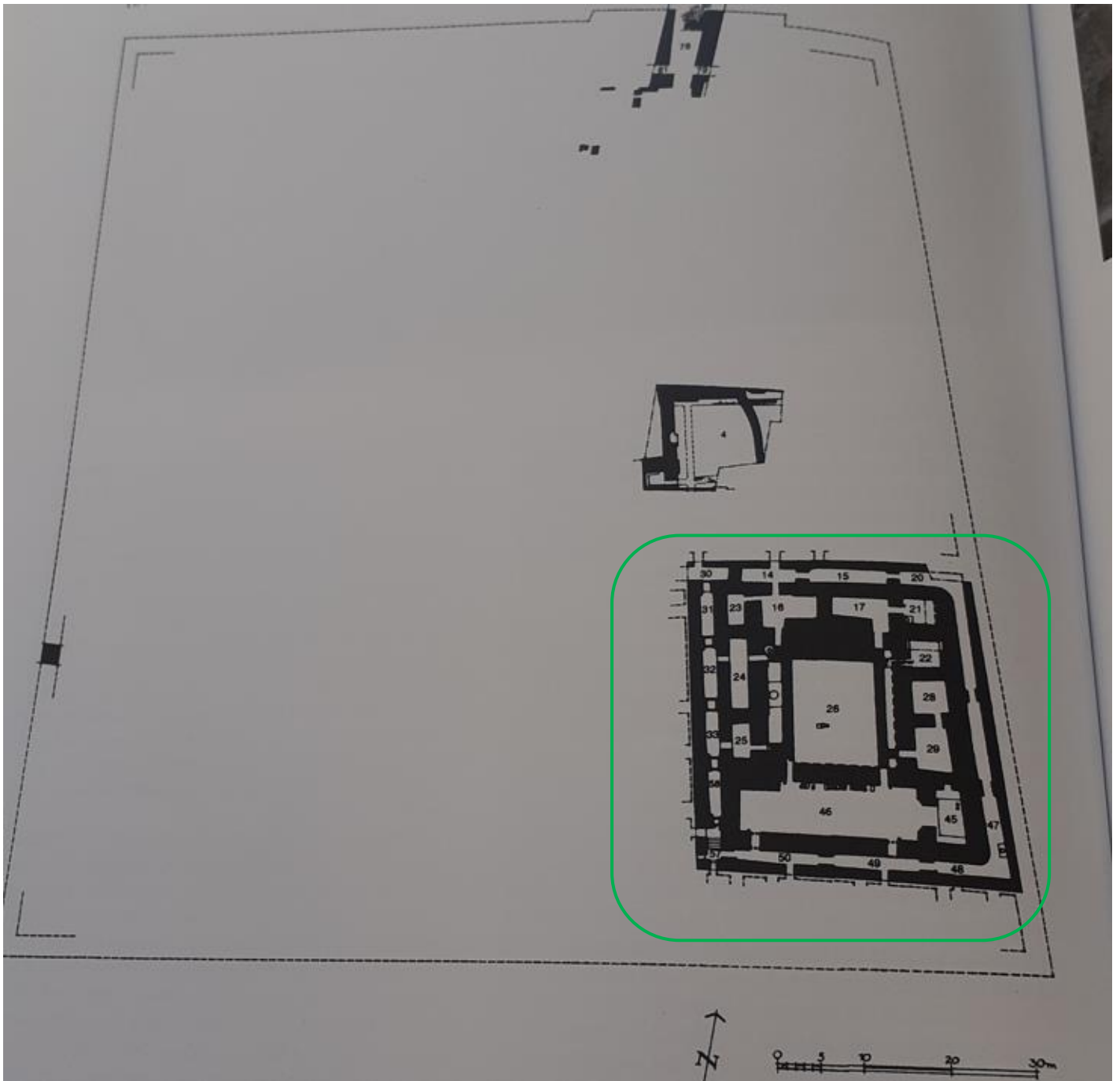


Figura 9- Planta da fase P-2 do “Palácio-templo” e circunscrito a verde é o Recinto Sagrado (Margueron, 2014).

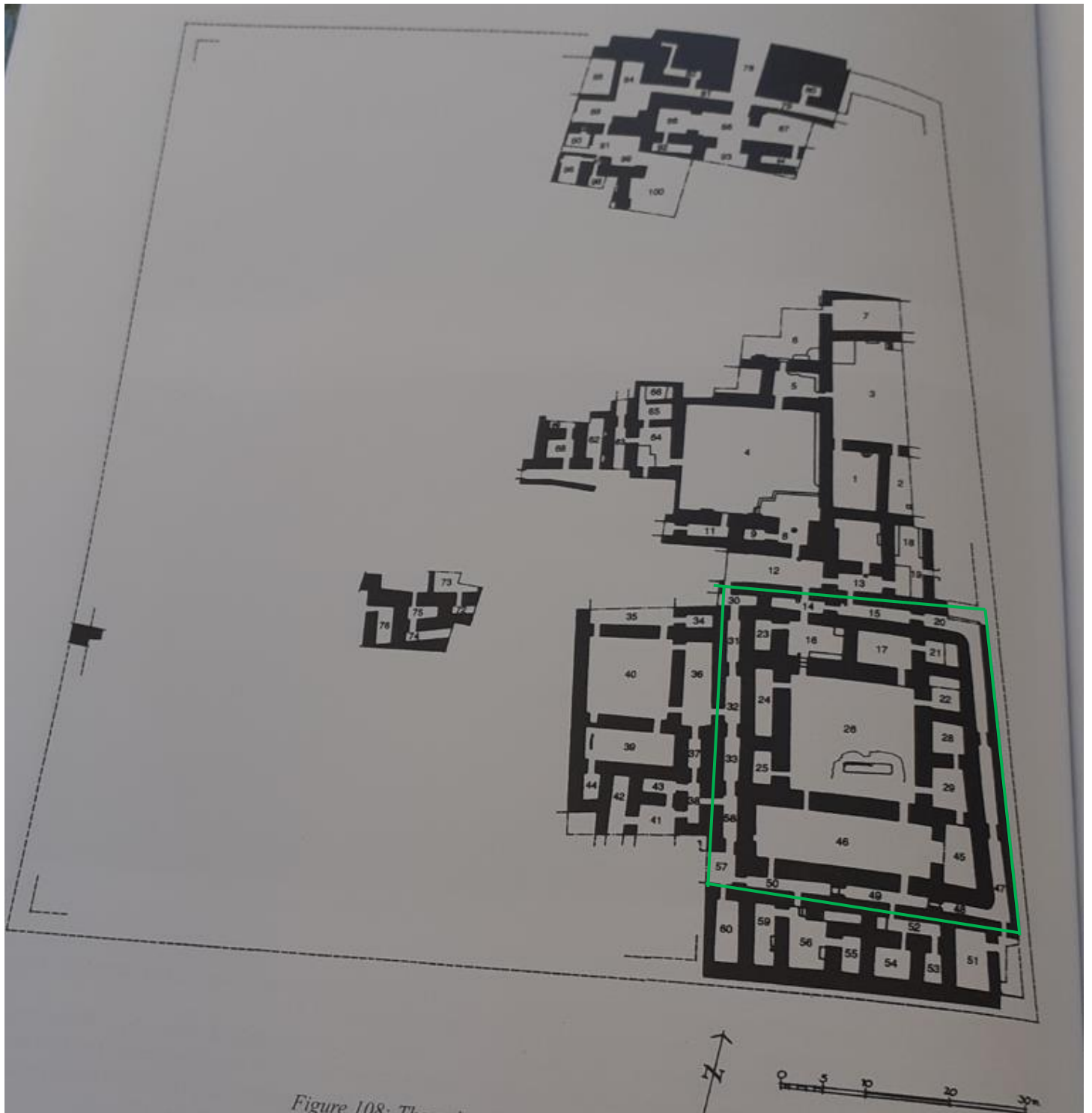


Figura 10- Planta da fase P-1 do “Palácio-templo”, com o Recinto Sagrado circunscrito a verde (Margueron, 2014).



Figura 11- Planta da última fase do “Palácio-templo”, com o Recinto Sagrado circunscrito a verde (Margueron,2014).

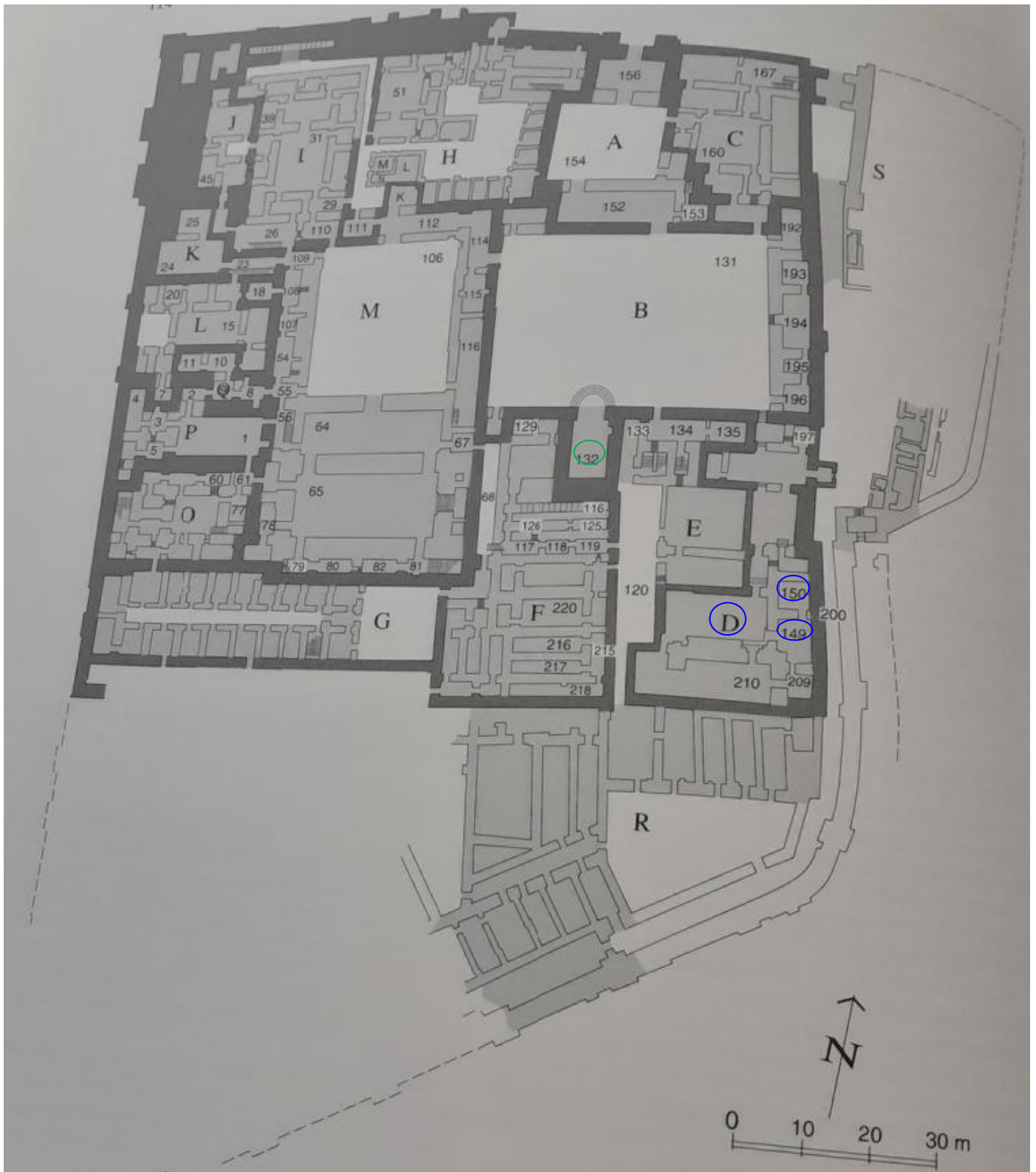


Figura 12- Planta do Grande Palácio Real. Em realce, a verde, a Capela de Ishtar e a azul, parte do Sector Sagrado (Margueron, 2014).

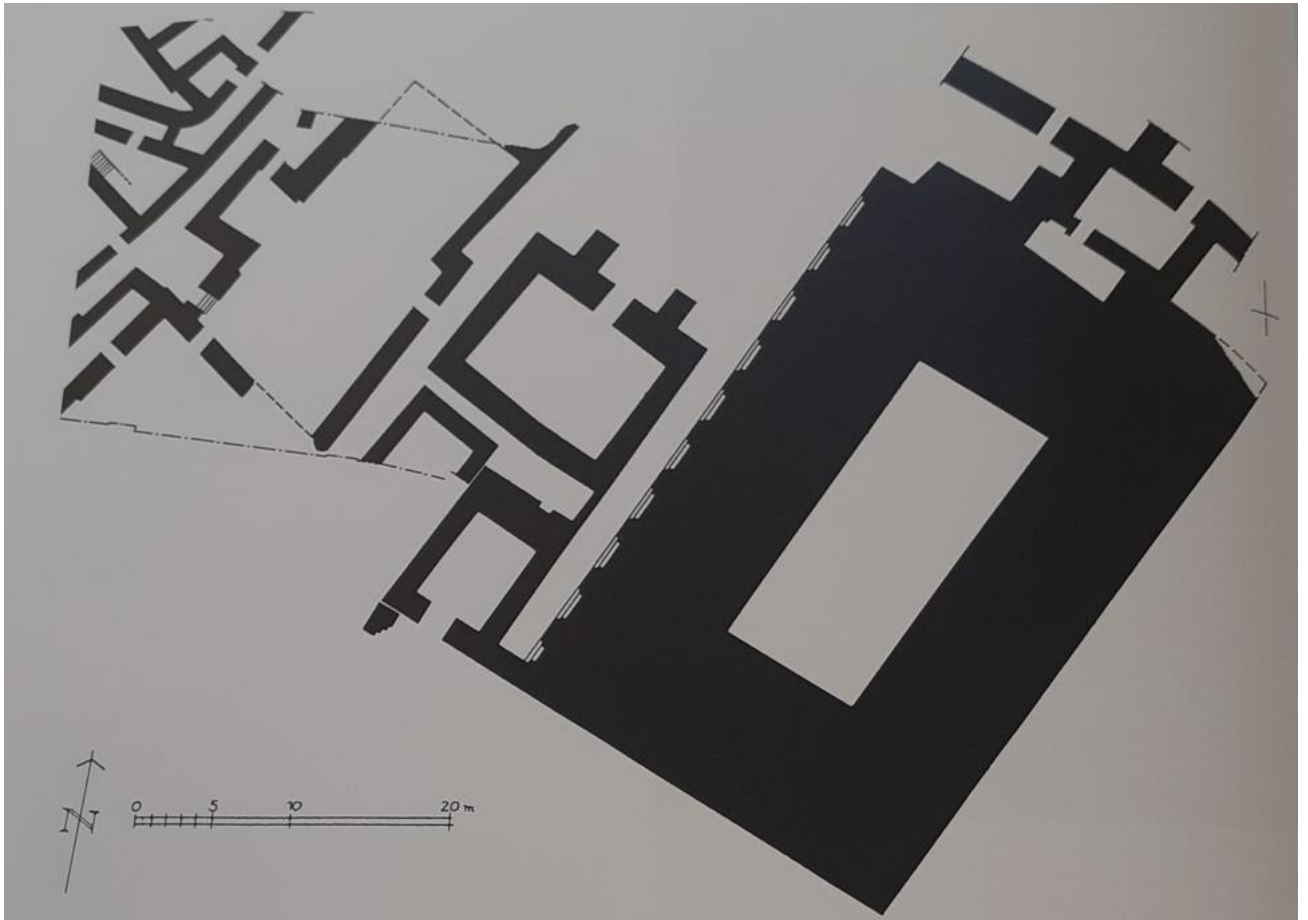


Figura 14- Planta do “Massif Rouge” com a Torre-templo a ele associada (Margueron, 2014).

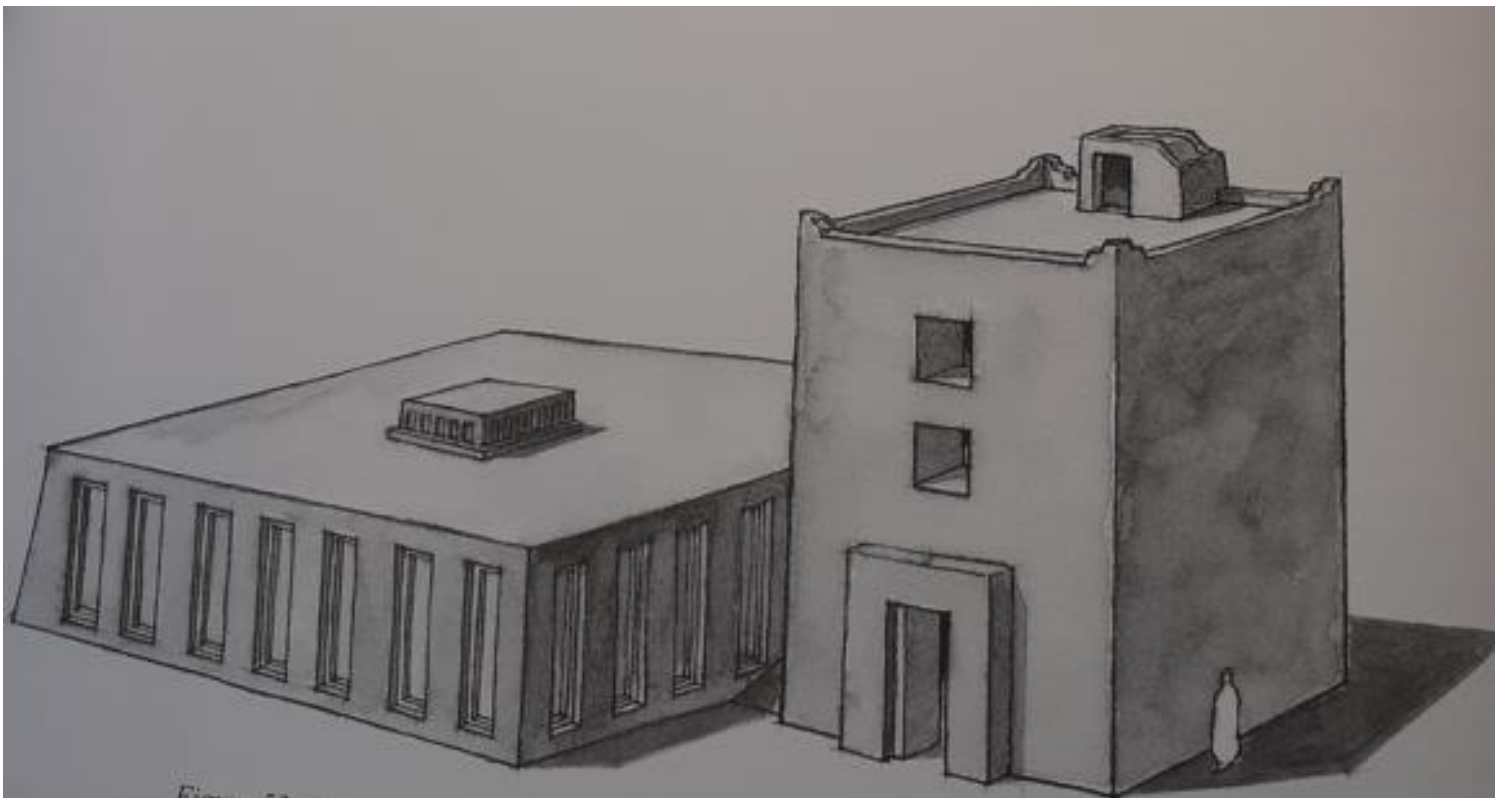


Figura 13- Modelo de como seria o “Massif Rouge” e a Torre-templo a ele associada (Margueron, 2014).

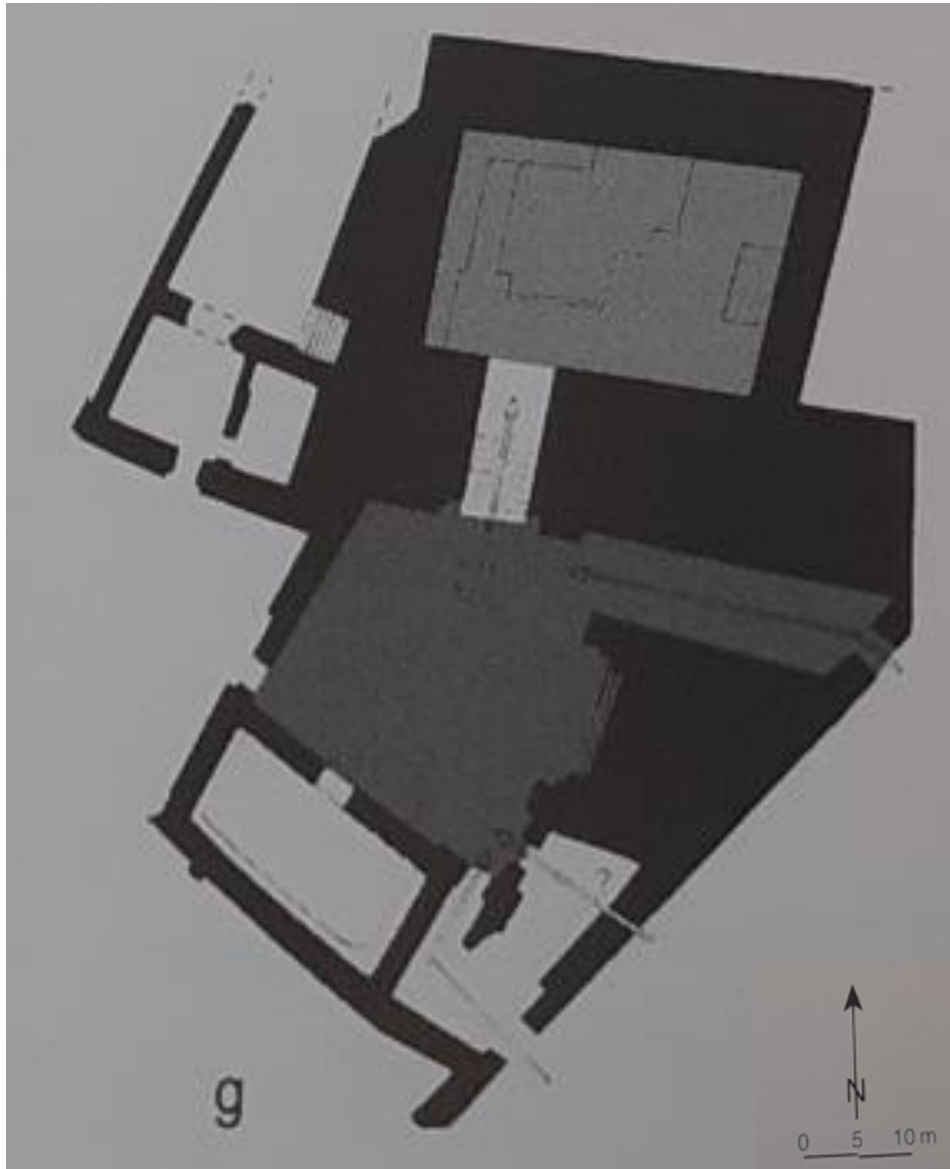


Figura 15- Planta do Templo de Ninursag durante a Cidade II (Margueron, 2014).

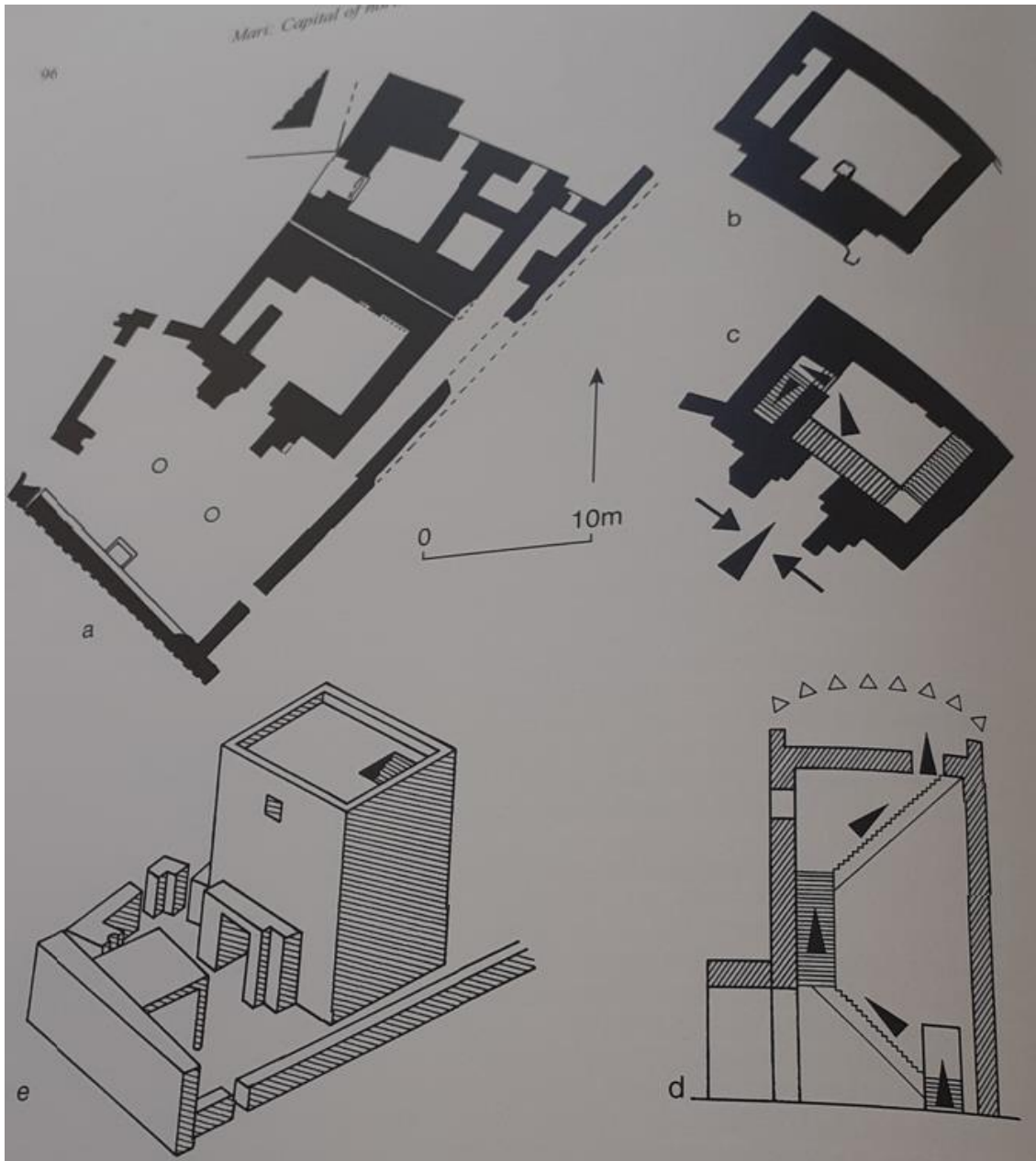


Figura 16- Planta e modelo da Torre-templo de Ninhursag (Margueron, 2014).

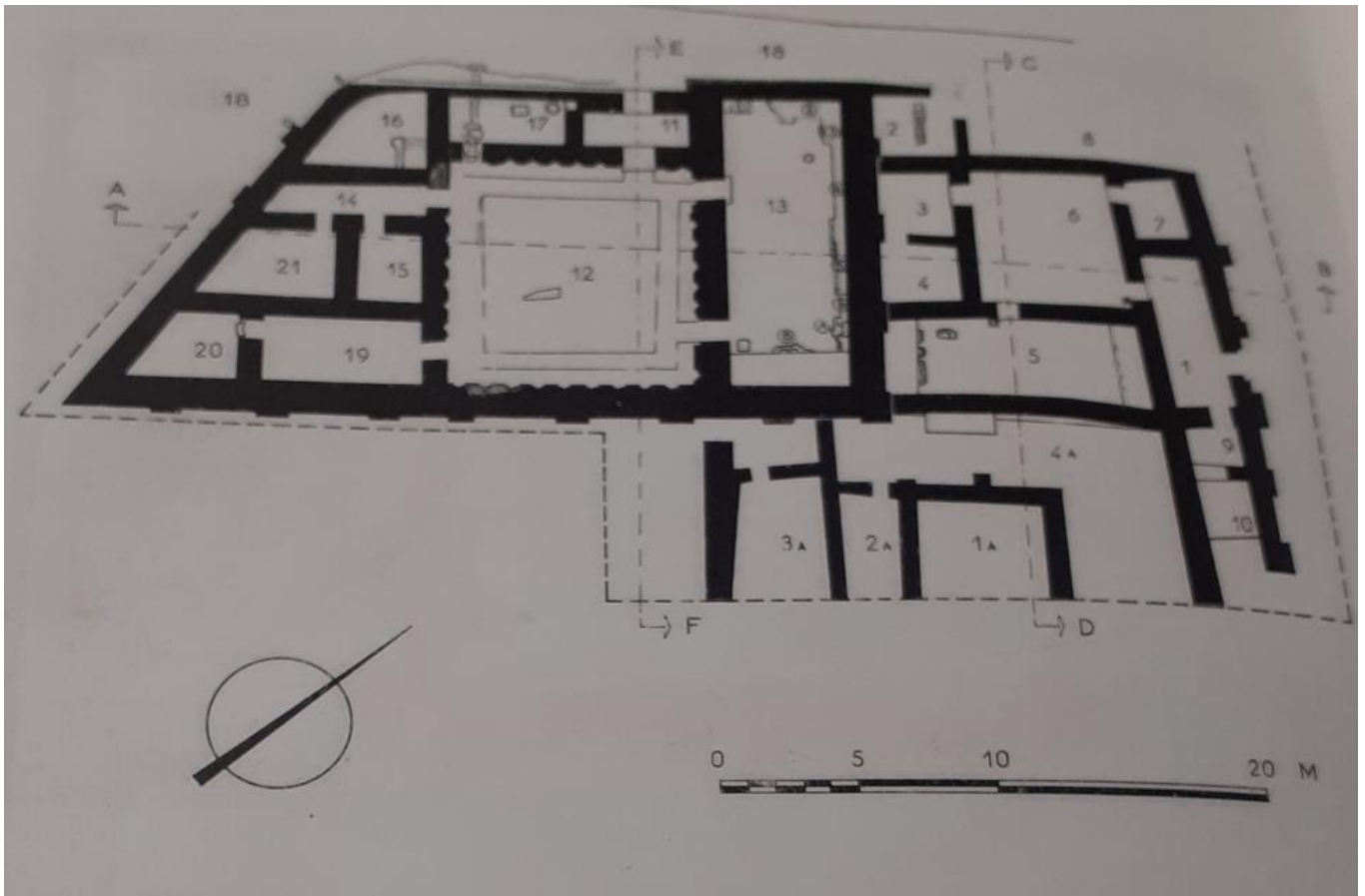


Figura 17- Planta do conjunto dos Templos de Ninni-zaza e de Ishtarat (Parrot, 1967).

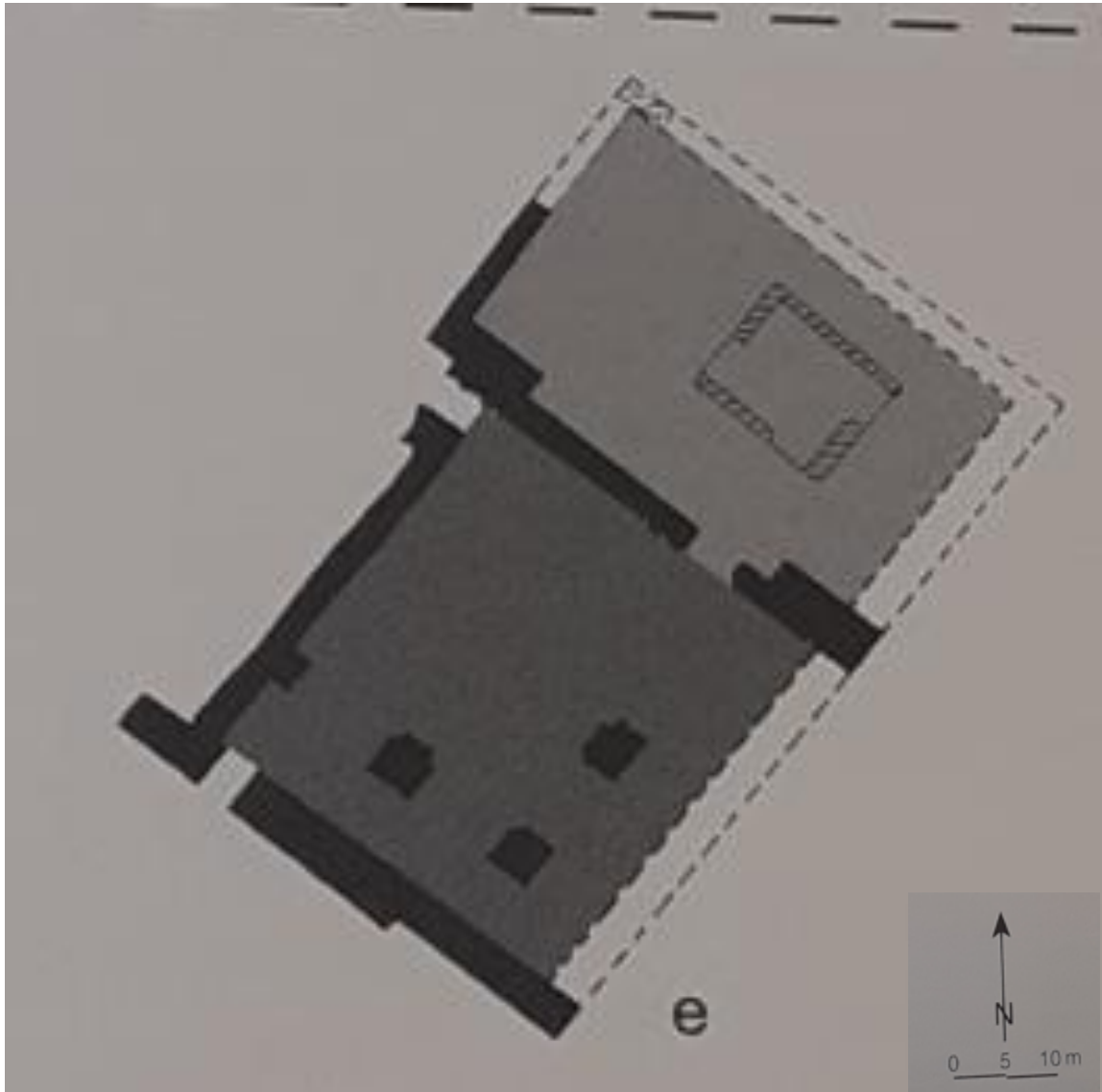


Figura 18- Planta do Templo de Shamash, durante a Cidade II (Margueron, 2014).

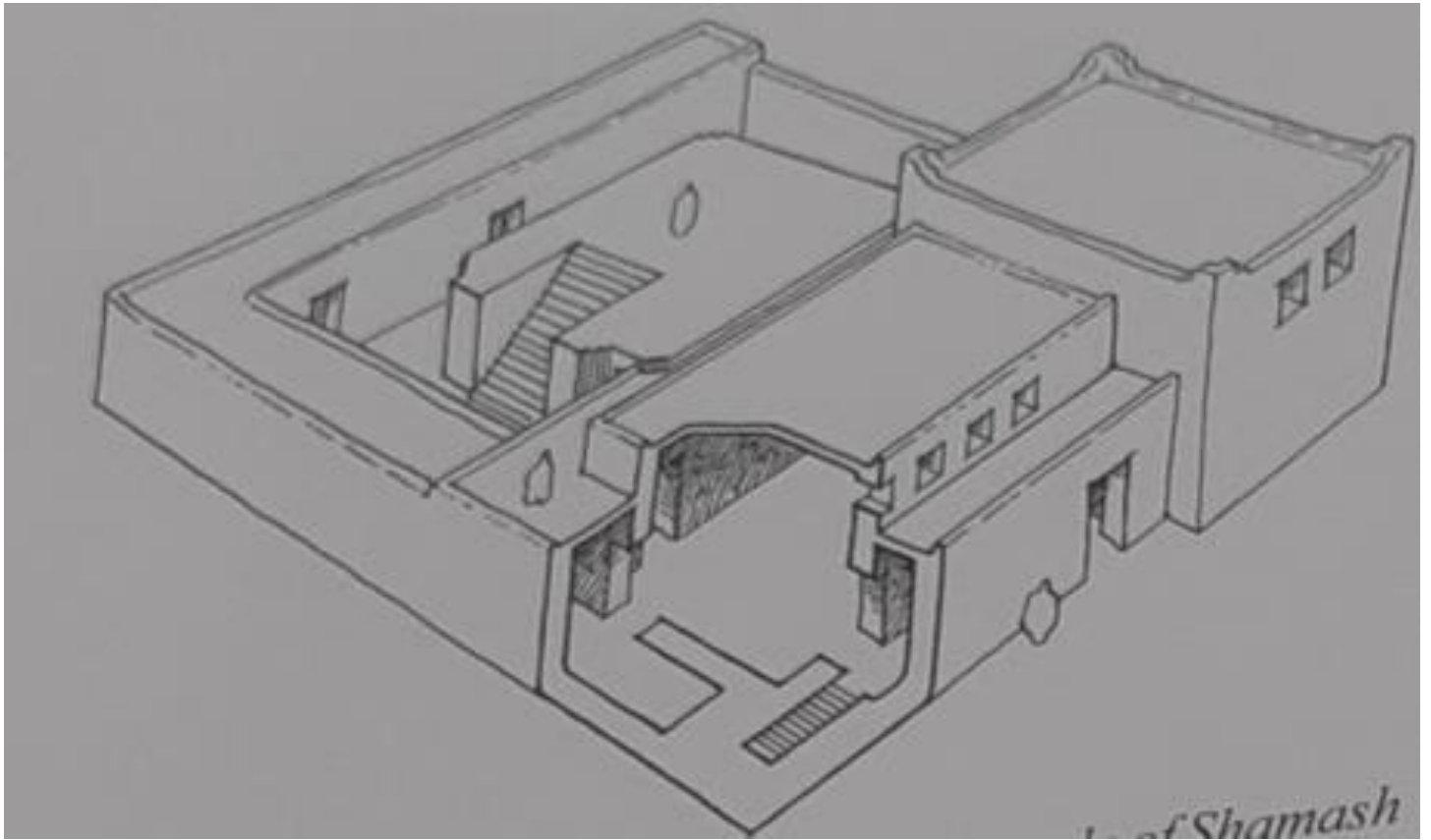


Figura 19- Modelo de como seria o Templo de Shamash, durante a Cidade III (Margueron, 2014).

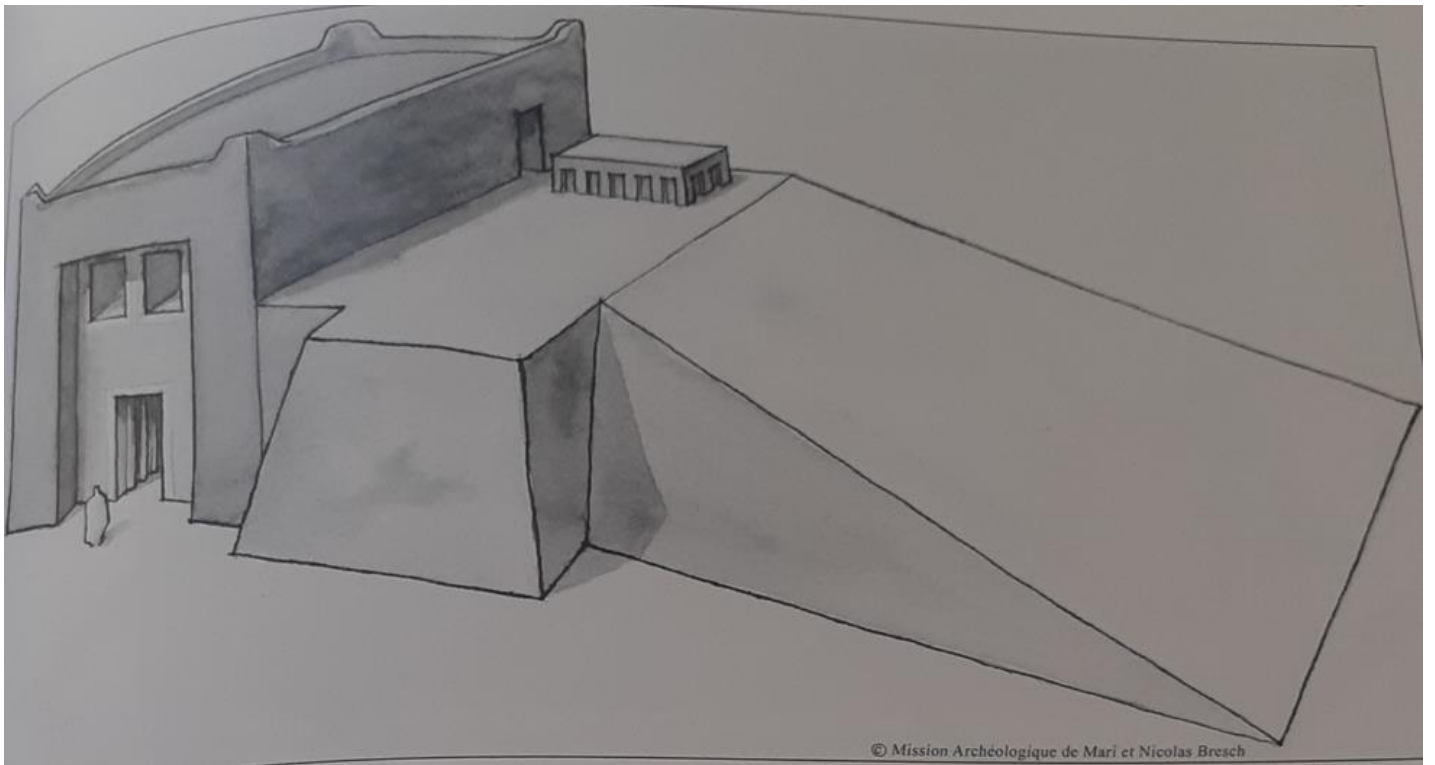


Figura 20- Modelo de como seria o “Templo dos Leões” em conjunto com o Alto Terraço (Margueron, 2014).

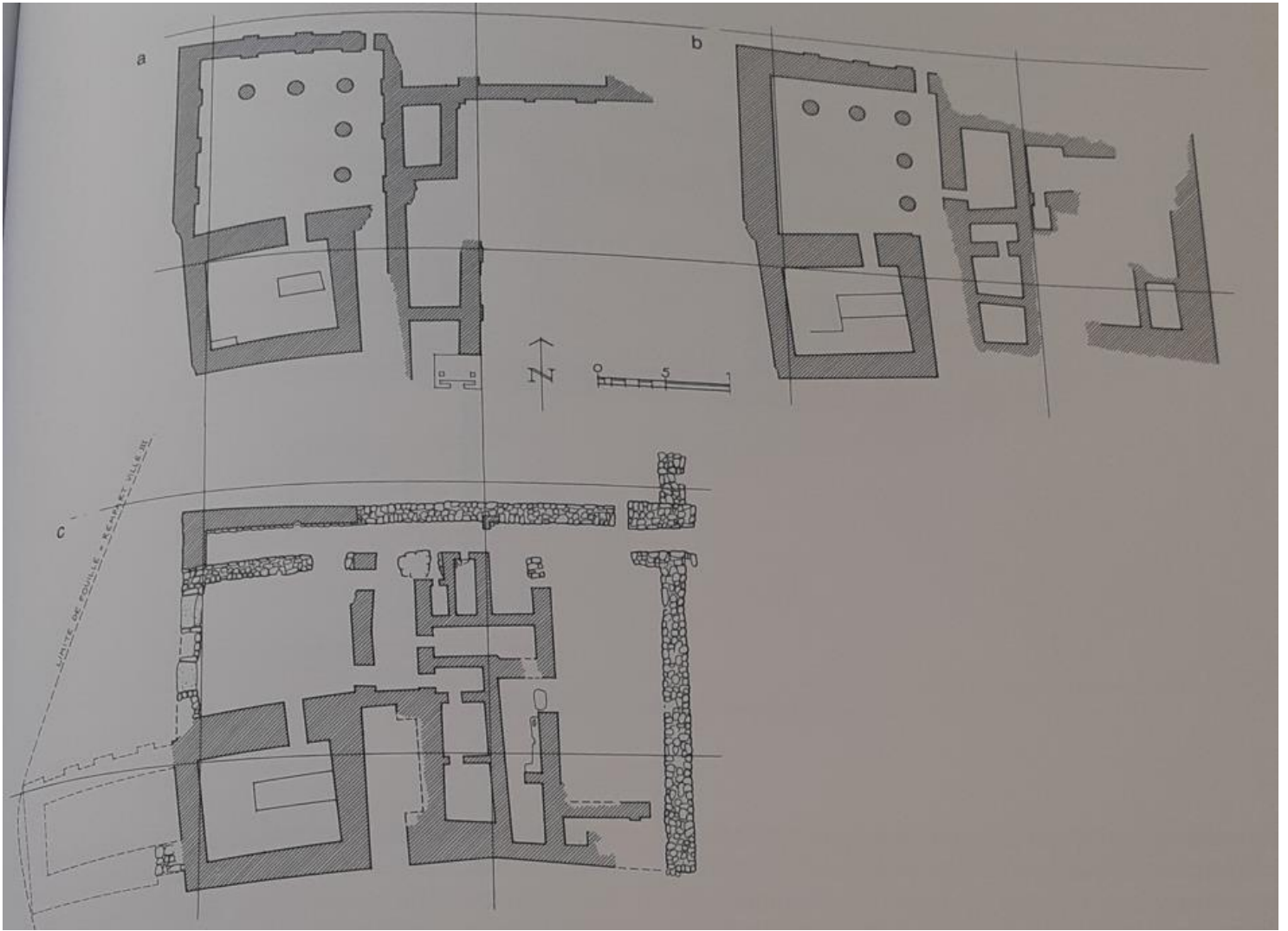


Figura 21- Plantas de diferentes fases do Templo de Ishtar (Margueron, 2014).

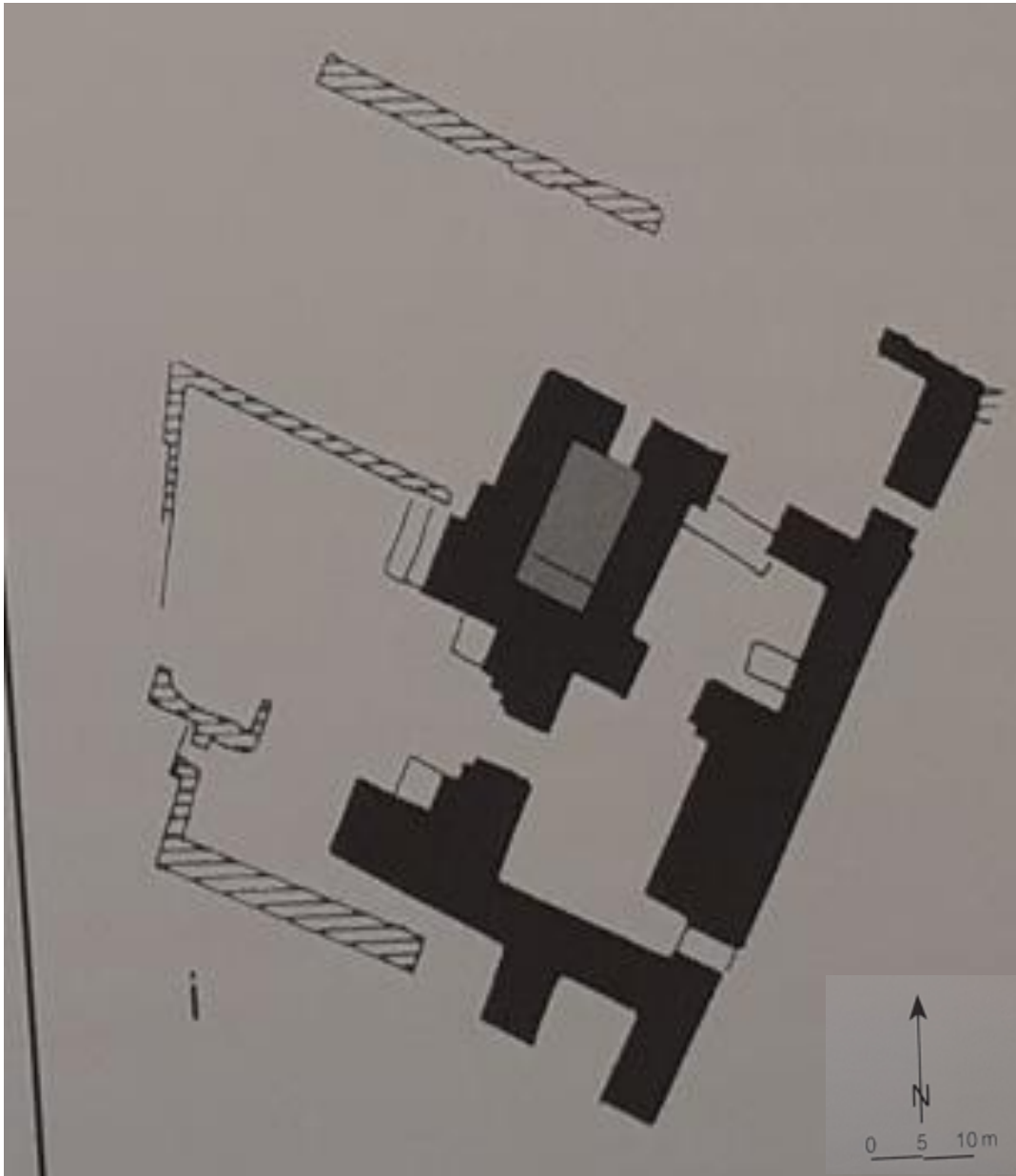


Figura 22- Planta dos “Templos Anónimos” (Margueron, 2014).



Figura 23 – Estátua de Ebih-II, encontrada no Templo de Ishtar ([The statue of Ebih-II | Mari \(culture.gouv.fr\)](https://culture.gouv.fr)).



Figura 24 – Estátua de bronze de um dos leões encontrados no Templo dos Leões ([Lion protome | Mari \(culture.gouv.fr\)](https://culture.gouv.fr)).