

Entre Hattuša e a Babilónia: a circulação do conhecimento mágico- medicinal nos séculos XIV-XIII a.C.

Ana Cristina Laranjinha Satiro

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

Ana Cristina Laranjinha Satiro, Entre Hattuša e a Babilónia: a circulação do conhecimento mágico-medicinal nos séculos XIV-XIII a.C., 2021.

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

Novembro, 2021

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História, realizada sob a orientação científica da
Professor Doutora Isabel Gomes de Almeida.

[DECLARAÇÕES]

Declaro que esta Dissertação é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Ava Soeiro

Lisboa, 26 de Novembro de 2021

Declaro que esta Dissertação se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

A orientadora,

Assinado por: **Isabel Cristina Gomes de Almeida**
Num. de Identificação: 12085485
Data: 2021.11.26 15:19:22+00'00'

Lisboa, 26 de Novembro de 2021

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer às seguintes pessoas que, de alguma forma, contribuíram para que esta dissertação se concretizasse, e sem as quais, este caminho não teria sido tão completo e enriquecedor.

Em primeiro lugar, e especialmente, à Professora Doutora Isabel Gomes de Almeida, a minha orientadora, por toda a confiança, constante disponibilidade, dedicação e apoio ao longo do meu percurso académico, particularmente durante este último ano, que permitiu que este trabalho chegasse a bom porto. Por todos os ensinamentos e conselhos de seguir novas visões e formas de pensar que me fizeram apaixonar pelo mundo do Médio Oriente Antigo.

A outros professores da NOVA/FCSH que foram responsáveis por moldar o meu percurso académico até este momento. Em especial, ao Professor Doutor Francisco Caramelo e à Professora Doutora Maria de Fátima Rosa, pela disponibilidade e dedicação que demonstraram durante as aulas de mestrado. À Professora Doutora Helena Trindade Lopes e à Professora Doutora Leonor Santa Bárbara, por toda a simpatia e pelas cativantes aulas de licenciatura que contribuíram ainda mais para o meu gosto e interesse pelo mundo da Antiguidade.

Aos colegas Vera Gonçalves, Jaime Silva, Gustavo Pedroso e Guilherme Borges Pires, pela disponibilidade em esclarecerem algumas dúvidas que foram surgindo e pedidos de bibliografia que foram, sem dúvida, cruciais para a realização deste trabalho.

Aos meus amigos de longa data e aos que fiz na FCSH, nos últimos cinco anos. À Andreia Gomes, Ana Gata, Inês Gama, Sofia Diogo e Carina Godinho, por todos os momentos bem passados, que se alternavam entre a biblioteca e o Com Sabor. Um particular agradecimento à Rebeca Barbosa, a melhor amiga que poderia ter, que me acompanhou em várias aventuras (e desventuras) desde o primeiro dia de faculdade. Por sempre ter trazido tranquilidade e boa disposição ao meu dia-a-dia, e tornar todas as situações, sobretudo as mais difíceis, mais toleráveis e animadas. Por acompanhar-me nesta jornada pelo caminho da Antiguidade, tornando cada etapa mais divertida e rica possível.

Em especial, à minha família. À minha sobrinha Leonor, que apenas com quatro meses de vida já é uma grande fonte de felicidade e de amor na minha vida. Aos meus avós, que mesmo sem perceberem exatamente este trabalho, sempre se mostraram disponíveis para oferecer uma palavra de incentivo e de apoio.

Ao meu pai, agradeço por todos os sacrifícios que sempre fez para que nada me faltasse. À minha mãe, a quem sempre regresso nos momentos mais difíceis, por todo o amor, paciência e carinho infinito que sempre proporcionou.

Ao meu irmão Rui, que desde que era criança sempre foi o meu exemplo a seguir. Por todo o companheirismo, momentos e ensinamentos que me moldaram na pessoa que sou hoje. Por ser uma constante na minha vida, estando sempre presente, de uma forma ou de outra, mesmo quando está longe.

Ao Cláudio, de quem só recebi apoio, muita paciência e amor nos últimos anos. Por ter feito parte deste trabalho desde o seu início, e ter estado presente em todos os meus pequenos sucessos e momentos mais frustrantes. Por ouvir as minhas ideias e receios e ter apaziguado todas as minhas ansiedades que foram surgindo ao longo deste ano. Por me incentivar a sair da minha zona de conforto e ajudar-me a ser a melhor pessoa que consigo ser. Por tudo isto, e muito mais, obrigada.

Entre Ғattuša e a Babilónia: a circulação do conhecimento mágico-medicinal nos séculos XIV-XIII a.C.

Ana Cristina Laranjinha Satiro

RESUMO

Atualmente, reconhece-se que a maioria das sociedades humanas jamais existiram, por um período de tempo significativo, isoladas. As conexões que foram e são construídas entre as comunidades, ao estarem inextricavelmente envolvidas entre si, podem ser concebidas como algo semelhante a uma vasta rede, que se assume como uma constante universal da vida social coletiva. Neste sentido, o contacto cultural, nas suas várias instâncias, contribui não só para a difusão de ideias e de tradições, mas também para a criação e desenvolvimento de identidades. No centro destas relações, a partilha do conhecimento afirma-se como algo basilar, ao permitir uma constante reinvenção da perceção destes grupos sociais de si mesmos e do mundo ao seu redor, reelaborada a partir do encontro e articulação com o *outro*, aqui personificado em distintos tipos de saber, tradições e vivências.

A presente dissertação procura compreender os processos de receção e transmissão do conhecimento mágico-medicinal entre as capitais de dois grandes poderes do Próximo e Médio Oriente, a Babilónia e Ғattuša, durante o Bronze Final, mais especificamente, entre os séculos XIV e XIII a.C.. Tencionámos analisar este processo de transferência a partir do contributo dos especialistas de cura mesopotâmicos, conhecidos como o *āšipū* e o *asû*, que ao se encontrarem na génese deste intercâmbio científico, assumem-se como verdadeiros interlocutores entre as duas culturas. A nossa intenção prende-se, sobretudo, com a identificação de traços e elementos da tradição babilónica nos *corpora* mágico-medicinais hititas, presentes na biblioteca real de Ғattuša, na expectativa de colocarmos em evidência um produto sincrético, e de certo modo, original, resultante de múltiplos processos de transferência e de contactos culturais.

PALAVRAS-CHAVE: História das Religiões, História do Médio Oriente Antigo, Idade do Bronze Final, Contactos Culturais, Transferência de Conhecimentos, *Āšipu* e *Asû*.

**Between Ḫattuša and Babylon: the circulation of magical-medical knowledge
between the 14th and the 13th centuries BC**

Ana Cristina Laranjinha Satiro

ABSTRACT

Nowadays it is recognized that most human societies have never existed in isolation, for any significant period of time. The connections that were and are built between communities, being inextricably entwined with each other, can be conceived as something akin to a vast network, which is assumed to be a universal constant of collective social life. In this sense, cultural contact, in its various instances, contributes not only to the diffusion of ideas and traditions, but also to the creation and development of identities. At the center of these relations, the sharing of knowledge asserts itself as something fundamental, by allowing a constant reinvention of these social groups' perceptions, about themselves and about the world around them, which is re-elaborated from the encounter and articulation with the *other*, here personified in distinct types of knowledge, traditions, and experiences.

The present dissertation seeks to understand the processes of reception and transmission of magical-medical knowledge between the capitals of two great powers of the Near and Middle East, Babylon and Ḫattuša, during the Late Bronze Age, more specifically, between the 14th and the 13th centuries BC.. We intended to analyze this transfer process from the contribution of Mesopotamian healing specialists, known as the *āšipū* and *asû*, who, by being at the genesis of this scientific exchange, assume themselves as true interlocutors between the two cultures. Our intention is, above all, to identify traces and elements of the Babylonian tradition in the Hittite magical-medical *corpora* present in the royal library of Ḫattuša, with the expectation of highlighting a syncretic and, to some extent, original product, resulting from multiple processes of transfer and cultural contacts.

KEYWORDS: History of Religions, Ancient Near Eastern History, Late Bronze Age, Cultural Contacts, Transfer of Knowledge, *Āšipu* and *Asû*.

ÍNDICE

Lista de abreviaturas.....	ix
Introdução.....	1
Capítulo I – A produção e transmissão de conhecimento na Antiga Mesopotâmia	6
1.1. Perspetivas teórico-metodológicas.....	6
1.2. Religião, Medicina e Magia: uma tríade do conhecimento mesopotâmico.....	11
Capítulo II- Espaços e poderes do II milénio a.C.	32
2.1. A chegada dos indo-europeus: os cassitas, os hititas e os hurritas	32
2.2. O «Clube das Grandes Potências»: o primeiro sistema internacional?	39
2.3. Entre Ḫattuša e a Babilónia	44
2.3.1. A emergência do Império Hitita: das origens à invasão da Babilónia	44
2.3.2. A Babilónia cassita: entre a continuidade e a singularidade.....	49
2.3.3. O colapso da Idade do Bronze	54
Capítulo III - Os especialistas babilónicos: o <i>āšipū</i> e o <i>asû</i>	61
3.1. As rotas de encontro babilónico-hititas.....	61
3.2. O intercâmbio do <i>āšipū</i> e do <i>asû</i> nos séculos XIV- XIII a.C.....	73
Capítulo IV – A transmissão do conhecimento mágico-medicinal.....	92
4.1. A biblioteca real de Ḫattuša e o seu <i>corpus</i> babilónico.....	92
4.2. Os textos mágico-medicinais hititas e a tradição babilónica	101
4.3. Entre mestre e discípulo, entre pai e filho	118
Conclusão	127
Bibliografia	133
Anexos I.....	155
Anexos II - Mapas.....	158

LISTA DE ABREVIATURAS

I- Bibliográficas

ÄHK – Die Ägyptische-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi

ANET – Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament

ARM – Archives Royales de Mari

BAM – Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen

BE – Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania

CAD – The Chicago Assyrian Dictionary

CHT – Catalogue des textes hittites

EA – The El-Amarna Tablets

ETCSL – Electronic Text Corpus of Sumerian Literature

GDSAM – Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia- an illustrated Dictionary

KAR – Keilschrifttexte aus Assur Religiösen Inhalts

KBo – Keilschrifttexte aus Boghazköi

KUB – Keilschrifturkunden aus Boghazköi

PBS – Publications of the Babylonian Section

SAA – State Archives of Assyria

II- Outras

Col. – coluna

Ls. – linhas

Obv. – obverso

Rev. – reverso

Tab. – tabuinha

INTRODUÇÃO

Foi durante o primeiro ano de Mestrado em História, área de especialização em Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga, que a ideia de tema para a presente dissertação começou a ganhar forma, nomeadamente no âmbito do trabalho desenvolvido para o seminário de ‘Rota da Seda’. No decorrer da pesquisa ali iniciada, e dado o nosso interesse pessoal pelas temáticas que recaem no âmbito da História das Religiões e que cruzam, particularmente, aspetos das esferas social e cultural, deparámo-nos com os trabalhos desenvolvidos pelo grupo de investigação do Instituto de Estudos Transculturais da Universidade de Heidelberg¹. As perspetivas analíticas seguidas por este grupo, relativamente às dinâmicas de interação e transferências entre múltiplos sistemas mágico-medicinais, acabaram por inspirar a decisão do foco analítico desta dissertação.

Partindo deste grande tema relativo à circulação do conhecimento, o nosso interesse prendeu-se nos processos de transmissão e receção do conhecimento mágico-medicinal entre as capitais de dois grandes poderes do Próximo e Médio Oriente: a Babilónia (atual arqueossítio Babil, Iraque) e Hattuša (atual arqueossítio Boğazkale, Turquia). Para alcançar este objetivo, assumiu-se como fundamental uma análise a partir do contributo dos especialistas mesopotâmicos, designados nas fontes cuneiformes como *āšipū* e *asû*, enquanto agentes de transferência científica, já que estes indivíduos estiveram na génese do intercâmbio entre os dois potentados.

A investigação que fomos, então, realizando permitiu identificar que o escopo temporal para analisarmos estas transferências apresenta-se particularmente significativo na segunda metade do II milénio a.C., sensivelmente durante os séculos XIV e XIII a.C., coincidindo com a Idade do Bronze Final². De facto, foi neste contexto lato do

¹ O resumo desta investigação está disponibilizado no site: <https://www.asia-europe.uni-heidelberg.de/en/research/c-knowledge-systems/c1.html>, [consultado em Novembro de 2021].

² Neste trabalho seguimos a periodização média para os grandes momentos que marcaram este período histórico, tal como disponibilizado em: <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/mesopotamianhistory/index.html>, [consultado em Novembro de 2021]. Acerca da periodização dos reinados dos governantes hititas e babilónicos, veja-se as tabelas contidas no Anexo I.

II milénio a.C. que se assistiu à chegada de novos atores políticos, entre os quais, os de origem indo-europeia (como os hititas, os hurritas e os cassitas), que contribuíram para a emergência de novos impérios, nomeadamente o Hitita e o da Babilónia Cassita, que assumem protagonismo na presente dissertação. Paralelamente, o período do Bronze Final conheceu um crescente 'internacionalismo', estimulado pela criação de novos mecanismos diplomáticos, engendrados entre uma complexa rede de territórios e de populações. A consciência partilhada pelos diversos governantes de pertencerem a um sistema cultural, de alguma forma comum, conectado por uma rede de contactos comerciais e políticos, assumiu-se como fundamental na estruturação das relações estabelecidas durante este período, marcado assim por um forte dinamismo e por profundas transferências culturais.

Foi também neste período que a difusão e a adoção do sistema de escrita cuneiforme, entre múltiplas culturas desta vasta região, se afirmou como um privilegiado dispositivo de comunicação e de transmissão de conhecimento, particularmente da literatura e da cultura babilónica que, deste modo, conheceu paulatinamente uma expansão para diversas regiões vizinhas, nomeadamente, para o eixo da Anatólia. Por mérito das descobertas arqueológicas dos séculos XIX e XX, nomeadamente as que incidiram sobre os arquivos da cidade-capital de Hattuša, tornou-se evidente o enorme potencial histórico no que diz respeito à receção do conhecimento e literatura da antiga Mesopotâmia. De facto, este extraordinário acervo compilava uma quantidade substancial de cópias de textos de origem babilónica, dos mais variados géneros literários, *grosso modo* datados dos séculos XIV e XIII a.C., revelando, deste modo, um grande apreço e autoridade intelectual atribuída à tradição babilónica, particularmente significativa no campo mágico-medicinal. Como veremos, esta dinâmica encontra-se igualmente patente nos recorrentes pedidos de envio de *āšipū* e de *asû* para realizarem serviços no âmbito da cura, na corte hitita, no período em questão.

A presente dissertação encontra-se, então, dividida em quatro capítulos. O primeiro dedica-se a uma breve reflexão sobre os conceitos operativos e sobre o quadro teórico-metodológico que nortearam a nossa análise. Neste sentido, num primeiro momento, começámos por seguir uma abordagem analítica do conhecimento como um

fenómeno histórico e social, esferas que acabam por se complementar e sublinham a importância dos indivíduos que conceberam, organizaram e transmitiram esse mesmo conhecimento. Tornou-se assim imperativo compreender o próprio conceito de ‘conhecimento’, num quadro geral, salientando a sua pluralidade, na coexistência e na interação entre diferentes culturas e tipos de conhecimento. Para o seu melhor entendimento, tivemos em conta algumas discussões no âmbito dos estudos de interação cultural, especificamente no que diz respeito à incompatibilidade de um modelo difusionista ou à aplicação errónea de noções como ‘pureza’ ou ‘superioridade’ cultural neste assunto.

Num segundo momento, ao desenvolvermos os aspetos centrais da prática da cura mesopotâmica, sentimos a necessidade, antes de mais, de identificarmos as principais linhas condutoras que caracterizavam o sistema religioso desta civilização, já que a religião assumia um papel central e dominante nas diversas esferas do quotidiano, imiscuindo-se, assim, na própria conceção da prática mágico-medicinal. Nesta seção, procuramos, ainda, refletir sobre algumas problemáticas relacionadas com a existência de algum grau de cientificidade neste conhecimento, que se apresenta incutido de um espírito pragmático, marcado pela observação e reflexão sistemática dos fenómenos experienciados, como desenvolveremos mais adiante. Assim, ao focarmo-nos em questões mais conceptuais, particularmente no que respeita à ténue fronteira entre conceitos tão complexos como ‘religião’, ‘magia’ e ‘medicina’, recorreremos, sobretudo, a fontes de cariz literário que oferecem um melhor entendimento das estruturas mentais e conceptuais do nosso objeto de estudo.

Uma vez apresentados os principais alicerces teóricos-metodológicos, no segundo capítulo, pretendemos, então, enquadrar o nosso objeto de estudo no tempo e no espaço. Como já mencionámos, consideramos que o ambiente de grande dinamismo que marcou o período em análise potencializou uma rede de constante diálogo e partilha a vários níveis, assumindo-se, assim, como o pano de fundo da circulação e receção do conhecimento mágico-medicinal babilónico no universo cultural hitita. Neste sentido, antes de focarmos a nossa atenção exclusivamente sobre a dinâmica estabelecida entre a Babilónia e Hattuša, considerámos importante identificarmos e caracterizarmos os principais poderes e atores, assim como os aspetos

basilares que moldaram o panorama político-diplomático e cultural do Bronze Final. Para tal, a nossa análise apoiou-se, principalmente, na documentação epistolar trocada entre estes grandes potências, sejam cartas administrativas ou pessoais, provenientes sobretudo do arqueossítio de Tell el-Amarna.

Os restantes capítulos afirmam-se como a parte central da nossa análise, que se desenvolve segundo dois principais vetores analíticos. Um primeiro, que corresponde ao terceiro capítulo, prende-se, por um lado, com a identificação das relações de poder entre Ḫattuša e a Babilónia, com vista a efetivar um exercício mais completo sobre esta dinâmica de transferência científica, mas também religiosa, cultural e social, e que se reflete, indubitavelmente, na movimentação do *āšipū* e do *asû*, os principais agentes responsáveis pela disseminação do conhecimento babilónico. Por outro, concentramos, finalmente, a nossa atenção no intercâmbio destes especialistas babilónicos, procedendo a uma breve apresentação dos mesmos, e incidindo, especialmente, no carácter itinerante que pautava os seus ofícios, com o objetivo de compreendermos de que modo a sua agência foi responsável por propiciar múltiplos contactos entre culturas distintas, neste caso em particular, entre a Babilónia e Ḫattuša.

Um segundo vetor analítico, explanado no quarto e último capítulo, remete-nos para uma análise mais aprofundada sobre a transmissão do conhecimento mágico-medicinal, nomeadamente no que diz respeito aos próprios textos. Para explorarmos esta problemática, procurámos cruzar criticamente algumas fontes babilónicas com o espólio mágico-medicinal hitita exumado na biblioteca real de Ḫattuša³. Ainda que este apresente um nível considerável de fragmentação, o seu contributo afirma-se como extraordinário ao ilustrar o alcance da influência da tradição babilónica na prática de cura hitita. Assim, analisamos esta transferência, por um lado, nos compêndios mágico-medicinais importados da Babilónia e armazenados, provavelmente para memória futura, na biblioteca hitita; e, por outro, nos próprios textos de cariz mágico-medicinais hititas que, embora denotem, claramente, singularidades locais, denunciam traços dessa mesma influência e transferência babilónicas. Neste âmbito, devemos ainda frisar

³ O *CTH* (Catálogo de Textos Hititas) afirma-se como a grande ferramenta a que recorremos, já que disponibiliza este acervo no site: https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/index_en.php, [consultado em Novembro de 2021].

que dado o caráter deficitário que caracteriza a documentação babilônica do final do II milênio a.C., sobretudo no que diz respeito à literatura de cariz mágico-medicinal, e tendo em vista a realização de um estudo o mais completo possível, recorreremos, de forma pontual, a documentos datados do I milênio a.C., cujas origens podem ser traçadas até ao período de análise.

Em suma, pretendemos que este trabalho, concentrado num caso de estudo específico, ofereça ao seu leitor uma renovada perspectiva sobre o fenómeno de circulação do conhecimento mágico-medicinal (e, assim, dos seus agentes) na Antiguidade, especificamente durante o final do II milênio a.C., na expectativa de contribuirmos para a discussão em curso sobre esta vasta temática. Assim, esperamos que a presente dissertação permita reforçar a necessidade de se refutarem algumas perceções de imobilidade ou até mesmo de isolacionismo, tradicionalmente associadas ao *modus vivendi* destas sociedades antigas; assim como de enfatizar a importância da transmissão/troca sistemática de conhecimento como algo integrante e imprescindível na construção das entidades culturais, que permitiu, em última instância, um encontro e articulação de distintas matrizes, tradições e vivências, ao longo do tempo.

Capítulo I – A produção e transmissão de conhecimento na Antiga Mesopotâmia

«The larger the island of knowledge, the longer the shoreline of wonder. »

Ralph W. Sockman

1.1. Perspetivas teórico-metodológicas

O conhecimento apresenta-se como um conceito multifacetado e com várias nuances. A tentativa de defini-lo é bastante árdua, não só pela complexidade do termo em si, como também pela sua ambiguidade, ao ser aplicado a diferentes contextos e ao ser discutido entre distintas áreas científicas. Neste primeiro ponto, pretendemos apresentar aqueles que consideramos serem os contributos mais significativos para chegar ao entendimento deste conceito altamente desafiante.

O interesse atual pelo tema advém de uma longa tradição teórica que ganhou contornos mais vinculados no século XIX, época em que as Ciências Sociais e Humanas deram os primeiros passos em direção à especialização científica. O crescimento exponencial de inovações científicas promoveu um interesse acrescido em historicizar o conhecimento proveniente destas novas áreas, tendo em vista enfatizar a inovação e o progresso contínuo moral, social e material da ciência. Sobre este pano de fundo, os contributos de campos tão variados como a Filosofia, a Antropologia e a Sociologia afirmaram-se como significativos. O ramo mais produtivo foi, contudo, o da História da Ciência, de onde emanaram algumas das ideias que mais influenciaram a perceção de conhecimento, intimamente associado à noção de 'ciência' moderna⁴. Já durante o século XX, várias propostas foram sendo desenvolvidas com o intuito de visitar um amplo espectro de problemas conceptuais, numa tentativa de aproximar a conceção de ciência – e de modo mais lato, o sentido de conhecimento – a outras formas de práticas culturais, mais inclusivas. Estas iniciativas teóricas ofereceram a muitos estudiosos a oportunidade de superar as restrições de uma estrutura rígida, muitas vezes dominada por um quadro positivista e eurocêntrico.

Um dos primeiros aspetos a ser alvo de crítica foi precisamente a definição tradicional do conceito como um paradigma de racionalidade universal e de

⁴ Lässig, 2016: 34.

personificação dos valores básicos de verdade. Neste âmbito, o conhecimento científico ganhou uma conotação altamente incontestável, tendo por base a evidência e confiabilidade da informação, em oposição a outras formas de compreensão, como a crença e o sentimento⁵. Esta abordagem parece-nos um pouco redutora, uma vez que a fronteira entre o que é ou não é reconhecido como conhecimento sempre foi fluída. Ou seja, o que é considerado conhecimento numa comunidade pode ser considerado como falso ou superstição em outra. Tal como refere Teun van Dijk: «(social) knowledge is the shared beliefs of an epistemic community, justified by contextually, historically and culturally variable (epistemic) criteria of reliability.»⁶. Assim, o conhecimento está intrinsecamente conectado à subjetividade, ao implicar uma ordem e sentido precisos do mundo, tendo em conta o lugar que os seus produtores ocupam no mesmo⁷. Na mesma linha, a definição de cientificidade, delimitada por certos critérios metodológicos, afirma-se como igualmente subjetiva, devendo sempre ser interpretada nos moldes da comunidade epistemológica em que se insere.

A afirmação da subjetividade do conhecimento, em detrimento de um postulado universal e objetivo, proporcionou outras interpretações que pretenderam analisar a dimensão multivalente do mesmo, ao sustentar a existência de múltiplas formas e corpos de conhecimento numa dada cultura. Referimo-nos ao conhecimento formal e informal, ao abstrato e concreto, ao local e universal, assim como ao conhecimento que foi cristalizado em suportes textuais, àquele que foi comunicado oralmente, ou transmitido por meio de objetos, imagens ou gravuras. Nesta linha analítica, o foco principal não se encontra exclusivamente nas produções académicas e institucionais, mas também nas formas populares baseadas na experiência, tradição e/ou religião, assim como deve incluir os saberes práticos e sociais⁸. De facto, todas estas formas de conhecimento são produto de constantes negociações, reformulações e confronto de ideias. A produção de conhecimento num determinado contexto não segue, assim, um

⁵ Ibid., 39.

⁶ Östling, 2018: 111.

⁷ Chin, Vidas, 2015: 3.

⁸ Östling, 2018: 15.

único caminho - da academia para a sociedade em geral- pelo contrário, o conhecimento está em constante movimento, percorrendo as diferentes esferas sociais⁹.

Por outro lado, somou-se ainda a necessidade de discutir práticas epistémicas não ocidentais como contribuições pertinentes à produção do conhecimento na sua globalidade. Neste âmbito, importa sublinhar como a necessidade de reconstrução da narrativa vigente se assumiu como produto de um cenário historiográfico que sustentava a suposição das origens *'ex nihilo'* da ciência moderna ocidental, que se acreditava ter sido disseminada para o resto do mundo, como parte integrante de uma *'missão civilizadora'*¹⁰. No rescaldo dos movimentos de descolonização do século XX, despontaram certas inquietações em torno desta visão, como um empreendimento positivo que acompanhou um colonialismo voraz. Neste contexto, a teoria pós-colonial emergiu como parte de uma onda maior de novas áreas politizadas de investigação humanística. Na agenda intelectual deste movimento, a temática da circulação do conhecimento assumiu um protagonismo crescente, ao ser inspirada pelas influentes obras de Edward Said¹¹ e de outros teóricos preeminentes. Assim, estes contributos visaram atualizar a visão tradicional, através de novas epistemologias socioculturais que proporcionam uma leitura mais matizada das relações entre a produção de conhecimento e os contextos assimétricos de poder¹².

Na mesma linha, a problemática da circulação do conhecimento tem vindo a conhecer um protagonismo entre os estudos históricos, antropológicos e culturais. Seguindo a proposta de definição apresentada por Markovits, Pouchepadass, e Subrahmanyam: «Circulation is different from simple mobility, in as much as it implies a double movement of going back and forth and coming back, which can be repeated indefinitely. In circulating, things, men and notions often transform themselves. »¹³. Ou seja, dificilmente imaginamos a produção e a circulação do conhecimento como algo estático e fechado em si mesmo, intocável à passagem do tempo e aos contactos

⁹ Lässig, 2006: 43.

¹⁰ Raj, 2013: 340–41.

¹¹ Veja-se, por exemplo, a famosa obra de Said, 1995.

¹² Lässig, 2006: 37.

¹³ Markovits, Pouchepadass, Subrahmanyam, 2006: 2–3.

efetuados; em vez disso, consideramos que este fenómeno potencializa a construção e desconstrução de conhecimentos, ao abrir caminhos de constante diálogos e transformações.

São várias as possíveis leituras que contemplam a natureza deste fenómeno. Referimo-nos, por exemplo, à sua componente geográfica, que nos remete para as vias de comunicação que permitem que o conhecimento percorra longas distâncias – o que levanta questões acerca dos veículos de transporte, agentes e/ou requisitos pelos quais se efetuam essas mesmas ‘viagens’. Soma-se ainda uma abordagem material da circulação, com o foco no movimento dos objetos e artefactos históricos que sustentam e transfiguram o conhecimento, como por exemplo, a circulação de compêndios textuais ou de outros suportes intelectuais¹⁴. Por último, resta-nos mencionar a relação entre as estruturas de poder e a agência que suporta esta transmissão. Sobre este aspeto, interessa ressaltar que ao transitar entre indivíduos, grupos e instituições, nada implica, obrigatoriamente, que o conhecimento se mova livremente, ou seja distribuído uniformemente, desvinculado do seu contexto histórico. É sempre necessário que certas condições (que podem depender, por exemplo, da troca de favores, obrigações protocolares ou patrocínio político) sejam cumpridas para que o conhecimento circule¹⁵.

Além disso, nem sempre a circulação deve ser vista como deliberada ou desejada por todos os atores sociais e políticos. Assim, para a análise deste processo devem também ser tidas em conta as condicionantes políticas que podem atuar através da imposição de obstáculos à sua transmissão. De facto, uma vez que o conhecimento não está desconectado dos agentes e das estruturas de poder em que o mesmo se insere, este é, essencialmente, um fenómeno histórico e social. Assim, torna-se incontornável o papel dos sujeitos históricos que concebem, preservam e disseminam esse mesmo conhecimento¹⁶.

Ora, ao ser transferido entre múltiplos agentes, transpondo fronteiras territoriais, culturais e institucionais, o contacto com diversas formas e corpos de

¹⁴ Östling, Heidenblad, 2020: 3.

¹⁵ Raj, 2013: 345.

¹⁶ Lässig, 2006: 44–45.

conhecimento torna-se inevitável. Como bem sustenta Peter Burke: «There are only histories, in the plural, of knowledges, also in the plural. »¹⁷. Assim, consideramos que o conhecimento sempre existiu no plural, isto é, na coexistência e combinação entre distintos suportes de saber. Por sua vez, este contacto resulta, frequentemente, numa relação de competição e convergência, que exige que este se transforme e se adapte a novas realidades, assim como a várias molduras culturais, políticas e sociais.

Estas problemáticas conduzem-nos a outras discussões no âmbito dos estudos de interação cultural, que contribuem, com outros pontos de vista, para o nosso entendimento acerca dos processos de transferência. Consideramos que alguns dos seus princípios teóricos são bastante pertinentes para o nosso estudo, pois ao abordarmos o fenómeno de transmissão de conhecimento entre culturas distintas, deparamos-nos com algumas noções pejorativas e redutoras que devem ser esclarecidas antecipadamente. Referimo-nos particularmente aos discursos que afirmam a existência de um isolacionismo civilizacional, com o propósito de sustentar a ‘pureza’ de uma cultura, declarando que o seu desenvolvimento, enquanto entidade, não recebeu quaisquer contributos ou influências externas. No entanto, a esmagadora maioria das sociedades humanas jamais existiram, por um período de tempo significativo, isoladas. As conexões que foram e são construídas entre as comunidades, ao estarem inextricavelmente envolvidas com outros agregados, próximos e distantes, podem ser caracterizadas como algo semelhante a uma vasta rede, um constante universal da vida social coletiva. Sendo esse o caso, o contacto cultural, nas suas várias instâncias (seja decorrente de situações de intercâmbio comercial e diplomático e/ou de encontros conflituosos/militares) contribui não só para a difusão de ideias e tradições, mas também para a criação e desenvolvimento de identidades¹⁸.

Na mesma linha, algumas ressalvas devem ser feitas relativamente às principais teorias projetadas dos estudos antropológicos e arqueológicos dos séculos XIX e XX que argumentavam a prevalência de um mecanismo de interação cultural singular e unidirecional, através da imposição de uma cultura sobre outra. Estes modelos

¹⁷ Burke, 2015: 7.

¹⁸ Cusick: 2015: 3–4.

simplistas de difusão e de evolução cultural linear procuraram, no fundo, realçar o papel do centro sobre a periferia. Nesta perspetiva, considera-se que a cultura periférica – tida como ‘primitiva/inferior’ – foi forçada a absorver elementos culturais consideradas mais avançados e, portanto, mais ‘civilizados’. Estes processos de aculturação eram então vistos não só como inevitáveis, mas mesmo como um passo determinante para facilitar a evolução cultural, de um estágio primitivo para um moderno¹⁹.

À luz de contributos mais recentes, torna-se evidente o esforço científico no sentido de repensar estes conceitos num espetro mais abrangente, nomeadamente, no que concerne às relações de poder em situações díspares. Numa dinâmica multidirecional de transferências, foram propostos múltiplos outros termos (como por exemplo, sincretismo) de modo a distinguir diferentes instâncias de interações culturais, que vão desde uma intensa aculturação até à resistência contra essa mudança ²⁰. Em última análise, estes novos contributos concorrem, assim, para uma compreensão mais ampla e universal dos múltiplos contextos de contacto e transferência e do próprio conhecimento, enquanto elemento integrante das sociedades, que se reflete em quase todas as esferas da vida e do pensamento humanos.

As perspetivas acima caracterizadas foram assim fundamentais para o foco principal da presente dissertação, que incide sobre os processos intrínsecos à disseminação de conhecimento e aos agentes que potencializaram estes intercâmbios intelectuais e culturais, no contexto das relações entre os reinos de Hattuşa e a Babilónia nos séculos XIV e XIII a.C..

1.2. Religião, Medicina e Magia: uma tríade do conhecimento mesopotâmico

Ao tomarmos como nosso objeto de estudo o conhecimento mágico-medicinal mesopotâmico, particularmente o babilónico, torna-se imperativo começarmos pela definição de um conceito tão incontornável à identidade desta civilização – ‘religião’. Desde a tradição clássica, nomeadamente nos círculos académicos, muito foi refletido a

¹⁹ Yao, 2008: 7.

²⁰ Rideout, 2015: 11–12.

respeito das bases teóricas e práticas que explicam a essência do fenómeno religioso²¹. No entanto, este continua a ser um conceito altamente discutido, objeto de múltiplas interpretações. Nas palavras de Talad Asad: «there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes. »²². No fundo, como todas as outras ações humanas, a religião encontra-se sujeita às influências culturais e às transformações históricas. Desta forma, este fenómeno afirma-se como intrínseco à atividade humana, sendo um produto de contextos históricos específicos. Como tal, qualquer atividade religiosa ou sistema religioso pode emergir, evoluir, terminar, tal como qualquer outro fenómeno histórico²³.

O primeiro aspeto a ser ressaltado na caracterização do sistema religioso mesopotâmico é precisamente a sua natureza cumulativa, que se assume como um alicerce desta identidade civilizacional. Na senda das propostas de Oppenheim²⁴ e de Bottéro²⁵ compreende-se que esta vertente está intimamente associada ao próprio devir histórico da civilização mesopotâmica. Ou seja, tal como a Mesopotâmia, também o seu sistema religioso pode ser caracterizado como um mosaico híbrido, impulsionado pelos múltiplos contactos e contributos culturais ao longo de milénios – seja no que respeita ao substrato Neolítico, seja no sincretismo entre as matrizes suméria e semita, ou no respeitante aos contributos dos restantes povos que cruzaram o território entre o Tigre e o Eufrates, como os grupos indo-europeus, no III e II milénios a.C.²⁶.

²¹ Acerca deste conceito e dos contributos teóricos mais significativos ao seu entendimento veja-se Almeida, 2015: 54–60.

²² Asad, 1993: 29.

²³ Lenzi, 2007: 124.

²⁴ Oppenheim, 1972: 180.

²⁵ Bottéro, 1995: 214.

²⁶ Na construção desta unidade multicultural e sincrética, as condições geográficas constituem um elemento estruturante. A fácil transponibilidade das fronteiras naturais foram fatores de atração para o cruzamento de diversos povos, já que as mesmas se assumiam como profundamente permeáveis. Os montes Zagros (este), o deserto da costa siro-palestinense (oeste), as montanhas do Taurus, na fronteira com a Anatólia (norte) e o Golfo Pérsico (sul), assim como os dois maiores rios da região – o Tigres e o Eufrates – e os seus afluentes permitiam o contacto com outras áreas e importantes rotas comerciais setentrionais e meridionais. Assim, a Mesopotâmia afirmou-se como um verdadeiro palco de encontros, permitindo interações a todos os níveis, fossem eles culturais, comerciais ou religiosos.

Num outro nível, Bottéro define este sistema religioso como profundamente teocêntrico e mesmo «centrífugo»²⁷, dada a onnipresença e onnipotência dos elementos numinosos, no largo espectro espaço-temporal. De facto, diacronicamente, os mesopotâmios acreditavam que as entidades divinas controlavam os fenómenos naturais, assim como todas as esferas da existência humana, acompanhando-os tanto na dimensão individual quanto coletiva. Aliás, a própria concepção antropogónica²⁸, manifesta claramente que a humanidade havia sido criada pela decisão e engenho divinos, com vista a servir a sua vontade. Como refere Linssen, este serviço, que envolvia conceder o que fosse necessário para assegurar a satisfação dos deuses – através de atos piedosos como oferendas, orações, culto às estátuas, entre outros – era cumprido com o propósito de receber a bênção divina, materializada na garantia de uma existência feliz, longa e próspera, tanto do indivíduo como da comunidade²⁹. Este aspeto tão crucial ao pensamento religioso mesopotâmico revela-nos que o comportamento adotado perante os elementos transcendentais era sustentado pelo princípio de reciprocidade, dependência, mas também de amor entre deuses e humanos³⁰. Esta concepção tinha como objetivo final garantir a manutenção do equilíbrio cósmico, sendo que a transgressão desta aliança poderia ter efeitos catastróficos, tanto na vida das populações, como para os próprios deuses, tal como os relatos diluvianos

²⁷ Bottéro, 2004: 55.

²⁸ A concepção antropogónica mesopotâmica está presente em várias composições, das quais se destacam: *Enūma Eliš*, *Atrahasis* e *Epopéia de Gilgameš*. Em traços gerais, o poema de criação babilónico *Enūma eliš* (Tab. VI) exalta a divindade demiúrgica Marduk, que delega o ato de criação da humanidade em Enki/Ea. Em *Atrahasis* (Tab. I), a humanidade surge como resposta ao problema da instabilidade laboral sentida entre os deuses, já que uns estavam responsáveis pelo trabalho no cosmos – os Igigi; e outros usufruíam dos frutos desse mesmo trabalho – os Anunnaki. Mais uma vez, Enki/Ea surge como uma das figuras centrais do processo de criação. Por último, na *Epopéia de Gilgameš* (Tab. I), o processo antropogónico é evocado no momento da criação de um novo homem, Enkidu. Veja-se a tradução destas composições em Dalley, 1998: 233–277; 10–38; 39–153.

²⁹ Linssen, 2004: 12.

³⁰ No entanto, importa ressaltar que esta relação entre deuses e humanos nem sempre é descrita como harmoniosa. Embora esteja subentendida uma reciprocidade entre ambos, também é notável a condição inferior dos humanos – as ‘criaturas’ –, acentuada pela distinção evidente da efemeridade da sua existência e a transcendência e imortalidade divinas – os ‘criadores’. Francisco Caramelo sublinha que esta relação era «caraterizada pela hierarquização e estratificação, comuns às sociedades humanas e divinas», na qual os humanos «preenchem o nível inferior desta estrutura hierarquizada.». Cf. Caramelo, 2002: 245–46.

demonstram³¹. No que diz respeito à existência humana, ações, conscientes ou não³², que fossem contra a vontade divina acarretariam o desfavor dos deuses, materializando-se numa série de infortúnios³³, entre os quais, a doença.

Ora, as questões relacionadas com a saúde e a doença são uma preocupação central para todas as sociedades humanas, ao estarem presentes em todas as esferas da vida quotidiana e nos momentos determinantes da sua existência, desde o nascimento até à velhice, afirmando-se, assim, como um importante tópico de discussão para cada contexto histórico. No caso mesopotâmico, a doença era concebida como uma intrusão no corpo do indivíduo, que indicava caos e rutura do equilíbrio cósmico causada por comportamentos desrespeitosos aos olhos dos deuses por parte do mesmo. Em última instância, a doença representava um sinal de abandono e/ou da ira divina, que tornava o indivíduo suscetível a forças sobrenaturais externas. Aliás, nos

³¹ Os relatos diluvianos integram a tradição literária mesopotâmica desde, pelo menos, o III milénio a.C., destacando-se uma descrição mais prolongada em *Atrahasis*, e outra mais resumida na *Épopeia de Gilgameš*. Em ambas as composições, é-nos referido que a assembleia divina concorda em pôr fim à existência da humanidade, lançando um grande dilúvio sobre o plano terreno. Enki/Ea procura contornar esta diretriz divina e partilha com Atrahasis e Utnapištim, respetivamente, as instruções necessárias para se salvarem da destruição. Toda a humanidade é extinta, exceto estas duas personagens e as suas famílias, que se encontravam seguras numa embarcação construída a mando do deus. Perante a aniquilação dos humanos, os deuses mostram-se arrependidos com a sua decisão, reconhecendo as consequências desta ação, pois ao não terem ninguém que os sirva, encontram-se sós e esfomeados. Vejam-se as respetivas passagens: «Nintu wept and fuelled her passions/The gods wept with her for their country (...)/Thirsty as they were, their lips/Discharged only the rime of famine.». *Atrahasis*, tab. III, col. iv: 33.; «The gods of the Anunnaki were weeping with her/The gods, humbled, sat there weeping/Their lips were closed and covered with scab.». *The Epic of Gilgamesh*, tab. XI, col. iii: 113.

No fundo, estas duas narrativas apresentam o dilúvio como um evento catastrófico que, embora seja uma arma divina, causa aos próprios deuses um profundo temor, uma vez que o seu uso implica consequências negativas para a sua sobrevivência. No entanto, embora seja visto como um símbolo de destruição, constitui, igualmente, a possibilidade de um novo momento para se reinstaurar a ordem cósmica e retomar a aliança entre os deuses e os humanos.

³² Como sublinha Francisco Caramelo: «o homem nem sempre entendia verdadeiramente a razão do seu infortúnio, mas aceitava-o como um castigo divino que punia uma qualquer falta humana.». Cf. Caramelo, 2002: 246. Como reflexão desta realidade, evocamos o *Hino do Justo Sofredor (Ludlul Bel Nemeqi)*, um poema de caráter sapiencial babilónico, composto durante o reinado do rei cassita Nazi-Marrutas (1307-1282 a.C.). A narrativa segue Šubši-mašrâ-Šakkan, um homem respeitado que sucumbiu a um destino repleto de sofrimento, infortúnio e doença. A composição reflete não só as repercussões da falha humana, mesmo que inconsciente, como também a injustiça e os caprichos divinos. Consulte-se o respetivo hino em Foster, 1996: 306–23.

³³ Embora, no presente trabalho, concentremos a nossa atenção na problemática da doença, devemos indicar a existência de todo um conjunto de calamidades que podiam recair sobre os mesopotâmios no contexto da rutura desta aliança. Referimo-nos, por exemplo, a transgressões morais, que cobrem um extenso leque de comportamentos que ‘violam’ a ordem social imposta. Sobre este assunto, veja-se a obra de Toorn, 1985.

suportes textuais e iconográficos, a doença era geralmente concebida como um ataque de espectros³⁴ e/ou de *daimōnes*³⁵ aos humanos³⁶.

Nesta linha, torna-se evidente a ambivalência divina, que ao determinar o destino das suas ‘criaturas’, tanto detinha a capacidade de punir as suas ofensas, deixando-as vulneráveis a certos males, como podia apaziguar as suas ansiedades e garantir a sua recuperação. Sendo assim, importa agora dedicarmos alguma atenção aos principais deuses que participavam nos processos de cura, Enki/Ea e Gula.

Começemos por Enki/Ea, uma das figuras centrais do universo divino mesopotâmico, já que diacronicamente ocupava a terceira posição nas listas de

³⁴ O culto aos antepassados afirma-se como um dos pilares da vida social e religiosa desta civilização, já que os mesopotâmios acreditavam que, após a morte, haveria uma continuidade residual da existência humana, materializada num espectro (*eṭemmu*) que passaria a habitar o plano cósmico do Inframundo. São precisamente estes espectros que deviam ser cultuados no rito do *kispum* através das oferendas de comida e bebida, assim como de preces e libações, que teriam lugar nas campas dos defuntos. Estas ações não só melhorariam a existência destes espectros no Inframundo, como também abririam as portas para uma ‘comunhão’ entre o mundo dos mortos e dos vivos, estabelecendo uma via de comunicação que garantia a preservação genealógica e a permanência histórica que estavam na base desta sociedade. A negligência de cultuar os antepassados potenciava que estes regressassem ao plano terreno e atormentassem a existência dos vivos, através, por exemplo, da disseminação de doenças. Sobre este assunto, veja-se Toorn, 1996. Mais especificamente, sobre as doenças induzidas pelos espectros, veja-se Scurlock, 2005.

³⁵ Ao longo deste trabalho utilizamos o termo grego *daimōn* como uma tradução aproximada para o acádico *rābišu*. A historiografia mais recente divide este grupo em demónios e monstros, sendo os primeiros caracterizados por apresentarem aspetos humanos na parte superior do corpo, e os segundos por combinarem aspetos zoomórficos. Estas criaturas híbridas e sobrenaturais, que se situavam em termos hierárquicos, entre os deuses e os humanos, atuavam como uma ameaça exterior que provocava um grande temor nas populações. Poderiam habitar no Inframundo – como os *galla* – ou vagar pelas paisagens estépicas e desérticas – como Lilītu, que, acompanhada por Lilū e Ardat-lilī, atormentava os vivos, nomeadamente as grávidas e os seus recém-nascidos, mas também os noivos ou os recém-casados. À semelhança dos seus congéneres gregos, estas entidades podiam ser consideradas simultaneamente malignas, ao ameaçarem a vida humana (por intermédio de doenças, por exemplo), mas também apotropaicas – como é o caso de Pazuzu, cujo poder se encontrava associado aos ventos pestilentos e doenças, mas que também era evocado em contextos de proteção. Cf. *GDSAM*: 63, 118, 147–48.

³⁶ Numa outra vertente, as doenças também podiam ser provocadas pela ação de terceiros, em atos reconhecidos à época como *kišpu/uš* («bruxaria»), um termo que serve para designar tanto as ações praticadas pelo bruxo/a, quanto o mal resultante que tomava posse do paciente, tornando-o ‘impuro’. No caso mesopotâmico, a bruxaria que afetava o paciente era muitas vezes concebida como uma substância que poderia ser ‘lavada’ ou transferida. O conceito de bruxaria como uma substância ou qualidade transferível também se encontra implícito em certos encantamentos que consistiam no ato de retornar o encantamento maligno àqueles que o praticaram/provocaram. Importa mencionar que no contexto deste trabalho, referimo-nos a práticas de bruxaria como uma forma de magia considerada socialmente ‘ilegal’, dado ao seu caráter agressivo, destinada a prejudicar ou magoar a pessoa ou objeto alvo desse encantamento. Na literatura académica, é habitualmente referida como ‘magia negra’, em oposição à ‘magia branca’. No entanto, consideramos mais apropriado o termo ‘magia malévola’ ou ‘maligna’, em virtude dos preconceitos e juízes de valor negativos e anacrónicos que a oposição entre branco e negro pode implicar.

divindades – apenas precedido por An/Anu, que fundou, em tempos imemoriais, a dinastia divina; e por Enlil, divindade que chefiava e administrava o cosmos³⁷. O protagonismo desta entidade encontra-se reforçado ao ser patrono da antiga cidade de Eridu, local onde, de acordo com a Lista Real Suméria, datada dos finais do III milénio a.C., a realeza «desceu do céu» pela primeira vez. Segundo as composições mítico-literárias, Enki/Ea habitava e controlava o domínio cósmico das águas puras subterrâneas (**abzu/apsû**), acompanhado pela sua esposa divina, Damgalnuna/Damkina, o seu ministro Isimud/Usmû, e os sete sábios (*apkallu*), figuras pré-diluvianas que deveriam transmitir a sabedoria à humanidade. A administração deste domínio aquático evoca a sua ligação à fertilidade e abundância, mas também o seu carácter sexual e criador³⁸, já que a conjugação de água com a argila, ao permitir que esta umedecesse, tornava-a adaptável e capaz de assumir/manter todos os tipos de formas. Esta realidade encontra aliás expressão no já referido protagonismo que Enki/Ea detém nos relatos antropogónicos, assim como num dos seus epítetos, Nudimmud, «deus que dá forma», sublinhando a sua função como o deus dos artesãos e artistas³⁹.

Para o presente estudo, importa focar, especificamente, numa das suas esferas de ação dominante, o conhecimento e a magia. Enki/Ea é evocado como «Senhor da Sabedoria» tanto pelos deuses como pelos humanos, sendo chamado para efetivar tarefas que requerem inteligência. Perante a complexidade do conceito de sabedoria e as suas diferentes dimensões no mundo antigo, alguns autores optaram por evitar o uso deste termo, especialmente no que diz respeito a esta figura, já que o deus parece manifestar um certo tipo de inteligência criativa. Jacobsen, por exemplo, optou pelo termo «ardiloso» que reflete um tipo de inteligência mais direcionado para a artimanha, revelando um sentido de habilidade prática e subtileza na concretização das suas

³⁷ López, Sanmartín, 1993: 302–3.

³⁸ Esta característica da masculinidade viril de Enki/Ea é sustentada pela ligação metafórica entre as propriedades vitais do sêmen do deus e o seu controlo sobre as águas doces do **abzu/apsû**. Sobre esta associação, vejam-se as composições *Enki e a Organização do Mundo*, onde a divindade é retratada fertilizando os rios Tigre e o Eufrates com o seu sêmen (ETCLS 1.1.3) <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.3#>; e *Enki e Ninhursag*, onde o deus engravida várias deusas com quem se envolve, tomado por um impulso violento (ETCLS 1.1.1) <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.1#>. [Maio 2021].

³⁹ Jacobsen, 1976: 111–12.

tarefas⁴⁰. Por sua vez, Kramer e Maier preferiram caracterizá-lo como «astuto», sublinhando a sua força assim como o engenho que demonstra nas suas aptidões técnicas⁴¹.

Compreende-se, assim, que Enki/Ea seja o principal executor dos planos divinos, aquele que dispõe da inteligência necessária para resolver os problemas que ameaçam a coesão da assembleia divina. Estas suas características refletem-se, como já vimos, na sua ação enquanto criador e salvador da humanidade, patente em composições como *Atrahasis*⁴², *Enki e Ninmah*⁴³ e *Enūma Eliš*⁴⁴, mas também como aquele que organiza o

⁴⁰ O termo original referido pelo autor é «cunning». Cf. Ibid.: 110.

⁴¹ Neste caso, referimo-nos ao termo «crafty» presente no texto original. Cf. Kramer, Maier, 1989: 5. Acerca da noção de inteligência e criatividade presente na figura de Enki/Ea, veja-se Almeida, 2019: 316–24.

⁴² Como já referimos, após o momento antropogónico, presidido por Enki/Ea, juntamente com outras deusas, nomeadamente Belet-Ili, Nintu e Mami, o resto da composição de *Atrahasis* reporta o episódio da destruição da humanidade. Importa neste ponto reforçarmos o papel de Enki/Ea na salvação da mesma, já que ao ser obrigado a jurar segredo acerca do plano de Enlil, recorre a uma artimanha, própria do seu carácter astuto, para contornar este obstáculo: o deus confessa o plano secreto de Enlil junto a uma parede, sabendo de antemão que *Atrahasis* estaria do outro lado, à escuta. Desta forma extremamente hábil informa-o dos perigos que a humanidade enfrentava e os procedimentos necessários para se salvarem da destruição iminente: «He [Ea] told him the sand needed for the Flood was seven night's worth/*Atrahasis* received the message.». *Atrahasis*, Tab. III, col. i: 30.

⁴³ Na composição *Enki e Ninmah* estas duas divindades, associadas à criação da humanidade, entram numa competição, motivada pela embriaguez, durante um banquete divino. A composição inicia-se com a glorificação harmoniosa dos atos sábios e criadores de Enki, desenvolvendo-se com a criação de uma longa coleção de humanos com problemas físicos e psicológicos. Enki e Ninmah geram criaturas com problemas, desafiando-se mutuamente a encontrar uma solução e uma função para as mesmas. Com alguma arrogância, Enki assume-se como o vencedor deste embate ao conseguir fixar um bom destino para cada um dos seres, integrando-os na sociedade. Com efeito, é interessante notarmos que esta sabedoria da divindade abrange também o domínio do conhecimento mágico-medicinal, ao ser o responsável por conceder à humanidade a habilidade de diagnóstico sobre questões médicas. Assim, consideramos que a amplitude da sua sabedoria terá sido uma vantagem neste confronto intelectual. A este respeito, atente-se à seguinte passagem: «Enki answered Ninmah: "I will counterbalance whatever fate -- good or bad -- you happen to decide." Ninmah took clay from the top of the abzu in her hand and she fashioned from it first a man who could not bend his outstretched weak hands. Enki looked at the man who cannot bend his outstretched weak hands, and decreed his fate: he appointed him as a servant of the king.». Ls. 56–61. Veja-se a composição em (*ETCSL*, 1.1.2) <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.2#>. [Maio 2021].

⁴⁴ O texto acádico *Enūma Eliš* sintetiza o processo cosmogónico e teogónico mesopotâmico, partindo da tradição suméria da existência caótica de um oceano primordial. Foi a partir deste oceano que nasceram os deuses, numa sucessão contínua de pares divinos que correspondiam a elementos da natureza, obedecendo a uma lógica de aperfeiçoamento geracional, que culminou, nas primeiras linhas, com o nascimento de Anu e, depois, de Ea. Tendo esta composição o objetivo de exaltar a figura de Marduk, este assume-se como o exemplo da perfeição divina, enfrentando Tiamat e o seu exército monstruoso, numa batalha de dimensões cósmicas. É interessante notar que, enquanto divindade demiúrgica, Marduk delega a função de criar a humanidade no seu pai, Enki/Ea. Consideramos que esta atribuição entra em concordância com as tradições que associam a criação e a proteção humana a este deus, que, como

cosmos, ao distribuir as diferentes esferas de domínio a cada divindade, como descrito em *Enki e a Organização do Mundo*⁴⁵. Por outro lado, estas características tornavam-no o guardião por excelência dos princípios perpétuos e imutáveis que regulavam a ordem cósmica – os **me**⁴⁶, tal como narrado na composição *Inanna e Enki*⁴⁷.

Noutra vertente, esta faceta ligada ao conhecimento tornava-o um perito e conselheiro de todos os assuntos cósmicos, tanto celestes como mundanos, incluindo o plano dos mortos, o Inframundo. A percepção que demonstra sobre os possíveis caminhos para este domínio inferior, tal como aparece descrito nas composições

divindade do conhecimento e da magia, dispunha de um forte sentido de pragmatismo, assim como as ferramentas necessárias para executar tal tarefa.

⁴⁵ A composição *Enki e a Organização do Mundo* descreve-nos a viagem de Enki aos múltiplos domínios terrenos. Na primeira parte da composição, as qualidades do protagonista são exaltadas e glorificadas, de modo a justificar a missão civilizadora que lhe foi atribuída por Enlil, ao ser abençoado com os **me** e o **nam.tar**, os princípios que constituíam o núcleo da vida e da cultura assim como o poder de fixar os destinos, respetivamente. Nas seguintes seções do texto, é descrita a viagem por barco do deus, que parte de Eridu para a restante Baixa Mesopotâmia, mas também para regiões vizinhas. No curso das suas viagens, o deus inicia o processo organizativo do mundo, delegando um conjunto de tutelas ligadas ao mundo terreno a diferentes divindades. Enki assume-se, assim, como um administrador, que organiza e inspeciona o bom funcionamento do mundo, de forma ativa e criativa. Veja-se a respetiva composição em (*ETCSL*, 1.1.3) <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.3#>. [Maio 2021].

⁴⁶ Para uma análise mais aprofundada sobre os princípios cósmicos evocados neste mito, veja-se Almeida, 2015: 229–34.

⁴⁷ O mito *Inanna e Enki* integra uma longa tradição mitológica em torno de Inanna, a deusa suméria do amor, da sexualidade, da governança e da guerra. Este texto relata-nos a viagem de Inanna até Eridu, com o propósito de se apoderar dos **me**, que estavam na posse de Enki. Durante o banquete, os deuses ingerem uma grande quantidade de álcool, estimulando um ambiente de competição e rivalidade, que tão bem caracteriza a relação entre estas duas divindades, na literatura mesopotâmica. Enki, sob o efeito de álcool e seduzido pela beleza de Inanna, decide entregar os **me** à deusa. Ao contrário das restantes composições já evocadas, a faceta sábia, criativa e engenhosa de Enki não se encontra aqui plasmada; pelo contrário, como caracterizam Kramer e Maier, o deus comporta-se de forma irresponsável e desordenada, ao perder o seu poder e a sua sabedoria, perante a astúcia de Inanna, que vê o seu plano bem executado. O resto da composição segue o vizir de Enki, Isimud, que dotado dos poderes do seu senhor, interpela a deusa na sua viagem de regresso à sua cidade de Uruk, na tentativa de recuperar os referidos princípios cósmicos. Contudo, esta ação é em vão, já que Inanna chega à sua cidade, vitoriosa e Enki acaba por reconhecer a sua derrota. Cf. Kramer, Maier, 1989: 38. Veja-se a composição em (*ETCSL*, 1.3.1) <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1#>. [Maio 2021].

*Epopéia de Gilgameš*⁴⁸, *Nergal e Ereškigal*⁴⁹ e *A descida de Inanna/Ištar ao Inframundo*⁵⁰ contribuíram para a hipótese de esta divindade ter pertencido a este plano, ou até mesmo, ter sido o seu governante, em épocas mais recuadas⁵¹.

Finalmente, a sua atitude benevolente perante o destino dos humanos estabeleceu firmemente a sua importância na esfera da magia, na realização de encantamentos e de rituais de purificação, com vista a exorcizar aspetos nefastos da vida quotidiana das populações. Com efeito, ao longo do II milénio a.C., mais particularmente durante o período Cassita, observamos algumas alterações no que diz respeito às suas principais tutelas. Algumas das suas funções centrais – enquanto criador e salvador da humanidade e administrador do cosmos – são transferidas para o seu filho, Marduk, algo que se enquadra no contexto político da época, com a ascensão político-

⁴⁸ Referimo-nos ao episódio da tabuinha XII da famosa *Epopéia de Gilgameš*, que nos narra a tristeza de Gilgameš perante a perda do seu amigo Enkidu, que se encontra preso no Inframundo, incapacitado de regressar. O apelo de auxílio do monarca de Uruk é recusado pelos deuses Enlil e Sin, o que o obriga a recorrer a Ea. O deus da sabedoria não liberta Enkidu do Inframundo, dada a impossibilidade desse retorno à vida. No entanto, de forma astuta, Ea encontra uma forma de contornar esta situação, sugerindo que o espectro de Enkidu (*utukku*) escapasse por um "buraco" (*takkakbu*) para o mundo superior: «Father Ea, answered him, he spoke to the warrior [Ukur], Warlike young man Ukur [, You must open a hole in the Earth now (?), So that the spirit [of Enkidu can come out of the Earth like a gust of wind]. [And return (?)] to his brother [Gilgamesh].». *The Epic of Gilgamesh*, col. iii: 123–124.

⁴⁹ Na composição *Nergal e Ereškigal*, Nergal/Erra, o deus das pestes e da morte, é obrigado a dirigir-se ao Inframundo, com vista a redimir-se perante a rainha dos mortos, Ereškigal, dado uma ofensa protocolar que cometeu ao seu enviado/vizir, Namtar, num banquete divino que se tinha realizado anteriormente. É neste contexto que Enki/Ea auxilia-o nesta viagem, oferecendo-lhe instruções de como agir durante a sua estadia naquele plano: Nergal deveria recusar tudo o que tipicamente fosse oferecido por um bom anfitrião, como pão, carne, cerveja, e não deveria iniciar qualquer tipo de atividade sexual com a deusa, caso contrário, iria ficar preso no Inframundo. Aliás, note-se a passagem da composição que reflete a necessidade desta inatividade: «You must not [do that which] men and women do.». *Nergal and Ereshkigal*, col. ii: 168. Veja-se a tradução desta composição em Dalley, 1998: 163–181.

⁵⁰ Em *A descida de Inanna/Ištar ao Inframundo*, Enki/Ea decide intervir e resgatar Inanna/Ištar da sua morte, na sequência do confronto com a sua irmã Ereškigal. O deus molda, com as suas próprias mãos, criaturas de género indefinido, que envia para o Inframundo para que auxiliem o processo de regresso à vida da deusa. Através desta intervenção, a sua libertação torna-se possível, desde que seja indicado um substituto para ocupar o seu lugar naquele domínio. No fim da narrativa, a substituição recai no consorte tradicional de Inanna/Ištar, Dumuzi/Tammuz e na irmã deste, Geštinanna/Belet-šeri, que ao partilhar o destino do deus, alivia a sua pena no Inframundo. Acerca das versões suméria e acádica deste mito veja-se Almeida, 2012: 91–100. Vejam-se as traduções das composições, respetivamente, em (*ETCSL* 1.4.1.) <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.4.1#> [Maio 2021], e Dalley, 1998: 154–162

⁵¹ Esta interpretação é extremamente interessante não só pela caracterização literária de Enki/Ea como aquele que conhece os segredos e as regras deste plano, mas também pela sua associação, sobretudo nos suportes artísticos, a anfíbios e outros animais aquáticos (como a tartaruga), que manifestam qualidades ctónicas. Note-se que estes animais encontram-se intimamente ligados aos rituais funerários no Médio Oriente Antigo, desde, pelo menos, o Neolítico. Sobre esta proposta, veja-se Ribeiro da Silva, 2020: 87–89.

militar da Babilónia, cidade tutelada por este deus, desde a construção imperial de Hammu-rabi. Não obstante, a ligação de Enki/Ea às distintas áreas de conhecimento, como a medicina, a adivinhação (particularmente a astrologia) e a magia, permaneceram intactas⁵².

Assim, Enki/Ea assumiu-se como o patrono das artes mágicas, o ‘autor’ responsável por revelar aos humanos o *corpus* de ensinamentos mágico-medicinais, o que fundamenta a sua participação ativa nos encantamentos mágicos. A este respeito, em vários encantamentos mesopotâmicos, identificamos um *topos* recorrente, atestado desde o período Dinástico Inicial até à Babilónia Helenística, que sugere, à partida, uma prova da autoridade que exercia, mas também da sua eficácia neste contexto⁵³. Falamos do «diálogo de Marduk-Ea», conforme a designação atribuída por A. Falkenstein⁵⁴. Tomando como exemplo duas grandes coleções mágicas que atestam o uso desta fórmula ritualística – **Udug.hul** (*Utukkū Lemnūtu*)⁵⁵ e *Šurpu*⁵⁶ – a narrativa, segue, em traços gerais, o diálogo entre as divindades Enki e Asarluḫi⁵⁷, nos textos redigidos em

⁵² Com efeito, alguns autores consideram que a magia se desenvolveu exponencialmente durante este milénio, na medida em que as representações artísticas de Enki/Ea passaram a enfatizar o seu papel como o ‘grande mágico’. De entre os motivos mais representados a acompanhar Enki e o seu vizir, Isimud, destacam-se o homem-touro, o peixe com cabeça de leão, o homem-pássaro e o peixe-cabra. Cf. Kramer, Maier, 1989: 124.

⁵³ Annus, 2019: 1–3.

⁵⁴ Veja-se a origem deste termo na obra de Falkenstein, 1931.

⁵⁵ Esta série de encantamentos bilingues, conhecida como **Udug.hul** (*Utukkū Lemnūtu*), encontra-se entre os mais antigos registos deste tipo na Mesopotâmia, estendendo-se ao longo do tempo, com os exemplares mais antigos datados do III milénio a.C. Este conjunto de textos foca-se na expulsão de uma série de *daimōnes* mesopotâmicos (cujas origens e funções são fundamentadas ao longo da composição), forçando-os a regressar às estepes, montanhas ou ao Inframundo, afastando-os, assim, dos humanos.

⁵⁶ Estudos mais recentes apontam que a série de encantamentos *Šurpu* (“Burning”) pode ser datada do período Cassita à semelhança de outras grandes obras literárias. Esta fonte textual consiste numa longa lista de confissões de ações, rituais e tabus que o paciente podia cometer involuntariamente e que constituíam uma ofensa aos deuses e à ordem imposta. Durante a recitação das orações, decorria um ritual de purificação, simbolizando a destruição das ofensas do paciente e a sua purificação através do fogo. Cf. Reiner, 1958: 2–6.

⁵⁷ O culto de Asarluḫi é atestado desde o período de Ur III, enquanto divindade tutelar da cidade Kuara, que se situava perto de Eridu. Esta proximidade geográfica pode ter colaborado na inclusão desta divindade no panteão daquela cidade, enquanto filho de Enki/Ea e de Damgalnuna/Damkina. Neste panorama familiar, Asarluḫi absorveu as qualidades de inteligência, sabedoria e magia do seu pai, tornando-se uma figura chave na literatura mágica. Embora o processo de sincretismo com Marduk ainda não seja totalmente conhecido, é possível que tenha ocorrido no período Paleo-Babilónico. Cf. *GDSAM*: 36.

sumério, e Marduk e Ea, nas composições datadas a partir do II milénio a.C.⁵⁸. A estrutura destes diálogos pode ser dividida em três aspetos centrais: a apresentação do problema, ou seja, a descrição de um ataque sobrenatural, a causa do problema de saúde em evidência; o diálogo de Enki/Ea com Marduk ou Asarluḫi que, ao tomarem conhecimento da situação, procuram a experiência e conselho do seu pai para realizarem o tratamento adequado⁵⁹; e, por fim, a solução ritual, na qual o deus dita aos seus filhos os procedimentos necessários para resolver o problema em questão.

Ora, esta fórmula ritualística assume-se como a parte central e mais convencional do encantamento e reflete, em última instância, uma passagem solene de pai para filho do poder/conhecimento mágico. Na mesma linha, Enki/Ea também surge como aquele que transfere este tipo de conhecimento para os seus homólogos no plano terreno, os especialistas mágico-medicinais, nomeadamente o *āšipū* e o *asû*. Embora bem integrados nos complexos do templo e do palácio, particularmente durante o I milénio a.C., deve ser sublinhado como o ofício destes especialistas era legitimado pelos deuses, e não pelo rei. Essa legitimação assumiu vários moldes, entre as quais, a associação direta com figuras divinas, sobretudo com Enki/Ea e Asarluḫi. Neste caso, uma vez mais a série **Udug.hul** (*Utukku Lemnutu*) manifesta esta relação pessoal e íntima que é reclamada por parte dos especialistas (neste caso, o *āšipū*), com o intuito de reforçar a sanção e origem divina dos encantamentos que configuram o processo de cura⁶⁰. Desta forma, ao estabelecerem paralelos ancestrais com as entidades divinas, os especialistas mesopotâmicos viam-se como herdeiros das mesmas, responsáveis por relembrar, proteger e transferir a erudição e conhecimento desta civilização. Coletivamente, estes mecanismos foram fundamentais para sacralizar estes ofícios e,

⁵⁸Segundo Geller, em textos mais antigos, sobretudo do III milénio a.C., Enki/Ea detém um maior protagonismo nos procedimentos ritualísticos, sendo a assistência de Asarluḫi/Marduk posterior, quando a teologia em torno do deus patrono da Babilónia se tornou mais dominante. Cf. Geller, 2015: 4–5.

⁵⁹ Enki/Ea responde: « [«Marduk, what is it] you do [no]t know? What could I give you in addition? [Whatever I know], you know (too).». Reiner, *Šurpu*, 37. A mesma lógica está presente na série **Udug.hul** (*Utukku Lemnutu*), alternando apenas a figura de Marduk por Asarluḫi: «Asarluḫi what do you not know? What can I add to it? What I know, you also know.». Geller, 1985: 31.

⁶⁰ Veja-se as seguintes passagens: « [I am the man of Enki (...) I am the messenger], my [incantation] is the incantation of Enki, (and) my incantations are the incantations of Asarluḫi, the regulations of Eridu are in my hand» ou, mais adiante, «I am Enki's man – that 'healing hand'. I am the man (of) Asarluḫi, son of Eridu.». Cf. Ibid.: 27–29.

naturalmente, a imagem dos especialistas como aqueles que operavam com a aprovação explícita dos deuses, como uma espécie de paladinos contra uma ampla gama de ameaças que poderiam atacar a sociedade e a ordem quotidiana das populações.

No entanto, devemos sublinhar que não era apenas aos seus protegidos humanos que Enki/Ea transferia o seu conhecimento, mas também aos seus pares divinos, em particular, à deusa Gula. Com efeito, a composição *The Gula Hymn of Bullutsa-rabi* conta-nos que esta divindade recebeu o conhecimento médico de Ea⁶¹. Evocada, tradicionalmente, nos encantamentos medicinais pela expressão «Senhora da saúde» (*bēlet balāṭi*), Gula era conhecida como a deusa patrona da medicina. Ao receber e tomar o conhecimento medicinal como seu, identificamos, assim, outro processo de transmissão. À semelhança do elo estabelecido entre Enki/Ea e os seus especialistas humanos, Gula transmitia os ensinamentos do seu ofício para os seus protegidos que se reviam nas suas funções (nomeadamente os *asû*). Na mesma linha, estes reivindicavam-se como aqueles que curavam, à imagem e por meio da vontade e bênção da deusa. Esta relação encontra expressão em alguns dos epítetos da deusa, tais como «a *asû* feminina da humanidade» (*asût awīle*)⁶², que evidencia o vínculo direto entre aqueles que desempenhavam aquele cargo no mundo terreno e a divindade que o desempenhava no plano divino⁶³.

Quanto ao desenvolvimento da deusa, identificamos várias divindades femininas nas composições literárias do início do II milénio a.C., como Nintinuga, Ninkarak,

⁶¹ «Ea in the Apsû gave me all of his wisdom, he donated the tablet stylus out of his hands, the art of medicine, the secret of the gods, he entrusted to my hands.» Ls. 144–146. Lambert, 1967: 125.

⁶² Plantholt, 2017: 180.

⁶³ A legitimação dos especialistas mesopotâmicos, neste caso, o *āšipū* e o *asû*, é intitulada em alguma historiografia como ‘mitologia da sucessão escribal’, o que sustenta a noção da ancestralidade profissional de todo os tipos de detentores de conhecimento que, explicitamente, remonta aos sábios mitológicos (*apkallu*) da tradição antediluviana. Assim, também o relacionamento próximo com Enki/Ea fica atestado. Esta noção fornecia um suporte ideológico utilizado pelos estudiosos (*ummânù*) nos seus vários papéis, como especialistas em rituais, conselheiros dos governantes e autores/redatores de importantes compêndios. Esta mitologia cumpria, deste modo, pelo menos três propósitos: a) ‘canonizava’ a tradição escrita, elaborada por estes especialistas, ao ser reivindicada uma autoridade divina e imutável; b) permitia alcançar prestígio político e social; c) atuava como um mecanismo que diferenciava os estudiosos ‘profissionais’ (que recebiam o patronato do palácio ou do templo) dos restantes especialistas, neste caso dedicados à cura, de caráter popular, como as parteiras e os barbeiros, que eram igualmente (ou até mais) requisitados pela população. Sobre este tópico, veja-se Lenzi, 2008: 137–69. e Plantholt, 2017: 166–73.

Ninisina, Baba/Bau, que se sincretizaram, por fim, na figura compósita de Gula⁶⁴. Um dos seus aspetos transversais é a próxima ligação ao curso da vida e à longevidade, já que surge referenciada como aquela que «dá vida» (*nādinat balāṭi*) e «cuida da vida» (*qā'iṣat napiṣti balāṭi*). Porém, Gula aparece também como aquela que consegue reverter a morte, «quem revive os mortos» (*muballiṭat mīti*), através dos seus poderes curativos e das suas plantas medicinais⁶⁵. Os primeiros vestígios ao seu culto datam da primeira metade do III milénio a.C., ao ser elencada na lista de deuses de Fara e Abu Salabiḥ. No entanto, não parece ter existido um local de culto específico a si dedicado, o que nos leva a presumir que não terá sido reverenciada pela sua tutela a um centro político, mas sim pelas suas qualidades curativas, que ao longo do tempo, permitiram que ascendesse a divindade oficial deste domínio, mais proeminente nas cidades de Nippur, Sippar e Isin⁶⁶. Foi, contudo, durante o período Cassita que o seu culto cresceu exponencialmente, com a construção de novos templos dedicados à sua devoção. O alcance da sua influência não se restringiu apenas à Babilónia, uma vez que foi introduzido na Assíria e em territórios vizinhos da Mesopotâmia, como Emar e Ugarit. Ademais, além de ser uma figura importante nos cultos pessoais, Gula também foi incorporada na ideologia real, transpondo os limites literários que a representavam

⁶⁴ Para um estudo completo do desenvolvimento diacrónico e sincrónico de Gula e das restantes divindades de cura na Mesopotâmia veja-se Plantholt, 2017.

⁶⁵ Böck, 2013: 15.

⁶⁶ Nos centros de culto dedicados a Gula é comum identificarem-se, entre os vestígios arqueológicos, várias estatuetas antropomórficas de terracota, claramente votivas, a segurar diferentes partes do corpo, presumidamente como indicativo da fonte da doença para qual a sua ajuda estava a ser solicitada. Outros elementos frequentemente identificados eram as figuras de cães, o animal-símbolo da deusa, tanto no registo escrito como material, desde o período Paleo-Babilónico até ao Neo-Babilónico. Para além de estatuetas, tipicamente inscritas com dedicatórias ou orações, geralmente enterradas em portas de estruturas habitacionais ou nos portões dos templos, também é comum serem identificados cachorros. Particularmente notável é o templo da cidade de Isin, onde foram exumados mais de 30 cães, enterrados debaixo da rampa que conduzia ao templo. A presença destes animais pode indicar a sua participação em rituais da cura, fundamentada pela sua natureza mágica e protetora. Porém, pode também indicar uma função dedicatória ou mesmo servir outro propósito, ainda desconhecido. No entanto, as inscrições patentes nestas figurinhas evidenciam que o ato de enterrar os animais ou objetos que os representassem era considerado um mecanismo para proteger a casa de forças malignas. Cf. McGuire, 1990: 1. Propostas mais recentes sugerem que o vínculo entre a deusa e este animal devia-se aos efeitos curativos da saliva dos cães. De facto, estudos clínicos corroboram este efeito – ainda que limitado – da saliva canina, ao reduzirem a contaminação bacteriana das feridas. É difícil afirmarmos que os antigos mesopotâmios reconheciam estas propriedades curativas do animal, ou se concebiam antes, numa lógica de transferência mágica, a doença do indivíduo para o cão, através do contacto/proximidade entre os dois. Cf. Böck, 2013: 38. Sobre esta relação entre Gula e o seu animal-símbolo, veja-se ainda o artigo Ornan, 2004 : 13–30.

‘apenas’ como a esposa do famoso deus Ninurta. A integração no importante festival *Akītu* ilustra precisamente o desenvolvimento do seu culto e lugar no universo divino⁶⁷.

O exame do hino *Ninisina A*⁶⁸, já acima referido, transmite uma imagem vívida das atividades curativas que pertencem ao domínio desta deusa. Um dos principais aspetos que sobressai é a ênfase colocada nas suas mãos, ao ser conhecida como «mãe com a mão apaziguante» (**ama.šu.ḫal.bi**) ou como «mão fiel do céu» (**šu.zi.an.na**)⁶⁹. De facto, neste hino, a deusa é descrita a realizar um encantamento, com as suas «mãos refrescantes»⁷⁰ que obrigam a doença a sair do corpo do paciente; sendo que, do mesmo modo, no hino de *Bullutsa-rabi*, a deusa declara que «my soft bandage relieves diseases»⁷¹. Neste aspeto, consideramos interessante a interpretação de Böck que argumenta que a gentileza e calma que emanam das mãos da deusa estão na base da associação entre a cura e os curativos/compressas. Conforme aponta a autora, numa passagem da *Epopéia de Tukulti-Ninurta* as tabuinhas cuneiformes que pertencem ao ofício do *asû* são caracterizadas como *nēpeš našmadāt*, «realização dos curativos»⁷².

Numa outra vertente, Gula é caracterizada enquanto protetora da vida humana, ao ser evocada para auxiliar o processo de concepção, quando se acreditava que alguma entidade se encontrava a interferir maliciosamente – tipicamente, atribuída à ação do *daimōn* feminino, Lamaštu, que atormentava mulheres grávidas ou mães recentes, com a intenção de matar os seus bebés⁷³. Uma secção do hino *Ninisina A* espelha esta função

⁶⁷ Böck, 2013: 62–65.

⁶⁸ Veja-se o hino em <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.22.1#>. (*Ninisina A*) [Maio 2021].

⁶⁹ Böck, 2013: 15.

⁷⁰ *Ninisina A*, ls. 38.

⁷¹ *The Gula Hymn of Bullutsa-rabi*, ls. 85.

⁷² Böck, 2013: 17.

⁷³ Segundo Böck, o vínculo entre Gula e Lamaštu pode ser compreendido nos moldes de uma relação antagónica, entre a ‘falsa’ e a ‘verdadeira’ parteira/ama de leite. Ou seja, num lado, Gula afirma-se como aquela que concede a fertilidade às mulheres e que as auxilia no momento do parto. No outro, encontra-se Lamaštu, um *daimōn* engenhoso que se disfarçava de curandeira ou de parteira e, em seguida, estrangulava ou envenenava os recém-nascidos. Os seios de Lamaštu eram as suas ‘armas’ principais, sendo representada na iconografia a amamentar cães e porcos, algo que reforça a ideia do seu leite materno ser considerado venenoso e, como tal, um perigo para a vida dos bebés. Efetivamente, de acordo com alguns encantamentos exorcísticos dirigidos contra si, constata-se que «whomever she suckles drops (dead)» uma vez que «her breasts are bathed with the milk of death.». Neste sentido, como uma contra-imagem de Gula, Lamaštu surge como uma inversão do conceito de maternidade, uma clara perversão da

de obstetrícia: «To create offspring for thousands of young women, to make things in order like a potter, to cut the umbilical cord, to determine destinies, to place a hand on the door of the Niĝin-ĝar (*a part of Ninisina's temple at Isin*) ... to let the human child scream loud and long after it is received in the embrace, to turn its belly downwards and to turn it upside down.»⁷⁴. Note-se que a primeira parte do trecho refere-se às quatro fases da gênese humana e do curso natural da vida, isto é, à concepção, ao desenvolvimento do bebê a partir da imagem de um oleiro (que alude ao processo antropogónico), ao nascimento e ao seu futuro/destino. Neste sentido, Böck, entre outros autores, considera que ao surgir como a parteira por excelência, as atividades de Gula recaem na esfera das ações típicas de uma divindade ligada à maternidade⁷⁵.

Num outro nível, importa ainda salientarmos a dualidade da agência de Gula. Enquanto deusa da cura, e do mesmo modo que surge a consultar e auxiliar os seus pacientes, prescrevendo-lhe medicamentos com propriedades curativas ou professando encantamentos que revertessem a condição maligna⁷⁶, torna-se expectável que detenha total domínio sobre as doenças e até mesmo sobre o amplo espectro de *daimōnes* associados às mesmas. Esta dualidade encontra-se plasmada na expressão «a grande curadora» (*azugallatu*) que reflete tanto a sua experiência e habilidade para curar, como prejudicar a saúde dos indivíduos. Dessa forma, a faceta gentil e prestável de Gula, surge, em simultâneo, com a sua faceta mais temperamental e violenta, ao ser evocada, por exemplo, num texto sumério como «Queen whose 'tempest,' like a raging storm, makes heaven [tremble(?)], makes the earth quake.»⁷⁷. Esta dualidade da deusa encontra igualmente expressão em maldições, ao ser evocada como a portadora de doenças duradouras – geralmente erupções cutâneas (*simmu lazzu*) e/ou pus e sangue

ordem natural, ao encantar as mães, conjurando-as com as seguintes palavras: «Bring yours sons to me that I may suckle them, I will give your daughters my breast!». Cf. Ibid.: 43–44. Sobre as origens e evolução desta figura, veja-se Wiggermann, 2000.

⁷⁴ *Ninisina A*, ls. 74–79.

⁷⁵ Böck, 2013: 17.

⁷⁶ «I am a physician, I can heal, I carry around all (healing) herbs, I drive away disease, I give myself with the leather bag containing health-giving incantations, I carry around texts which bring recovery, I give cures to mankind. My pure dressing alleviates the wound, my soft bandage relieves diseases. At the raising my eyes the dead comes back to life, at the opening my mouth palsy disappears. I am merciful, I am compassionate.» Cf. *The Gula Hymn of Bullutsa-rabi*, ls. 79–88.

⁷⁷ Ls. 3–4. Veja-se o respetivo texto em Gurney; Kramer, 1976: 20–26.

incessante – ou como a responsável por causar infertilidade, ao destruir ou colher a ‘semente’⁷⁸. Na mesma lógica, os próprios instrumentos associados à deusa, caracterizados no hino de Bullutsa-rabi como uma faca *naglabu* e uma lanceta *masdaru*, tanto são utilizados no âmbito da cura, para tratamento de feridas, como também transmitem uma imagem ameaçadora⁷⁹.

Em nota final, sublinhe-se como as ações de Enki/Ea e Gula apresentam-se complementares, ao estarem conectadas pelos seus domínios do conhecimento mágico e medicinal. Neste sentido, compreende-se que sejam frequentemente evocados, em vários registos históricos, para auxiliarem os mesopotâmios durante o processo de cura. Evidencia-se, também, a dualidade das suas ações, que tal como qualquer outra divindade mesopotâmica, são regidas pelo binómio caos/ordem, tão próprio da mentalidade desta civilização. Como já observámos, tanto Enki quanto Gula são responsáveis por promover atos mágicos, que podem ser tanto criativos – no sentido de conceção de uma nova vida – quanto curativos, garantindo a reversão da doença. Por outro lado, também agiam de forma disruptiva, já que tomados pelas suas naturezas temperamentais quebravam o equilíbrio das suas ações: no caso de Enki, pela arrogância excessiva que demonstra nas suas qualidades e pelos seus ímpetos violentos; e no caso de Gula, na possibilidade de infligir doenças e de impedir a criação de uma nova vida.

⁷⁸ Uma das secções das maldições do «Código» de Hammurabi reflete, precisamente, este seu poder: «May the goddess Ninkarak (..) cause a serious disease (*muršam kabtam*), the evil *asakkum* demon (*asakkam lemnam*) and a severe skin sore (*simmam maršam*) to break out upon his limbs— an affliction which cannot be soothed, which a physician can neither diagnose nor ease with a bandage, which like the bite of death cannot be expelled! ». §§ 50-69. Cf. Roth, Hoffner, Michalowski, 1997: 139. Em paralelo, a mesma linguagem encontra-se também presente nos textos incluídos em alguns *kudurrus* que exprimem o nome de Gula como «the one who brings festering sores». Nestes casos, a inscrição geralmente segue a seguinte fórmula: «so that (until the last days of [his] life) he bathes in pus and blood like water.». Cf. Plantholt, 2017: 66.

⁷⁹ A título de exemplo, refira-se um hino de louvor ao rei Iddin-Dagan de Isin (século XIX a.C.) no qual estes instrumentos são descritos como: «when you [Gula] draw through the flesh the scalpel and the lancet, knives like lion's claws -- the bodies of the black-headed people tremble because of you! ». Ls. 7–9. Veja-se o hino em <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.4#>. (*A šir-namerima (?) for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan D)* [Maio 2021]).

*

Apresentadas as ações e qualidades divinas, importa agora caracterizar a prática da cura no universo mesopotâmico, temática que nos obriga a refletir sobre a fronteira fluída entre a religião, a magia e a medicina neste sistema de conhecimento. Em estudos mais antigos, é comum identificarmos uma divisão entre estas três esferas do pensamento humano. O trabalho de James Frazer⁸⁰, por exemplo, enquadra-se neste âmbito, já que o autor argumentou a existência de uma tricotomia entre a religião, a ciência – aqui entendida, num sentido lato, como conhecimento – e a magia, usada como uma estrutura heurística para o estudo etnológico das culturas antigas e contemporâneas. Influenciado pelo modelo evolucionário de Darwin, Frazer procurou dividir cada uma destas esferas, caracterizando-as sobre os seguintes moldes: a ciência como área que se compromete a produzir conhecimento objetivo e verificável; a religião como esfera que abrange todos os fenómenos associados à adoração do divino; e a magia considerada como um estágio anterior, mesmo ‘primitivo’, que posteriormente se transformaria em religião, num nível mais desenvolvido do pensamento humano⁸¹.

No entanto, esta proposta de Frazer foi alvo de profundas revisões críticas, sendo considerada pouco representativa das estruturas mentais de cada cultura e da forma como as mesmas entendiam conceitos tão complexos e subjetivos como os referidos⁸². Não obstante, tradicionalmente, a medicina foi encarada como um ímpeto de racionalidade e da ciência ‘ocidental’, com base empírica; enquanto a magia foi tida como uma prática irracional, obscura e supersticiosa, sem qualquer fundamento científico⁸³.

Para o presente trabalho, e recordando as linhas teórico-metodológicas apresentadas no ponto anterior, consideramos pouco adequado distinguirmos cada um destes conceitos como se fossem concebidos isoladamente pelos antigos

⁸⁰ Veja-se Frazer, 1995.

⁸¹ Schwemer, 2015: 18–19.

⁸² Para uma proposta mais recente da definição destes conceitos e da relação estabelecida entre os mesmos, veja-se o estudo de Zucconi, 2018.

⁸³ Esta divisão dicotômica foi aplicada em alguma historiografia aos papéis dos especialistas magico-medicinais babilónicos. Iremos retomar a esta questão, com maior profundidade, no capítulo III.

mesopotâmios. Com efeito, como já observámos, a religião assumiu-se continuamente como um fenómeno que permeava a vivência e a realidade das populações mesopotâmicas, refletindo-se em todas as esferas da sua ação e do seu pensamento. Assim, ao debruçarmo-nos sobre o entendimento conceptual de doença e cura nesta civilização, devemos ter em mente, desde logo, o panorama religioso acima apresentado.

Por outro lado, e tendo em conta este ambiente cultural e religioso, não é surpreendente que as práticas medicinais consistissem, no tempo longo, numa combinação de prescrições de remédios e encantamentos mágicos. Ou seja, as primeiras comprometiam-se a tratar os sintomas físicos (como, por exemplo, a febre e/ou os ferimentos de guerra) através do uso de pomadas, de unguentos e outros remédios fitoterápicos, assim como de medicamentos que misturavam substâncias orgânicas (como vinho, leite, gordura, sangue, ossos)⁸⁴. Por sua vez, os encantamentos mágicos, que podiam ser acompanhados por recitação de orações e/ou utilização de amuletos, apelavam à psique do paciente, ao fornecerem a confiança que o tratamento em si detinha sanção e precedências divinas, e como tal seria eficaz. Nesta linha, e seguindo a proposta de Schwemer, a magia é considerada uma atividade baseada em ações simbólicas, geralmente acompanhadas por recitações e realizada por um especialista (como o *āšipū*) com o objetivo de efetuar uma mudança/transformação, como a cura do indivíduo através da transferência/anulação de um agente maligno⁸⁵. Assim, se entendermos a magia como uma dimensão psicológica da cura, a mesma sempre desempenhou um papel importante na prática de tratamentos que conhecemos como medicina⁸⁶.

Num outro nível, poderíamos questionar até que ponto os antigos mesopotâmios atribuíam certas doenças a causas 'naturais' em oposição a causas 'sobrenaturais'. A ser assim, esperaríamos que as categorias de doenças de causas 'naturais' fossem tratadas por meio de curativos, e inversamente, que as doenças por causas 'sobrenaturais' fossem tratados através de métodos ditos 'mágicos', como

⁸⁴ Oppenheim, 1972: 292–93.

⁸⁵ Schwemer, 2013: 19.

⁸⁶ Geller, 2010: 9.

libações ou rituais de purificação. No entanto, o que se observa nos registos textuais mesopotâmicos é, efetivamente, uma fluidez entre ambas as dimensões. Existem tratamentos ‘naturais’ para condições entendidas como ‘sobrenaturais’ – como o «toque» dos espectros ou maldições – assim como também observamos tratamentos ‘mágicos’ para problemas que nos parecem ser de causas naturais – como por exemplo, o tratamento de febre que envolve, em certos casos, a manipulação de uma estatueta de argila⁸⁷. Neste sentido, a distinção tradicional entre medicina (‘natural’) e magia (‘sobrenatural’) parece-nos escusada, já que os antigos especialistas não só não operavam sobre esta terminologia, como nem aparentavam conceber estas esferas em moldes binários. No fundo, a sobreposição e mesmo interligação destes dois métodos de cura afirmavam-se como os meios necessários para atingir o fim expectável: a recuperação do paciente e a reversão do desfavor divino. Ao associarmos os dois métodos, podemos então ficar mais próximos do pensamento mesopotâmico. Assim, e por forma a evitar equívocos, optamos por utilizar o termo ‘cura’, dado o seu sentido mais amplo, para descrever as antigas abordagens mágico-medicinais de diagnóstico e prognóstico que garantiam o bem-estar físico ou mental da população⁸⁸.

Numa outra vertente, estudos mais recentes debruçaram-se sobre os aspetos empíricos da ‘ciência’ mesopotâmica⁸⁹, argumentando a existência das três principais características – imaginação, lógica dedutiva e observação – que são postuladas como a base intelectual para todas as ciências, antigas ou modernas. A partir destes parâmetros, o sistema de cura mesopotâmico e o esforço pragmático por parte dos seus especialistas tem vindo a ser reavaliado, nas últimas décadas. Sobre a primeira característica, entende-se que a ciência mesopotâmica procurou encontrar uma explicação geral para as ocorrências naturais, com o objetivo de reduzir o sentido humano de aleatoriedade e caos em seu redor. Numa lógica teocêntrica, a própria interpretação do mundo teceu-

⁸⁷ Scurlock, 2005: 75–76.

⁸⁸ Geller, 2010: 8–9.

⁸⁹ Referimo-nos, sobretudo, aos estudos no âmbito da astronomia e da adivinhação mesopotâmica. Jean Bottéro, David Brown, entre outros, defendem a cientificidade da adivinhação, ao dedicarem-se exaustivamente ao estudo dos padrões sistemáticos da interpretação divinatória. Sobre as suas propostas, veja-se, a título de exemplo, o capítulo “Religiosité et raison en Mésopotamie” na obra de Bottéro, Herrenschildt, Vernant, 1998: 65–72., e o artigo de Brown, 2006: 69–126. Ainda acerca deste tema, destacamos também a obra de Rochberg, 2004.

se a partir da elaboração de narrativas míticas, onde as divindades desempenham um papel central no processo de causa-efeito fenomenológico. Assim, através do imaginário divino, construiu-se um sistema explicativo que acomodava as manifestações misteriosas que inquietavam os mesopotâmios⁹⁰.

No entanto, este panorama mental não exclui a existência de uma lógica dedutiva presente na epistemologia mesopotâmica e, em particular, babilônica, ao estabelecer ligações entre doenças e sintomas, numa relação quase causal. Como já observámos, os sintomas não eram entendidos apenas como um indicador de doença, mas como um indicador da própria divindade que a teria enviado. Como aponta Bácskay, os mesopotâmios concebiam os sintomas corporais como sinais divinos, que se constituíam como fenómenos nefastos testemunhados no corpo do paciente⁹¹. Nesse sentido, aplica-se o mesmo quadro conceptual que identificamos no sistema divinatório mesopotâmico. Ou seja, na lógica estabelecida entre as cláusulas de prótase (*se*) e apódose (*então*), os sintomas afirmavam-se como sinais (por exemplo, mudanças físicas notáveis no corpo) e, por sua vez, as apódoses eram consideradas prognósticos, utilizadas na previsão positiva ou negativa da recuperação do paciente⁹².

Esta lógica dedutiva, era, por sua vez, suportada por uma base empírica, que decorre da observação e da experiência, ao longo do tempo. Efetivamente, esta prática da cura encontra-se vinculada a uma tradição textual, que manifesta como as observações respetivas ao diagnóstico da doença e as instruções ao seu tratamento foram anotadas e organizadas sistematicamente. Deste modo, a experiência prática foi gradualmente acumulada e transmitida de geração em geração. Um dos exemplos mais marcantes da natureza científica das práticas de cura mesopotâmicas encontra-se na vertente farmacêutica, ou seja, na elaboração e administração de medicamentos prescritos para cada condição, observada *a priori*. Neste cenário, em alguns dos textos de cariz medicinal, identificam-se descrições quanto à eficácia desses mesmos remédios

⁹⁰ Almeida, 2015: 64.

⁹¹ Bácskay, 2006: 4.

⁹² Veja-se alguns dos exemplos presentes no *Diagnostic Handbook, Sakikkū (SA.GIG)*, em parte traduzido na obra de Scurlock, 2014: «if he has a vise-like headache, and his ears do not hear, the “hand” of his god has been imposed on him, he will die.» (DPS 44); «if his right temple hurts him, “hand” of Shamash; he will get well.» (DPS 4 25).

através da expressão *latāku*, isto é, ‘testado, experimentado, comprovado’⁹³, o que implica que o aperfeiçoamento desta técnica terá sido adquirido através de repetitivas experiências, com vários erros e aprendizagens⁹⁴.

Em tom final, reconhecemos que a ciência, tal como foi definida pelos filósofos e sociólogos modernos, nunca realmente existiu na antiga Mesopotâmia. Como referimos no início do capítulo, existem vários processos de criação e de transmissão científica e múltiplas formas de concebermos o conhecimento, presentes em diferentes contextos históricos, onde, naturalmente, se inclui esta civilização. Embora ainda prevaleçam certas dúvidas quanto ao seu nível de cientificidade, nada nos impede de tentar decifrar os saberes que permaneceram entre os vestígios textuais e materiais, e como estes contribuem para o que é para nós uma noção mais culturalmente embutida de conhecimento científico e da sua história.

⁹³ Confirme-se em Chicago Assyrian Dictionary, a definição apresentada do termo *latāku*: «1. To test, to try out; 2. To check (measurements, calculations), to check on work in progress; 3. To question, to put to a test.». Verificam-se ainda outros termos semelhantes, que transmitem a mesma noção, como por exemplo, o adjetivo verbal *latku* e outros substantivos como *litku* (‘test; measure’), *litiktu* (‘(true)measure’), e *maltak(t)u* (‘test’). Cf. CAD L: 111–112, 216–217; CAD M/1: 171–172 [Maio 2020].

⁹⁴ Steinert, 2015: 104.

Capítulo II- Espaços e poderes do II milénio a.C.

«No man is an island, / Entire of itself, /
Every man is a piece of the continent, / A part of the main. »

John Donne

2.1. A chegada dos indo-europeus: os cassitas, os hititas e os hurritas

Nos III e II milénios a.C. verificou-se a chegada de novas populações ao território de entre os rios, maioritariamente oriundas das zonas iraniana e anatólica. Estes povos, tradicionalmente conhecidos como “povos da montanha”, inserem-se na matriz da família etnolinguística indo-europeia, sendo que, conforme aponta Mario Liverani, a sua emergência é considerada um fenómeno singular na história do Médio Oriente⁹⁵. A fim de compreendermos a influência indo-europeia e a sua agência como um dos principais interlocutores da política e diplomacia na região, responsável pelo erguer de grandes construções imperais na Antiguidade, é então necessário recuarmos à sua génese.

Dado que quase metade da população mundial, atualmente, apresenta variações linguísticas que decorrem deste grupo etnolinguístico, o mesmo apresenta-se como uma das entidades mais importantes no registo pré-histórico⁹⁶. No entanto, identificar plenamente as suas raízes locais e temporais constitui ainda um grande desafio ao investigador moderno. Atualmente, existem duas hipóteses concorrentes que polarizaram as opiniões académicas: a teoria das Estepes e a teoria da Anatólia. A primeira – também conhecida por teoria de Kurgan – proposta pela arqueóloga Marija Gimbutas, coloca a origem dos povos falantes do proto-indo-europeu ⁹⁷ nas planícies a norte do Mar Negro e do Mar Cáspio, nas atuais Ucrânia e Rússia, há cerca de seis mil anos. A partir do III milénio a.C., estas comunidades agropastoris teriam então iniciado movimentos migratórios, difundindo a sua língua e cultura, pelos vários quadrantes, tendo seguido para sudoeste (Balcãs até à Anatólia), para leste (China), oeste (Europa)

⁹⁵ Liverani, 2013: 271.

⁹⁶Anthony, 2010: 13.

⁹⁷ O termo 'indo-europeu' é usualmente utilizado pelos linguistas como referência ao suposto ancestral da família das línguas indo-europeias. Embora não exista registo direto de proto-indo-europeu, as características que lhe foram atribuídas decorrem da reconstrução linguística de línguas indo-europeias já documentadas. Cf. Mallory, Adams, 2006: 39–45.

e para sudeste (Irão e Índia)⁹⁸. Mais recentemente, esta teoria foi alvo de revisão por David Anthony, cuja tese se centra na emergência de novas tecnologias na estepe, como a domesticação do cavalo e a invenção de veículos com rodas, nomeadamente o carro de guerra. Segundo este autor, estas duas inovações tornaram a vida mais previsível e produtiva para os povos estépicos da Eurásia, permitindo a abertura das estepes, isto é, a transformação de uma barreira geográfica hostil para um corredor de comunicação transcontinental. Esta situação alterou significativamente a dinâmica do desenvolvimento histórico eurasiático, tendo desempenhado um papel importante na primeira expansão das línguas indo-europeias⁹⁹.

Por sua vez, a teoria da Anatólia, proposta por autores como Colin Renfrew, defende a irradiação cultural dos dialetos indo-europeus para a região da atual Grécia, e assim para o restante Mediterrâneo Ocidental, por volta de 6500 a.C.¹⁰⁰. Nesta perspetiva, o desenvolvimento da agricultura desempenhou um papel central, ainda que pautado por muitas fases, marcadas por pausas e avanços repentinos, ao longo de séculos. Renfrew baseia-se em evidências arqueológicas que documentam, de forma linear, a dispersão de plantas de cultivo básico, da Anatólia à Grécia e dali para o restante território europeu. Ou seja, a dispersão gradual da agricultura, resultante do aumento demográfico decorrente desta prática, implicou a disseminação da língua, à medida que outros grupos populacionais adotaram este modelo de economia agrícola¹⁰¹. Contudo, do ponto de vista linguístico, identificam-se algumas lacunas incontornáveis nesta proposta, o que originou fortes críticas à mesma. Um dos maiores problemas apontados assenta na incompatibilidade de certos vocábulos – como *lã*, *vagões* e *tecelagem* – com o estágio tecnológico alcançado pelos primeiros agricultores¹⁰². Desta forma, no presente, aceitam-se alguns aspetos da teoria de Kurgan, uma vez que tem em conta as limitações cronológicas identificadas no vocabulário indo-europeu¹⁰³.

⁹⁸ Olsen, Olander, Kristiansen, 2019: 28.

⁹⁹ Anthony, 2010: 6.

¹⁰⁰ Renfrew, 1997.

¹⁰¹ *Ibid.*: 288–89.

¹⁰² Olsen, Olander Kristiansen, 2019: 1–2.

¹⁰³ *Ibid.*: 28.

A identificação da matriz indo-europeia no tempo e no espaço está intimamente ligada à estrutura social destes grupos, visto que a mesma constituiu um fator determinante da sua mobilidade e eventual aglutinação com outros grupos populacionais. No estudo das sociedades proto-indo-europeias torna-se evidente a ausência de uma cultura escrita, um dos indicativos que revelam que o estágio das suas economias ainda se encontrava distante do grau de complexidade que, por norma, acelera a criação de um sistema de escrita. A par desta ausência, também não se identifica um sistema de irrigação artificial ou a emergência de um grupo social mercantil, o que sugere que estas populações se dedicavam, essencialmente, a atividades agropastoris¹⁰⁴. A soma destes fatores sugere, assim, a ausência de um 'estado' centralizado que unificava, de certa forma, estas sociedades. Partindo desta lógica, presumimos que a falta de um poder, assente numa cultura escrita, deve ter facilitado a rutura da unidade proto-indo-europeia e favorecido o desenvolvimento independente dos dialetos que migraram, com as suas populações, do seu território original¹⁰⁵.

Para além das insuficiências da estrutura socioeconómica, certamente estas vagas de migração terão sido estimuladas por fatores de outra natureza, indissociáveis do ambiente vivido na época. O Neolítico foi um período determinante de transformações e transições nas culturas humanas, à escala global, com a adoção do estilo de vida sedentário, o desenvolvimento de novas técnicas, que, por sua vez, originaram novos padrões de domesticação e exploração de plantas e animais. Estas transformações, em última instância, conduziram ao desenvolvimento da agricultura, que se assume como uma prática mais vantajosa do que a simples coleta de recursos/alimentos¹⁰⁶. Naturalmente, estas mudanças foram acompanhadas por uma explosão demográfica que gerou desequilíbrios entre o excesso de população e a disponibilidade das terras passíveis de serem exploradas¹⁰⁷. Podemos, então, presumir que núcleos proto-indo-europeus, pressionados por estes fatores, migraram para

¹⁰⁴ A par destas atividades, também se identifica uma forte ação beligerante. Cf. Gamkrelidze, 2010: 781.

¹⁰⁵ Ibid.: 782.

¹⁰⁶ Mazoyer, Roudart, 2006: 102–3.

¹⁰⁷ Gamkrelidze, 2010: 782.

regiões adjacentes, em busca de maior disponibilidade de recursos. Neste quadro, compreendemos esta matriz como uma miscelânea de identidades que se subdividiu, ao movimentar-se em diferentes direções, transpondo barreiras geográficas, culturais e políticas e, assim, se sincretizou paulatinamente com os grupos populacionais com que contactou. Desta forma, afirmou-se, deste muito cedo como um produto composto, sendo ainda impossível calcularmos com exatidão a dimensão do seu alcance.

Com esta progressiva expansão, os grupos indo-europeus chegaram ao mundo do Próximo e Médio Oriente, algures entre o III e II milénios a.C.. Especificamente, interessa-nos a emergência de três grupos distintos, já que viriam a marcar o curso dos acontecimentos deste horizonte político- geográfico: os hititas, os hurritas e os cassitas.

Em meados do III milénio a.C., a Anatólia apresentava já vários assentamentos prósperos como Alaca Hüyük (a futura Hattuša), Zalpa, Kaneš e Alişar Hüyük. Por volta de 2300 a.C. identificam-se evidências de transformação na composição étnica da região, com a chegada e fixação de grupos indo-europeus, como os hititas (centro e norte), os luvtas (oeste) e os palaítas (norte). Alguns autores propõem que, previamente, o território anatólico era habitado por um grupo que designam como hatianos¹⁰⁸. No que diz respeito aos hititas, tradicionalmente aponta-se que a sua afirmação decorreu de movimentos conflituosos, tendo varrido impiedosamente as populações pré-existentes do centro-norte da Anatólia, despojando-as das suas tradições, governo e cultura em favor da sua própria matriz¹⁰⁹. Contudo, esta é uma posição que contestamos, pois a presença de resquícios de elementos mitológicos e linguísticos da *Hattili* («na linguagem de Hatti»)¹¹⁰ numa série de passagens incorporadas nos textos hititas, em séculos posteriores¹¹¹, aponta antes para uma amálgama cultural entre hititas e hatianos, mais equilibrada, do que uma efetiva e completa dominação dos primeiros sobre os segundos.

Não obstante estes primeiros contactos, o mundo hitita foi conhecendo um notório florescimento a vários níveis, ao longo do tempo, emergindo como uma

¹⁰⁸ Galhano, 2013: 8–9.

¹⁰⁹ Bryce, 2018: 23.

¹¹⁰ Ibid.: 24.

¹¹¹ Galhano, 2018: 109.

potência regional até aos séculos XIII e XII a.C.. Por quase meio milénio, os hititas afirmaram-se como o poder dominante do planalto anatoliano, controlando grande parte dos territórios que se estendiam para leste e mesmo para o norte da atual Síria até ao rio Eufrates. Contudo, a transição de potentado regional para poder imperial foi marcada por dramáticas flutuações, que determinaram o seu destino, como veremos. Se por um lado, a história da civilização hitita assenta sobre períodos de estabilidade e grandes conquistas/triunfos militares, estes alternaram com momentos de profundas convulsões políticas internas, com rebeliões dos territórios vassallos e invasões por outras potências que ameaçavam, assim, de forma constante, a integridade e longitude da construção imperial do Hatti ¹¹².

Os hurritas, por sua vez, afirmam-se como herdeiros da matriz indo-ariana, cujos resquícios são observáveis no seu substrato cultural, seja na própria religiosidade, ou nas semelhanças semânticas da língua, presente nos nomes pessoais da família real e dos governantes¹¹³. O seu estudo é ainda alvo de muita discussão, tanto em relação à sua etnicidade como à presença espacial e organização política. Segundo Haas e Wilhem, os hurritas encontram-se atestados na Alta Mesopotâmia a partir de meados do III milénio a.C., predominantemente na área compreendida entre o rio Tigre e as montanhas dos Zagros¹¹⁴. Pensa-se que inicialmente se constituíam em pequenos grupos, sem unidade política, dispersos em pequenas cidades, encontrando-se até mesclados com outras etnias presentes no território¹¹⁵. Bryce caracteriza este grupo como dotado, desde cedo, de uma natureza agressiva e com claras tendências expansionistas, apontando estes aspetos como explicação para a grande disseminação/dispersão de elementos hurritas. O autor afirma ainda que o vácuo político, proporcionado pela queda do Império de Akkad (c. 2154 a.C.) precipitou a distribuição dos hurritas para o leste mesopotâmico, onde se instalaram em pequenos potentados, convivendo em relativa estabilidade¹¹⁶.

¹¹² Bryce, 1999: 372.

¹¹³ Gernot, 1989: 18.

¹¹⁴ Haas, Wilhelm, 1974: 1.

¹¹⁵ Scoville, 2017: 109.

¹¹⁶ Bryce, 2003: 30.

Esta realidade alterou-se no final do século XV a.C., com a aglomeração destes potentados numa federação política, designada de Mitani. Porventura, as conquistas militares do Ḫatti na região síria, que desmantelaram a supremacia do reino do Yamḥad na área, constituiu outro fator fundamental na unificação política e territorial deste poder. No fundo, a incapacidade hitita de substituir de forma eficaz e duradoura o vácuo de poder deixado pelo Yamḥad, incentivou o Mitani a invadir e a conquistar a região. Por outro lado, a leste, a profunda crise política do reino da Alta Mesopotâmia, nos tempos que se seguiram ao reinado de Išme-Dagan (1775–1765 a.C.), permitiu ao poder mitaniano afirmar o seu domínio sobre a área, estendendo-se até à margem oriental do Tigre¹¹⁷. Consolidados na capital Washshukkanni, localizada na moderna Tell Fekheriye, rapidamente procuraram estender o seu poderio ao Médio Eufrates, à Anatólia oriental e ao noroeste da atual Síria, pressionando assim outras grandes potências, como a Assíria, o Ḫatti e o Egito. Com efeito, a presença do Mitani foi deveras importante no Próximo e Médio Oriente, ao exercer um profundo impacto político-militar, mas também cultural, tanto nas regiões onde se estabeleceram, como também nas mais distantes, com as quais entraram em contacto¹¹⁸.

Finalmente, resta-nos olhar para os cassitas, que se afirmam como os mais enigmáticos. Originários dos montes Zagros, e à semelhança do que os Gútios e os Lullubi tinham feito anteriormente, pressionaram constantemente o centro-sul mesopotâmico, nomeadamente a riquíssima planície aluvial¹¹⁹, sendo que acabaram por ali se instalar, com os seus povoados a dispersarem-se pela região de Sippar e ao longo do Eufrates. As primeiras referências a este grupo datam do século XVIII a.C., sendo que, os reis Samsu-iluna, da Babilónia (1749-1712 a.C.) e Rim-Sin II, de Larsa (c. 1741-40 a.C.) descreveram-os como: «the enemy, the evildoer, the Kassites from the mountains, who

¹¹⁷ Liverani, 2013: 291.

¹¹⁸ Dada a ausência de evidências diretas dos arquivos reais hurritas, ainda é difícil traçar o seu alcance na estrutura política e cultural da época. No entanto, Liverani atribui aos hurritas a introdução das carruagens e dos cavalos de guerra, que eventualmente se tornaram fundamentais nas sociedades próximo-orientais. Além disso, terão também desempenhado um papel crucial na criação da aristocracia militar, conhecidos como os *mariyannu*, que se dispersaram consoante a extensão da esfera de influência mitaniana. Esta disseminação dos elementos hurritas na região síria e na Anatólia, onde prevaleceram mesmo após o colapso do reino, foi sem dúvida uma consequência direta da sua importância e da influência sociopolítica que exerceram durante séculos nesta região. Ibid.: 293.

¹¹⁹ Ibid.: 272.

cannot be driven back to the mountains.»¹²⁰. Não obstante o clima de hostilidade que perpassa nesta descrição, identificamos nas listas de trabalho a menção de indivíduos cassitas, o que indicia que estariam integrados na sociedade babilónica, participando na vida económica e jurídica do reino, e sendo ainda identificados em documentos legais, relativos a transações, como testemunhas importantes¹²¹. Para além disso, surgem também referenciados como tendo sido colocados em diferentes cargos, por exemplo, na construção de sistema de canais, assim como no âmbito militar, ingressando no serviço de infantaria ou em unidades de carruagem especializadas, em várias cidades da região¹²². É interessante ainda notar que, em troca do seu serviço militar, recebiam concessões de terras com o intuito de se fixarem no território mesopotâmico.

Neste quadro, estabeleceram-se nas margens noroeste do reino babilónico, em grande parte, pela utilidade militar enquanto guardiões desta importante passagem do Eufrates, mas também para que uma certa distância entre este grupo e as regiões centrais fosse mantida, dada a sua natureza hostil e as ocasionais rebeliões tentadas contra o poder central. Repare-se que, ao contrário de outros grupos ‘estrangeiros’ que entraram no território mesopotâmico, mas foram paulatinamente dissolvidos, o seu impacto histórico beneficiou da campanha militar conduzida pelo rei hitita Muršili I (1595 a.C.). Recorde-se que foi com esta investida que se deu a queda da dinastia amorrita, que governava há muito aquele reino, potencializando, então, a instalação dos cassitas no trono da Babilónia, durante a segunda metade do século XVI a.C..

Com estes protagonistas indo-europeus, um novo momento desenrolou-se, marcado por várias tensões e conflitos, mas também por várias alianças e profundos contactos, sobretudo, de foro cultural e religioso que se imiscuíram, ao longo do tempo, nesta amálgama civilizacional.

¹²⁰ Wohrle, Achenbach, Albertz, 2011: 2.

¹²¹ Note-se ainda que alguns chegaram até mesmo a adotar nomes babilónicos. Ibid.: 3–4.

¹²² Radner, 2020: 55–56.

2.2. O «Clube das Grandes Potências»: o primeiro sistema internacional?

Durante a Idade do Bronze, o Próximo e Médio Oriente desenvolveu uma complexa teia de estados e impérios interconectados que abrangiam uma vasta área. Conforme salienta Lafont, o II milénio a.C. é mesmo considerado como uma «Idade de Ouro» da diplomacia, mediante o desenvolvimento e a edificação de um sistema diplomático metódico, por toda esta vasta região, a partir de uma série de instituições, procedimentos e rituais compartilhados. Este autor destaca dois principais períodos em que este desenvolvimento é particularmente notório. O primeiro, entre os séculos XIX e XVIII a.C., que compreende a emergência de dinastias amorritas pelo território mesopotâmico, sendo acompanhado pela progressiva sedentarização destes grupos de origem nomádica¹²³. Já o segundo, compreendido entre os séculos XV e XIII a.C., correspondente à Idade do Bronze Final, encontra-se marcado por uma sofisticada rede de relações diplomáticas, assim como pela emergência de alguns princípios de soberania e mesmo de ‘internacionalismo’. Este período é excepcionalmente bem conhecido graças à documentação exumada na cidade egípcia de Tell el-Amarna¹²⁴, que cobre os últimos anos do reinado de Amenófis III (1391-1353 a.C.) até ao final do governo de Akenatón (1353-1336 a.C.). A riqueza e importância deste *corpus*, especialmente no que diz respeito à correspondência epistolar trocada entre o Egito e os restantes reinos do

¹²³ Este período de grande fragmentação política só pode ser compreendido à luz da descoberta do arquivo de Mari que esclarece a dinâmica decorrente deste curto período de cerca de trinta anos. Cf. Lafont, 2001: 40.

¹²⁴ Embora Tell el-Amarna tenha sido capital do Egito durante pouco tempo, o seu valor histórico é extraordinário. Inaugurada em c. 1344 a.C., foi desenhada de raiz, num lugar totalmente isolado, durante o reinado de Amenófis IV, mais conhecido pelo nome de Akenatón. A história relembra este Faraó, especialmente, pela sua ação religiosa, ao introduzir uma teologia monoteísta centrada no disco solar, Áton, em detrimento da religião politeísta, seguida pela sociedade do antigo Egito, há séculos. Depois da sua morte e após a capital ter sido abandonada, Akenatón e esta primeira experiência monoteísta foram apagadas gradualmente da memória histórica. Relativamente à discussão em torno desta experiência monoteísta no Egito, veja-se Assmann, 2014: 43–59.

A partir do século XIX, diversas expedições arqueológicas trouxeram à luz do dia não só a antiga capital, como a correspondência epistolar referida, além de artefactos que manifestam a singularidade do período amarniano. No entanto, e apesar da quantidade substancial de cartas preservadas neste arqueossítio, algumas lacunas em termos da geopolítica da época só são colmatadas com a análise de outros acervos, nomeadamente os provenientes do arquivo de Boğazköy (Hattuşa) e alguns textos de Nuzi, Emar e Ugarit, na costa siro-palestinese. Cf. Kaefer, 2018: 121–40.

Próximo e Médio Oriente, levou a que alguns autores designassem esta época por sistema amarniano¹²⁵.

Segundo Lafont, o sistema diplomático identificado para este período afirma-se como herdeiro direto das práticas já em curso na primeira metade do II milénio a.C., onde já se observavam estados regionais a controlar potentados menores¹²⁶. No entanto, embora se verifiquem algumas linhas de continuidade, como a existência de um quadro multipolar e a reciprocidade das trocas simbólicas e materiais, tornam-se também evidentes, pelo menos, duas diferenças significativas. Em primeiro lugar, o sistema do Bronze Final apresenta-se mais estável na formalização das interações políticas quando comparado com as hegemonias do período anterior. Em segundo lugar, o elevado grau de homogeneidade cultural que se identifica no território, na primeira metade do II milénio a.C., marcado pelo evidente protagonismo amorrita, opõe-se à heterogeneidade cultural que se verifica entre os diversos potentados do Bronze Final, de regiões anteriormente marginais do palco geopolítico, como a Anatólia ocidental, o Egito e a região do Egeu¹²⁷.

Podemos deste modo afirmar que a Idade do Bronze Final foi, então, pautada por uma lógica de poder horizontal, dividido entre as maiores potências, que se distinguiram dos restantes poderes regionais/locais, nomeadamente o Egito, a Babilónia, o Hatti, o Mitani, a Assíria e o Chipre. O seu protagonismo é tal que vários autores recorrem mesmo à designação «Clube das Grandes Potências»¹²⁸.

Neste quadro, e olhando para a Mesopotâmia, a posição central ocupada pela Babilónia foi então substituída por uma distribuição mais dispersa do poder, constituindo-se um mosaico de entidades políticas que exerciam hegemonia sobre os potentados menores na sua esfera de influência. Em simultâneo, o centro das atividades políticas e comerciais deslocou-se para oeste, ao longo do eixo que se estendia da Alta

¹²⁵ Para a leitura e análise crítica das respetivas cartas consultamos as traduções de Moran e Rainey, sistematizadas na obra Moran, 1992. Relativamente à importância do *corpus* de Amarna para o período em análise, consulte-se ainda Mynarova, 2012: 551–558.

¹²⁶ Lafont, 2001: 319.

¹²⁷ Liverani, 2013: 280.

¹²⁸ Esta designação é utilizada por vários autores, em distintas obras, como por exemplo, em Liverani, 2000; ou em Podany, 2010. Veja-se, no anexo II, a figura n.º 1, que apresenta estas várias potências.

Mesopotâmia ao Levante. Esta área transformou-se no grande e principal foco dos interesses expansionistas, quer dos hititas, a norte, ou dos egípcios, a sul. Por sua vez, outras redes comerciais, como a micénica e a cipriota, ressurgiram no palco internacional, mediante as interações entabuladas com a Assíria, a Babilónia e o Elam¹²⁹.

Numa outra vertente, a consciência partilhada pelos diversos soberanos de pertencerem a um mundo coletivo, conectado por uma rede de contactos comerciais e políticos, estruturou as relações tecidas neste período. A troca frequente de correspondência, o envio de presentes luxuosos (*šulmanu*)¹³⁰, o estabelecimento de casamentos entre as principais famílias reais¹³¹ ou o envio de especialistas e mensageiros¹³², são alguns dos elementos basilares do funcionamento deste sistema, caracterizado por uma reciprocidade entre soberanos do mesmo estatuto. Contudo, e embora esta rede tenha proporcionado uma certa estabilidade, a segurança era relativa, dado que era acompanhada por hostilidades e pela prática recorrente de guerra,

¹²⁹ Liverani, 2013: 279.

¹³⁰ Neste aspeto, a política e o comércio estavam intimamente ligados, dado que estes poderes seguiam um 'código' de conduta no envio de presentes e contra-presentes que assinalavam as boas relações e amizade entre si. Por exemplo, Burna-buriaš II da Babilónia (1359-1333 a.C.) que terá pedido ouro ao Egito para a reconstrução de um templo, escreve ao Faraó Amenófis IV, reclamando que só recebeu duas minas: «From the time of Karaindaš, since the messengers of your ancestors came regularly to my ancestors, up to the present, they (the ancestors) have been friends. Now, though you and I are friends, 3 times have your messengers come to me and you have not sent me a single beautiful greeting-gift.». *EA 10*, ls. 14–17.

¹³¹ A centralidade desta prática nas relações internacionais da época resultou numa teia de relacionamentos entre os «Grandes Reis» que se espalhou amplamente pelas suas capitais. Uma vez que esta é uma questão discutida em inúmeras ocasiões ao longo das cartas de Amarna, indicamos, a título de exemplo, o casamento entre Amenófis III e Tadu-Hepa, a filha de Tušratta do Mitani (c.1360-1340/39 a.C.). A sua chegada à corte egípcia encontra-se bem documentada na carta *EA 25* (ls. 72–84), que elenca alguns dos objetos pessoais e dos assistentes que acompanharam a rainha. Veja-se em Pintore, 1978, um dos estudos centrais sobre esta temática.

¹³² Nesta questão, destaca-se o papel central do mensageiro, que se assumia mais como um emissário ou embaixador-diplomata do que um simples portador de mensagens, escritas ou orais, entre as cortes. No fundo, esta figura era uma peça imprescindível no jogo diplomático, ao ser responsável por salvaguardar a manutenção dos laços político-diplomáticos, atendendo aos requisitos e manobrando as reações do recetor, tendo em vista os melhores interesses do seu soberano. Recorrendo de novo ao exemplo das negociações de casamento entre Amenófis III e Tadu-Hepa, note-se como o mensageiro egípcio, Mane, foi enviado à corte do Mitani para averiguar se a respetiva princesa era adequada para casar com o Faraó: «In view of friendly relations, Mane, my brother's messenger, came to take my brother's wife to become the mistress of Egypt.». *EA 20*, ls. 8–9.

resultantes da constante situação de rivalidade e ambições de dilatar as respetivas áreas de influências¹³³.

Neste ambiente, a metáfora da família alargada desempenhou um papel crucial ao estabelecer laços entre os diferentes governantes. A utilização de termos familiares, no tratamento entre suseranos e os seus vassallos, não deve ser vista meramente como uma formalidade ou sinal do respeito exigido, em concordância com as questões protocolares. O recurso a esta linguagem definia não só o estatuto de uma identidade política em relação às outras, como determinava aspetos práticos da sua dependência que deviam ser obedecidos¹³⁴. Nesse sentido, no centro desta ‘família’, notam-se dois tipos de formalização que revelam uma lógica de hierarquização, em dois planos: as relações ‘horizontais’ estabelecidas entre governantes com estatuto igual, ou seja, entre os «Grandes Reis», que se encaravam como equivalentes, apesar das variações da situação político-militar, ao longo do tempo¹³⁵; e as relações ‘verticais’ entre dois monarcas de importância díspar, que selavam a dependência de um «pequeno rei» (*šarru šihru*) a um «grande rei». Neste âmbito, é interessante notar como o discurso manifestava estas ligações hierárquicas, recorrendo a imagens de filiação – sendo os dependentes considerados ‘filhos’ dos poderosos, considerados como seus ‘pais’¹³⁶.

Uma última nota deve ser feita acerca da introdução deste sistema no âmbito dos estudos das Relações Internacionais, já que em alguma literatura académica desta área, o Bronze Final é entendido como o primeiro sistema internacional¹³⁷. No entanto, a definição concreta deste momento como o princípio das Relações Internacionais apresenta-se difícil e, por vezes, contraditória. Como aponta Lafont, o sistema de

¹³³ Liverani, 2013: 281.

¹³⁴ Paiva do Monte, 2010: 15.

¹³⁵ Estas boas relações são expressas por uma ‘fraternidade’ (*ahhûtu*), onde imperava um sentimento de amor (*ra’amutu*). Estas noções podem ser encontradas nas saudações das epístolas que estão de acordo com a etiqueta diplomática da época, ou nos tratados formais, que atendem meticulosamente à reciprocidade e aos presentes trocados. A título de exemplo, veja-se a saudação que abre uma carta trocada entre Tušratta e Amenófis III. O soberano mitânico dirige-se ao Faraó da seguinte forma: «Say to Nimmureya, Great King, king of Egypt, my brother, my son-in-law, whom I love and who loves me: Thus Tusratta, Great King, the king of Mitani, your brother, your father-in-law, and one who loves you.» EA 21, ls. 1–7.

¹³⁶ Liverani, 2013: 280.

¹³⁷ Teixeira, Scotelaro, 2018: 80.

Amarna não foi um processo isolado, pois afirma-se como herdeiro de tradições anteriores, encontrando também as suas raízes no princípio do III milénio a.C., que já revelava um mundo de «cidades-estados» em constante interação entre si e com outros centros políticos, onde os seus governantes participavam numa rede de alianças, baseadas em noções de fraternidade e de múltiplas trocas. Neste sentido, o sistema do Bronze Final, que acima descrevemos, afirma-se como um produto que foi ritualizado e aprimorado durante séculos, tendo-se confirmado a sua eficácia quando as circunstâncias políticas assim o permitiram¹³⁸.

Em suma, o propósito desta primeira seção foi evidenciar, neste complexo sistema diplomático, os diferentes níveis de interação que estruturaram as relações entre as diferentes culturas e populações deste mosaico geográfico. Neste seguimento, devemos concentrar a nossa atenção nos protagonistas da presente dissertação – o Império Hitita e a Babilónia Cassita. A nossa análise irá incidir no desenvolvimento destes dois poderes, abordando não só questões de natureza política, nomeadamente a génese do Império Hitita, e a chegada dos cassitas ao trono da Babilónia, como também aprofundaremos algumas questões de ordem cultural e social.

¹³⁸ Lafont, 2001: 39–40.

2.3. Entre Ḫattuša e a Babilónia

2.3.1. A emergência do Império Hitita: das origens à invasão da Babilónia

Foi apenas recentemente que os hititas emergiram da obscuridade histórica que os envolveu por quase três mil anos. Até ao século XIX, o conhecimento deste povo limitava-se a algumas referências no Antigo Testamento, a maioria das quais enquadrava-os entre as muitas tribos da região montanhosa da Palestina. No entanto, algumas passagens¹³⁹ já denunciavam a importância desta civilização, ao ser mencionada a existência do «rei dos hititas», que governava um poderoso povo algures no norte de Israel¹⁴⁰. Nos primeiros anos do século XX, a partir de trabalhos arqueológicos que incluíram a descoberta do extraordinário arquivo da cidade-capital de Ḫattuša, tornou-se claro que o centro do seu poder, pelo menos no II milénio a.C., não residia na Síria, mas na região centro-norte da Anatólia. Simultaneamente, percebeu-se que os governantes não eram chefes tribais, mas sim monarcas de uma das grandes potências do Próximo e Médio Oriente, cujo poderio chegou a estender-se desde a costa leste do mar Egeu até às margens do Eufrates¹⁴¹. O conhecimento científico sobre este poder tem vindo, então, a conhecer um extraordinário desenvolvimento, nas últimas décadas.

Ao focarmo-nos na evolução da identidade hitita, a fixação de mercadores assírios (séculos XX-XIX a.C.) na zona leste, especialmente em Neša (ou Kaneš) assume-se como um marco importante. O estabelecimento de entrepostos comerciais (*kârum*) não só permitia a transação de bens entre o reino da Assíria e as populações anatólicas¹⁴², como também lançou as bases de contacto com a cultura mesopotâmica, através da introdução do sistema de escrita cuneiforme. Como refere Cyrus Gordon:

¹³⁹ Em 2Rs. 7: 6, é descrito como os reis hititas foram contratados por Israel, em conjunto com os reis do Egito, para lutarem contra um exército de sírios. Já em 2Cr 1: 17, os reis hititas e sírios surgem juntos como destinatários das exportações do Egito. Essas passagens transmitem a impressão de que os hititas disfrutavam de um estatuto considerável, na região síria, até mesmo proporcional, em importância e poder, ao dos Faraós. Nestes dois casos, o relato bíblico pode refletir a contínua presença política, militar e cultural hitita na área, embora de forma atenuada e híbrida, durante os primeiros séculos do I milénio a.C.. Cf. Bryce, 2004: 4.

¹⁴⁰ Macqueen, 1975: 8.

¹⁴¹ Bryce, 2004: 3.

¹⁴² Galhano, 2013: 9.

«There is no better documented illustration of transmission of Mesopotamian culture to Asia Minor than the *kârum* of Kültepe [antiga Kaneš].»¹⁴³. De facto, as rotas percorridas por estes mercadores forneceram uma vasta rede de comunicação em toda a Anatólia central. Compreende-se, assim, que este sistema mercantil promoveu contactos mais próximos e regulares entre os poderes políticos, nomeadamente onde estes entrepostos foram estabelecidos. Contudo, ao interligar os vários reinos numa só rede, o sistema mercantil assírio acabou por precipitar um acréscimo da rivalidade territorial e das disputas políticas, aliadas ao desejo crescente, por parte dos pequenos reinos, de estabelecerem a sua independência¹⁴⁴.

No meio desta progressiva fragmentação e rebeliões por parte dos vassalos contra os seus senhores, o rei Pithana de Kuššara, na região sudeste da Anatólia, decidiu tomar Neša/Kaneš de Warsama e torná-la a capital da sua dinastia. As campanhas de Pithana contra os reinos a norte foram continuadas pelo seu filho, Anitta, que prosseguiria com a conquista de terras junto ao rio Maraššanta, chegando a Ullama no sul¹⁴⁵. O inaudito processo de unificação política de Pithana e Anitta resultou numa extensa unidade política, ainda que frágil, que abrangia toda a bacia do Kızılırmak, a norte, até a região de Pôntico, e toda a região ao sul do Halys até Purushanda. Pelo caminho, os antigos reinos desta região foram totalmente destruídos ou deixaram de existir como entidades independentes, tendo sido colocados sob o controle imediato de governantes locais nomeados e sujeitos a Anitta¹⁴⁶. Todavia, o seu reinado não duraria muito, e com o seu fim, os comerciantes assírios deixaram de permanecer no leste da Anatólia, possivelmente também por pressão dos hurritas, provocando, assim, uma tensão hurro-hitita no território anatólico¹⁴⁷.

No entanto, apesar da paisagem política cada vez mais irrequieta, este momento inicial do poder hitita, pautado pela agência assíria, foi indiscutivelmente um dos períodos mais ricos da história do Próximo e Médio Oriente. O sistema comercial

¹⁴³ Gordon, 1965: 28.

¹⁴⁴ Bryce, 1999: 32–33.

¹⁴⁵ Galhano, 2013: 10.

¹⁴⁶ Bryce, 1999: 39–40.

¹⁴⁷ Galhano, 2018: 110.

imposto era de considerável complexidade e sofisticação e, efetivamente, prenunciava uma série de práticas comerciais internacionais que se viriam a consolidar posteriormente. Um dos aspetos mais notáveis relaciona-se com o espírito de cooperação internacional que o sistema permitia. Com efeito, com relativamente poucas exceções, as relações entre os assírios e as comunidades anatólicas parecem ter sido notavelmente estáveis e harmoniosas. É raro, antes ou depois deste período, encontrarmos evidências de uma interação tão construtiva e mutuamente benéfica entre as populações e potentados do Próximo e Médio Oriente – salvo no que respeita ao já referido sistema de Amarna¹⁴⁸.

Contudo, devemos referir que, no fim desta época, a configuração geopolítica da Anatólia mudaria, mais uma vez, drasticamente. Das ruínas do ‘império’ de Anitta, um novo poder emergiu, que provocaria um impacto muito mais profundo e duradouro na paisagem anatólica: o reino dos hititas da Idade do Bronze Final¹⁴⁹. O governante mais antigo deste reino, Labarna ou Tabarna, é documentado pelo *Édito de Telipinu* (CTH 19)¹⁵⁰, um texto que relata como este estendeu o seu poder «até ao mar», através de progressivas conquistas. Pouco se sabe ao certo sobre o seu reinado, a não ser estas suas pretensões expansionistas, já que, presumidamente, terá conquistado os restantes reinos que sobreviveram ou ressurgiram na sequência do colapso da dinastia de Anitta. Embora o seu nome fosse usado, por futuros monarcas do Hatti, como um epíteto real, a sua historicidade afirma-se ainda como um assunto em discussão¹⁵¹.

Depois de Labarna, reinou Hattušili I (1650-1620 a.C.), que se afirma como o primeiro rei hitita a quem podemos atribuir registos históricos. Nos Anais do monarca

¹⁴⁸ Bryce, 1999: 40.

¹⁴⁹ Veja-se no anexo II, a figura n.º 2, que apresenta a delimitação do Império Hitita.

¹⁵⁰ Conferir a tradução em Hallo, Younger, Orton, 1997: 194–98.

¹⁵¹ A existência histórica de Labarna é altamente discutível, uma vez que todas as informações que possuímos sobre a sua figura provêm de fontes posteriores. Textos do seu reinado não são conhecidos, como também não se identifica mais nenhuma fonte que ateste uma relação explícita com os seus sucessores ou outros membros da família real. O único documento que o menciona é precisamente o *Édito de Telipinu*, que estabelece paralelos com os feitos do seu suposto sucessor, Hattušili I. No entanto, alguns autores, como Bryce, consideram que se trata da mesma pessoa e que possivelmente o compositor deste documento terá erroneamente separado em dois nomes a identidade do soberano. Mais recentemente, David Hawkins, caracterizou Hattušili I como o verdadeiro fundador do reino do Hatti. Cf. Hawkins, 1986: 364.

(CTH 4)¹⁵², Ḫattušili identifica-se como «o Grande Rei Tabarna, Rei da Terra de Ḫatti, Homem de Kussara (Kuššar)»¹⁵³. Nesta época, a sede dinástica já tinha sido transferida de Neša/Kaneš para Ḫattuša, um ato que podemos ver como uma clara estratégia política, com vista a afirmar o controle a norte do território.

As pretensões políticas e militares deste soberano eram perceptíveis, não só porque procurou unir o planalto sob um governo centralizado, como expandiu os seus interesses políticos e comerciais para além do Eufrates. Como é relatado nos anais régios, Ḫattušili I estabeleceu a sua autoridade na Anatólia central e precipitou a ascensão do Ḫatti, no palco internacional, com a entrada do território sírio no horizonte das ambições imperiais¹⁵⁴. Pela primeira vez na sua história, o exército hitita atravessou as montanhas em direção ao poderoso reino de Yamḥad¹⁵⁵, lançando ataques à sua extensa rede de estados vassallos/aliados, a começar pela destruição da cidade Alalaḫ e da cidade portuária de Halpa. No entanto, e embora estes conflitos militares resultassem num clima geral de destruição pelo território sírio, os hititas não dispunham de capacidade organizacional eficaz, nem dos recursos humanos necessários para controlar, de forma duradoura, esta região. Assim, o reino do Yamḥad permaneceu intocado e o impacto dos sucessos militares hititas na região afirmou-se como algo meramente transitório¹⁵⁶.

O seu neto e sucessor, Muršili I (1620-1590 a.C.), seguiu a sua política, nomeadamente no que respeita às suas ambições militares, mas também na

¹⁵² Para uma tradução mais recente deste documento, conferir Chavalas, 2006: 219–22.

¹⁵³ Bryce, 1999: 68.

¹⁵⁴ Maria Santos aponta que as razões deste empreendimento militar assentaram, sobretudo, em fatores de cariz económico-político e defensivo. Tal como explica, na transição para o II milénio a.C., a região da Síria e o Levante tornaram-se um palco excepcional do comércio inter-regional do Próximo Oriente e Mediterrâneo Oriental, ao cruzar uma série de rotas terrestres e marítimas, onde produtos exóticos internacionais e outros materiais, como o estanho (em falta na planície anatólica e essencial para a manufatura do bronze) abundavam nos seus mercados. Cf. Santos, 2017: 4.

¹⁵⁵ Durante dois séculos (entre c.1800 e 1600 a.C.) o reino do Yamḥad dominou o norte da Síria por meio de uma vasta rede de estados vassallos e aliados, que se estendiam do Eufrates até à costa do Mediterrâneo. Da mesma forma, os documentos dos arquivos da cidade de Alalaḫ fornecem indicações sobre uma ampla gama de estados e cidades associados à capital Aleppo, tanto como súditos ou aliados, por exemplo: Alalaḫ, Karkamiš, Urshu, Hassu, Ugarit, Emar, Ebla, Tunip. Neste âmbito, as operações militares hititas contra qualquer um dos poderes do norte do território sírio representariam, inevitavelmente, uma ameaça ao próprio reino do Yamḥad. Cf. Bryce, 1999: 70.

¹⁵⁶ *Ibid.*: 81.

consolidação do poder da dinastia, a nível interno. Por volta de 1595 a.C., recém-saído da tão esperada conquista de Alepo, este monarca liderou as suas tropas para leste, até ao Eufrates, e depois, para o sul até a cidade da Babilónia. É interessante notarmos que, como é referido no *Édito de Tepilinu*¹⁵⁷, a entrada dos hititas no solo mesopotâmico não foi facilitada pelos hurritas que, pelo contrário, apoiaram a defesa da cidade, tendo possivelmente tentado impedir a sua passagem pelo território sírio, aquando do seu rumo à capital do Eufrates. Porém, estes constrangimentos foram contornados e Muršili I invadiu a Babilónia, concluindo assim a primeira fase da expansão hitita, ao seguir para a região do Médio Eufrates.

Possivelmente, Muršili I não teria a intenção de estabelecer algum tipo de autoridade efetiva sobre o território conquistado e, como tal, podemos apenas presumir que não foram objetivos políticos e estratégicos que moveram esta invasão, mas talvez uma questão de reputação pessoal e prestígio. Entusiasmado com o sucesso da campanha contra o Yamḥad, o soberano procurou demonstrar que não era apenas um «rei guerreiro» aos moldes do seu avô, mas também um digno sucessor dos «Grandes Reis» siro-mesopotâmicos, ao atacar e vencer tanto hurritas quanto babilónicos. Contudo, também poderiam ter estado em causa interesses económicos, nomeadamente a acumulação dos despojos de guerra que recompensariam os esforços das suas tropas e alimentariam os cofres reais¹⁵⁸. Note-se que, entre as riquezas saqueadas, encontravam-se as estátuas do deus Marduk e da sua esposa divina, Sarpanitum. Independentemente dos motivos, o facto é que este abrupto ataque hitita provocou um rude golpe nos babilónios. O templo de Marduk, Esagila, ficou deserto, o que indicava o abandono dos deuses. Quanto ao representante divino no plano terreno, o rei, o seu destino permanece uma incógnita – Samsu-ditana, último monarca da dinastia de Hammu-rabi desapareceu dos registos históricos.

¹⁵⁷«Now later he went to Babylon, he destroyed Babylon and fought the Hurrian [troops]. Babylon's deportees (and) its goods he kept in Hattusa.» Hallo, Younger, Orton, 1997: 195.

¹⁵⁸ Bryce, 1999: 99.

2.3.2. A Babilónia cassita: entre a continuidade e a singularidade

Na época da morte de Hammu-rabi (c. 1750 a.C.) a hegemonia do Império da Babilónia estendia-se desde o Golfo Pérsico até à zona do Sindjar, diretamente ou por meio de um extenso sistema administrativo de vassalagens. Porém, a história política dos últimos quatro reinados da primeira dinastia da Babilónia encontra-se bastante fragmentada. As inscrições reais tornaram-se escassas, persistindo apenas o registo de seis confrontos militares, algumas obras públicas, fundações piedosas e oferendas votivas. Embora estas evidências materiais e escritas possam ser representativas de paz e estabilidade, parece mais provável que os babilónios tivessem evitado conflitos militares, ou não tenham registado os resultados menos favoráveis para memória futura¹⁵⁹.

De facto, esta construção imperial começou a dar sinais de decadência, decorrentes de pressões internas, a nível político e económico¹⁶⁰, logo a partir do reinado de Samsu-iluna (1750-1712 a.C.). Este soberano confrontou-se com o despontar de diversas rebeliões políticas dos estados-vassalalos, que culminaram na perda do território da Baixa Mesopotâmia, com a fundação da dinastia denominada como «País do Mar» (c. 1720 a.C.) por Ilum-ma-ili, que proclamava ser o descendente do último soberano de Isin¹⁶¹. Em paralelo às dificuldades para manter a integridade do império, a Baixa Mesopotâmia foi igualmente afetada por uma grave crise económica que teve profundos impactos demográficos, tendo impelido as populações a dirigir-se para as cidades a norte, reduzindo, assim, as cidades do sul (como Larsa, Ur, Uruk, Nippur e Isin) a pequenos povoados. Note-se ainda, que este território meridional sofreu com o declínio dos sistemas de irrigação e com as consequências do abandono da prática do pousio, o que conduziu ao esgotamento dos solos. Assim, em cerca de um século, a Babilónia passou da desintegração política à desordem económica, agravada pela deterioração das condições climáticas e ambientais. Este estado geral de declínio,

¹⁵⁹ Beaulieu, 2017: 111.

¹⁶⁰ Ramos dos Santos, 2011: 51.

¹⁶¹ Beaulieu, 2017: 103–4.

palpável ao longo de todo o território, favoreceu a entrada de grupos nómadas que pressionavam, a partir da periferia¹⁶².

Foi neste quadro, então, que se deu a queda da dinastia, em 1595 a.C., com o já referido ataque hitita à cidade da Babilónia. Embora se saiba que os hititas regressaram ao seu território, após o saque desta capital, o desenrolar dos acontecimentos permanecem obscuros. A este respeito, evidencie-se as informações patentes no prólogo inscrito num *kudurru*, provavelmente datado do reinado de Marduk-shapik-zeri (c. 1077-1065 a.C.), que, em retrospectiva, descreve a turbulência daquele período nos seguintes termos: «When the fighting of the Amorites, the insurrection of the Haneans and the army of the Kassites upset the boundaries of Sumer and Akkad during the reign of Samsu-ditana and the ground plans could not be recognized and the borders were not designed. »¹⁶³. Embora o documento não se refira a um evento específico, o mesmo sugere que os cassitas beneficiaram do caos que se instalou neste território para tomar a Babilónia como sua.

Infelizmente, o conhecimento atual sobre o estabelecimento da dinastia cassita ainda é limitado e superficial, dada a dispersão das fontes e a natureza lacunar do seu conteúdo, que revelam contradições na reconstrução cronológica e geográfica da sua história¹⁶⁴. O que é certo é que com a emergência deste novo poder, o quadro político babilónico alterou-se significativamente em dois grandes aspetos. Em primeiro lugar, deve ser sublinhado que os monarcas cassitas não se intitularam como «reis da

¹⁶² McIntosh, 2005: 89.

¹⁶³ Beaulieu, 2017 : 122.

¹⁶⁴ Karen Radner considera que Agum-kakrime foi o primeiro governante cassita da Babilónia. Segundo a autora, a primeira aparição desta figura na história mesopotâmica terá sido ainda como general do rei Samsu-ditana. Um dos possíveis cenários da sua acensão é fundamentado pelo seu alto comando militar, ao conquistar o apoio das suas tropas e restaurar a ordem pública, consolidando o seu poder. A interpretação da autora é baseada numa cópia tardia de uma inscrição real, redigida na primeira pessoa, sobre a perspetiva de Agum-kakrime, que se assume como o «pastor» da sua população, descrevendo como recuperou, com sucesso, as estátuas usurpadas dos deuses Marduk e Sarpanitum das terras de Ḫana (Síria), para onde se dirigiram após a queda da dinastia babilónica. No fundo, esta inscrição real é um claro instrumento de afirmação do seu poder, necessária com a instalação de uma nova dinastia, de origem 'estrangeira'. De facto, o sublinhar da retoma das atividades regulares do templo principal da cidade permitia fortalecer a sua reivindicação ao poder, já que demonstrava publicamente que Marduk legitimava o seu governo: «I carefully planned to fetch Marduk, and towards Babylon did I set his face. I went to the assistance of Marduk, who loves my reign.». Cf. Radner, 2020: 56. Veja-se a respetiva inscrição em Podany, 2010: 128. Ainda sobre a autenticidade desta fonte, veja-se o interessante artigo de Paulus, 2018: 115–66.

Babilónia», mas sim como «reis da Karduniaš», um nome indo-europeu que designava a Baixa Mesopotâmia¹⁶⁵. Porventura, em algumas fontes assírias, o governante babilónico aparece designado como «rei dos Cassitas». Mieroop considera que esta dualidade, tanto na titulatura como no reconhecimento internacional, reflete a realidade política desta identidade. Ou seja, embora os cassitas estivessem no centro do poder babilónico, permaneceram suficientemente distintos do resto da população, afirmando-se e sendo considerados um grupo separado ou ‘estrangeiro’. Assim, a falta de raízes milenares numa única cidade terá facilitado o desenvolvimento de uma ideologia centrada no governo de um ‘estado’ territorial ¹⁶⁶.

Este argumento foi resgatado por António Ramos dos Santos que sublinhou como «o rei é primeiro e acima de tudo o líder do país»¹⁶⁷. Ou seja, o monarca cassita era considerado não como o responsável pela cidade-estado, mas como aquele que controlava toda a Baixa Mesopotâmia. De facto, a criação e a consolidação do ‘estado’ cassita passou pela reconquista – possivelmente por Ulamburiash (c. 1480 a.C.) – dos territórios a sul, que estavam sob o breve domínio da acima referida dinastia do «País do Mar». A recuperação desta área garantiu, mais uma vez, o indispensável acesso direto à região do Golfo Pérsico e aos seus recursos, por via do comércio marítimo¹⁶⁸. A partir deste momento, abandonou-se, então, o panorama institucional da cidade-estado, em favor de um horizonte territorial mais amplo e unificado – uma «monarquia nacional»¹⁶⁹.

O segundo aspeto caracterizante deste domínio cassita prende-se com a entrada na rede diplomática, de longa distância, referente aos assuntos internacionais, a partir do reinado de Karaindaš (c. 1333? a.C.). Neste âmbito, é seguro afirmar que os horizontes políticos se expandiram, pois após a afirmação do domínio sobre a Babilónia, os cassitas direcionaram o seu olhar para oeste, ao integrarem uma comunidade mais

¹⁶⁵ Ramos dos Santos, 2011: 53.

¹⁶⁶ Mieroop, 2015a: 173–74.

¹⁶⁷ Ramos dos Santos, 2011: 56–57.

¹⁶⁸ Entretanto, ao longo do século XIV a.C., os cassitas também controlavam outros territórios além da Babilónia, como a região do Diyala e a importante ilha de Bahrein (antiga Dilmun), a porta de entrada para o Índico. Cf. Radner, 2020: 57.

¹⁶⁹ Veja-se, no anexo II, a figura n.º 3 com a delimitação do poder Cassita, em c. 1200 a.C..

ampla, com interesses económicos e diplomáticos compartilhados. Assim, a Babilónia passou a pertencer em pleno direito ao «Clube das Grandes Potências», sendo reconhecida como tal pelos seus vizinhos. Porém, a sua influência político-militar viu-se substancialmente reduzida, mediante a deslocação do centro geopolítico internacional, agora localizado mais a oeste, o que limitava as suas tentativas de expansão e contacto com outros territórios. Ao perder a sua antiga centralidade no Próximo e Médio Oriente, a Babilónia era agora um estado marginal, em comparação com as outras grandes potências da época. Não obstante, não há qualquer dúvida que os seus governantes procuraram superar estes entraves ao se integrarem na ampla rede económica¹⁷⁰ e ao criarem alianças através da consagração de casamentos com outros poderosos potentados¹⁷¹.

Num âmbito cultural, entre os vestígios materiais e textuais que permaneceram, conseguimos delinear os principais contributos da agência cassita que se perpetuaram na unidade civilizacional da Mesopotâmia, eventualmente até depois da queda deste poder. Entre os indícios melhor atestados, encontram-se as atividades construtivas, já que os reis cassitas dedicaram-se, amplamente, à construção de cidades¹⁷² e à restauração de numerosos santuários (como em Nippur, Larsa, Uruk e Ur), perpetuando, assim, a ligação às divindades sumero-acádicas. Por outro lado, também ergueram novos espaços de culto para as suas próprias divindades, como o deus Shuqamuna e a sua consorte divina, Shimaliya¹⁷³. A este respeito, observa-se, nas fontes textuais e

¹⁷⁰ Para medir a participação da Babilónia, durante o final da Idade do Bronze, neste sistema internacional, podemos observar uma amostra de objetos originários deste território que foram transportados para territórios distantes. A título de exemplo, no arqueossítio de Tebas (Grécia), foram identificados selos cilíndricos cassitas, datados do último quartel do século XIII a.C., produzidos a partir do lápis lazúli e de outras pedras semipreciosas, contendo ainda ornamentos de prata e bronze. Cf. Bartelmus, Sternitzke, 2017: 1–44.

¹⁷¹ Neste aspeto, a política matrimonial de Burna-buriaš II apresenta-se como um bom caso de estudo. O soberano enviou três das suas filhas para contrair matrimónio com «Grandes Reis»: Untaş-Napiriša do Elam, Aquenáton do Egito e Šuppiluliuma I do Hatti. Cf. Liverani, 2013: 365.

¹⁷² Entre os maiores entusiastas desta atividade, destaca-se Kurigalzu I (c. 1400 a. C.), responsável pela reconstrução de todos os templos de Ur, assim como das suas fortificações. Entre os seus grandes projetos, sublinhe-se a construção de uma nova residência real e administrativa, designada de Dur-Kurigalzu («fortaleza de Kurigalzu»), no extremo norte da cidade da Babilónia. A nova capital, construída no século XV a.C., incluía um palácio e um templo de grandes dimensões, assim como uma zigurate, o que sugere que a corte cassita já detinha a capacidade de obter grandes recursos. Cf. Mieroop, 2015a: 176.

¹⁷³ Ramos dos Santos, 2011: 54.

materiais, um particular apreço a certas divindades mesopotâmicas, nomeadamente, Marduk, Nabu e Gula, que se encontram relacionados pelas suas ações no âmbito da cura. Consideramos que esta ligação pode ter sido uma resposta aos momentos de crise e fragmentação política que se vivenciaram no seguimento da invasão hitita, sendo assim, notável a assimilação religiosa e cultural da matriz babilónica¹⁷⁴.

Não obstante a introdução destes e de outros contributos, António Ramos dos Santos defendeu que os cassitas não só zelaram pelos interesses babilónicos, como também cultivaram o legado sumero-acádico, aderindo a tradições milenares e atuando de acordo com a ideologia real mesopotâmica ¹⁷⁵. Com efeito, embora os governantes cassitas fossem originalmente ‘estrangeiros’ e mantivessem presentes alguns aspetos lexicais da sua própria língua – sobretudo no que diz respeito aos nomes próprios ou a determinados termos técnicos – , patrocinaram amplamente o desenvolvimento da cultura sumero-acádica. Desta forma, foi então desenvolvido um dialeto literário próprio, cuja designação atual é «Standard Babylonian», fortemente inspirado no acádico da Antiga Babilónia. Neste âmbito, assinala-se sobretudo um forte empenho régio na produção literária de natureza variada (como por exemplo, hinos e orações), assim como o início da padronização das composições literárias. Sublinhe-se que embora os grandes textos literários assim como os tratados, referentes aos presságios e às práticas mágico-medicinais, tivessem sido redigidos anteriormente, os mesmos foram objeto de profundas ramificações e adaptações, ao longo do tempo. No fundo, os escribas cassitas debruçaram-se sobre a cópia de manuscritos e sobre a produção de comentários, com o grande objetivo de cristalizar e transmitir, para memória futura, a obra dos seus mestres passados¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Liverani, 2013: 375.

¹⁷⁵ Ramos dos Santos, 2011: 59.

¹⁷⁶ Sobre esta discussão, Francesca Rochberg oferece uma definição bastante útil de padronização textual para composições eruditas do II milénio a.C.. Note-se que o termo não deve ser entendido de uma maneira excessivamente rígida, ou visto como o estabelecimento de um texto universalmente aceite em toda a Mesopotâmia, num período de 1.500 anos. Em vez disso, a padronização textual deve ser entendida «in the sense that old material was conscientiously maintained in its traditional form and new material was no longer being incorporated.». Esta padronização abrange então «formal aspects of the text, that is, the number and arrangement of tablets [scil. serialization], while a degree of flexibility remained permissible in the content, in terms of exactly what a particular tablet was to include and in what order.». Assim, este processo deve ser compreendido de forma um tanto vaga quando aplicada aos *corpora* em discussão. Cf. Rochberg-Halton, 1984: 127–28.

Posto isto, e para terminarmos esta breve incursão pelos poderes do sistema de Amarna, resta-nos evidenciar, por fim, o colapso desta mesma estrutura, que como temos observado, afirmou-se como um importante meio de interligação das diferentes populações e territórios do Próximo e Médio Oriente Antigo nesta época.

2.3.3. O colapso da Idade do Bronze

Pouco depois de 1200 a.C., o sistema político e diplomático que temos vindo a caracterizar entrou abruptamente em colapso. Esta mudança assumiu uma significância histórica considerável, já que constituiu o fim de uma longa época de conectividade inter-regional, tendo sido seguida por grandes reorientações, a vários níveis. Este foi um longo processo, pautado por um acentuado declínio com assinaláveis diferenças regionais, entre aqueles que foram afetados de maneira mais profunda, e os que conseguiram resistir às principais forças destrutivas, mas sentiram, posteriormente, as repercussões destas nas suas próprias fronteiras.

Tentando sintetizar os acontecimentos, podemos começar por referir como, no Egeu, deu-se uma crise no seio da tradicionalmente designada civilização micénica, com a desarticulação do sistema palaciano e a destruição ou redução de várias fortalezas, em importantes locais, como Micenas. Por seu turno, na Anatólia, assistiu-se ao colapso violento do Império Hitita, a entidade responsável pela relativa ordem e prosperidade experienciada na região, durante séculos. Com efeito, a situação política do poder hitita deteriorou-se rapidamente, com o avanço do governante assírio Tukultī-Ninurta I (1244-1208 a.C.) sobre o reino hurrita de Šubarū, assim como com a rebelião por parte de alguns dos seus vassallos, no oeste e sudeste da Anatólia. Simultaneamente, identificam-se sucessivas tentativas de usurpação do trono hitita, o que adensou a crise, a nível interno. No reinado de Šuppiliuma II (1207- c. 1190/85 a.C.), os registos históricos do Ḫatti desapareceram, na sequência de um grande incêndio em Ḫattuša. As evidências arqueológicas demonstram que o governante hitita removeu sistematicamente os bens valiosos dos palácios e de outros edifícios importantes, incluindo documentação, tendo

mesmo abandonado o que ainda era uma cidade intacta, mesmo já em declínio, presumidamente com a família real e outros oficiais¹⁷⁷.

Com a queda do domínio hitita, os potentados políticos da região síria conseguiram encontrar espaço para se tornarem independentes. Contudo, o nível colossal da destruição foi impactante, notando-se particularmente nas cidades que se encontravam na área costeira, como Ugarit, que tinha sido um importante centro na região, desde a Idade do Bronze Médio¹⁷⁸. Por sua vez, no sul da costa siro-palestinense, a recuperação foi relativamente rápida, e algumas instituições relevantes da Idade do Bronze prevaleceram, com poucas modificações. Porém, em todas as regiões, a vida urbana foi drasticamente abalada. Por outro lado, devemos sublinhar como se assistiu ainda à chegada de novos povos que se estabeleceram na região, como os filisteus, que assumiram o controle da costa sudoeste de Canaã, na fronteira com o Egito. O estado faraônico, por seu lado, que seguia uma política expansionista, em diferentes direções, desde o reinado de Tutemés I (1504-1492 a.C.), viu a redução dos seus domínios na costa siro-palestinense e a sul, na Núbia, instalando-se um estado geral de desordem interna e convulsão social, que impulsionou o final do Império Novo¹⁷⁹.

Este ambiente marcou também a Assíria, a Babilónia e o Elam, embora estes poderes estivessem relativamente isolados do grau de destruição que a região ocidental

¹⁷⁷ Depois da partida da família real, a cidade continuou a existir por algum tempo, até finalmente cair em ruínas e ser conquistada por saqueadores e/ou outras forças hostis. Em apenas algumas gerações, todos os vestígios da civilização hitita parecem ter desaparecido da memória, até à sua redescoberta moderna. No entanto, devemos notar como desta fragmentação imperial despontaram várias entidades políticas regionais, tanto no sudeste da Anatólia como no norte da atual Síria, conhecidos como reinos neo-hititas, e que se assumiram como herdeiros do antigo Império do Hatti. Aliás, alguns governantes destes reinos adotaram mesmo os nomes de ilustres reis hititas (como Labarna, Muwattali ou Šuppiluliuma), numa tentativa de reivindicar uma ligação ancestral, assim como de preservar a memória desses soberanos. Da mesma forma, as inscrições perpetuaram as tradições religiosas e artísticas da cultura hitita do Bronze Final. Note-se ainda como assírios, urartianos e hebreus continuaram a denominar a Síria e a região do Tauro como a «Terra do Hatti», sendo que no Antigo Testamento, os reis sírios eram referidos como os «reis dos Hititas». Cf. Bryce, 1999: 351.

¹⁷⁸ Uma carta de Ammurapi, o último rei de Ugarit, fornece-nos algumas evidências da crise que envolveu esta região. A missiva afirma-se como uma resposta dramática a um apelo de ajuda ao rei de Alašiya (Chipre), refletindo a situação desesperadora que o reino de Ugarit enfrentava nos seus últimos momentos: «Father, the ships of the enemy have been coming. They have been burning down my villages and have done evil things to the country. Does my father not know that all my troops [and chariots] are in Hatti and that all my ships are in Lukka? They have not yet reached me, so the country is undefended.». Cf. Wallace, Orphanides, 1990: 27.

¹⁷⁹ Mieroop, 20015a: 96.

sofria. Continuando a comunicar entre si, muitas vezes por meio de confrontos militares, estes potentados mantiveram a sua governança centralizada, embora se debatessem com problemas internos, ao mesmo tempo que se confrontavam com as consequências da redução gradual da sua área de influência, para além das fronteiras tradicionais. Na Mesopotâmia, é possível que o norte do território e o Eufrates tivessem fornecido uma espécie de barreira de proteção contra a devastação que se verificava no Levante, sendo também possível que o reino assírio atuasse como uma espécie de «zona tampão»¹⁸⁰.

Foi então neste contexto que se inseriu a queda da dinastia cassita, cujo declínio é geralmente atribuído à chegada de novos grupos populacionais, nomeadamente os arameus, que ocuparam os territórios ao longo do Tigre, assim como os caldeus, que se estabeleceram principalmente ao longo do Eufrates. No entanto, a chegada destes povos deve ser enquadrada na contextualização geral de rutura do quadro geopolítico do Próximo e Médio Oriente, uma vez que se identifica uma interação complexa de distintos fatores políticos, sociais e ecológicos¹⁸¹. É, então, importante recorrermos ao registo arqueológico, que nos oferece outras informações sobre esse período. Os mesmos mostram como a organização urbana se encontrava em declínio acentuado, à medida que os centros urbanos se tornaram cada vez mais pequenos, excetuando-se apenas a Babilónia, Isin e Ur. Por outro lado, os dados arqueológicos mostram que as infraestruturas de canais de irrigação entraram em colapso, no final do II milénio a.C., com a deslocação do fluxo do Eufrates para os seus braços ocidentais, o que, conseqüentemente, privou alguns dos principais centros urbanos da irrigação

¹⁸⁰ Drews, 1993: 18.

¹⁸¹ É interessante notar como alguns traços característicos da literatura da época, como o grande pessimismo e o individualismo, espelham a crise de valores sociais resultantes deste período de instabilidade demográfica, produtiva e familiar, que em conjunto impeliu o declínio da centralidade do estado babilónico. Como exemplo, referenciamos, mais uma vez, o *Hino do Justo Sofredor (Ludlul Bel Nemeqi)*, que nos descreve o sofrimento sentido pelo protagonista, atormentado por desconhecer o que causou o seu dramático destino. Eventualmente, o seu sofrimento é apaziguado por Marduk, embora este não ofereça qualquer explicação sobre os motivos da sua desfortuna. Assim, Mieroop considera que o indivíduo é retratado como uma vítima dos caprichos divinos. Cf. Mieroop, 2015a: 178. Consideramos que esta mentalidade se enquadra no contexto do final do II milénio a.C., marcado, de modo geral, por uma grande turbulência interna, instabilidade e insegurança do indivíduo. Como Jacobsen sublinhou: «There was a corresponding coarsening and barbarization of the idea of divinity, no new overarching concepts arose, rather doubts and despair abounded. Witchcraft and sorcery were suspected everywhere; demons and evil spirits threatened life unceasingly. ». Cf. Jacobsen, 1976: 21.

necessária ao sustento de uma grande população¹⁸². A organização de grandes projetos de irrigação, para conter essas mudanças naturais, foram impossibilitadas devido ao enfraquecimento da máquina político-militar do reino, debilitado pelas interferências militares externas da Assíria e do Elam¹⁸³. Assim, e depois de longos anos de resistência, liderada por diferentes governantes, em 1155 a.C., o governante elamita, Kuter-Nahhunte deu o golpe final à dinastia cassita, pondo fim a um poder que governou uma Babilónia unificada por mais de três séculos¹⁸⁴.

Com todos estes dados, será, então possível, identificar os protagonistas e o respetivo ponto de origem deste colapso? Efetivamente, a ambiguidade das evidências e as peculiaridades do impacto sentido em todo o Mediterrâneo e no Próximo e Médio Oriente, dificultam a interpretação destes eventos. Sobre esta questão, uma das principais propostas académicas enfatiza a centralidade da agência do ‘invasor’ como uma causa significativa da perturbação e colapso do equilíbrio geopolítico do Bronze Final¹⁸⁵. Esta teoria ganhou corpo com a descoberta de relatos da época, nomeadamente da inscrição de Ramsés III (1194 -1163 a.C.) no templo funerário em Medinet Habu, que descreve graficamente a destruição e devastação preconizada por uma coligação de vários grupos do norte, os quais foram designados por «Povos do Mar»¹⁸⁶. Estes, supostamente originários da costa da Anatólia, reuniram forças no norte da região síria

¹⁸² Mieroop, 2015a: 197.

¹⁸³ Refira-se, de novo, Tukulti-Ninurta I, que continuou a expansão gradual da Assíria, iniciada pelos seus antecessores, no início do século XIII a.C. Uma vez concretizado o alargamento do domínio assírio até às margens orientais do Eufrates, este governante invadiu a Babilónia e depôs Kaštiliašu IV (1232-1225 a.C.). As suas sucessivas campanhas militares permitiram uma conquista do território norte babilónico. Contudo, a sul, a autoridade assíria apenas foi alcançada de forma teórica. Após uma rebelião bem-sucedida, a Babilónia voltou a estar sob o controlo dos cassitas, até que exércitos elamitas, liderados por Shutruk-Nahhunte invadiram o território, saqueando as suas principais cidades. Cf. Rodrigues Paiva, 2012: 115.

¹⁸⁴ Beaulieu, 2017: 150.

¹⁸⁵ Sobre a estrutura militar destas sociedades à beira do colapso, veja-se Drews, 1993: 97–209.

¹⁸⁶ O termo «Povos do Mar» foi cunhado no final do século XIX para se referir aos invasores (do outro lado do mar) descritos em fontes egípcias e, desde então, tem sido amplamente usado por historiadores e arqueólogos. No entanto, é um termo complexo, uma vez que vários grupos populacionais aqui enquadrados não eram oriundos nem de ilhas, nem do litoral e, de facto, os seus movimentos e atividades não se limitavam ao mar ou às regiões costeiras, abrigando antes quase todo o horizonte do Próximo Oriente. Por sua vez, a identificação da origem destes povos continua a ser alvo de discussão. Ao analisar os seus movimentos, alguns autores presumem que o epicentro geográfico da sua origem deve situar-se algures na zona oriental da Anatólia. Cf. Coelho Dias, 1991: 145–53.

e, a partir dali, varreram a costa em direção ao Egito¹⁸⁷. Outros textos datados do I milênio a.C., também refletem sobre as circunstâncias e o ambiente de turbulência geral, como por exemplo, o poema mesopotâmico *Erra e Ishum*, datado do século VIII a.C.¹⁸⁸. No entanto, devemos sublinhar que o registo arqueológico não apresenta uma sequência de destruição num curto período, indicativo de uma invasão em massa, mas antes um tempo prolongado de instabilidade, no qual alguns locais foram completamente destruídos, enquanto outros sobreviveram, embora consideravelmente reduzidos. Assim, e embora não neguemos a possibilidade da ocorrência de movimentos bélicos com outros grupos populacionais externos, consideramos que não se justifica a ideia de uma invasão generalizada que motive o colapso geral.

Uma outra corrente aponta antes os aspetos problemáticos da estrutura social da época, marcada por uma forte discrepância entre a elite palaciana e as comunidades agrícolas, no que diz respeito à posse de riqueza e ao estilo de vida. Note-se que a introdução do cavalo nas frentes de batalha alterou, significativamente, o tecido social estabelecido. O exército, que anteriormente consistia no uso de bigas ou tropas de soldados, passou, então, a dividir-se em dois grupos marcados por um prestígio social e militar diferente: a infantaria e a cavalaria, sendo que esta última se mostrou mais eficaz nas batalhas. A um nível ideológico, o rei passou a compartilhar, com esta nova

¹⁸⁷ Após um exame mais detalhado, as informações desta inscrição tornam-se duvidosas. Com efeito, os nomes atribuídos aos «Povos do Mar» já tinham sido atestados várias décadas antes na região, inclusive como mercenários dos exércitos egípcios e hititas. Presume-se que Ramsés III transformou o que podem ter sido confrontos com vários grupos na região síria, numa grande batalha entre o Egito e um exército invasor que destruiu tudo no seu caminho. Alguns estudiosos chegaram mesmo a sugerir que Ramsés III apenas repetiu os relatos militares do seu predecessor, Merenptah (1213-1203 a.C.), reivindicando assim vitórias anteriores para si. Cf. Mieroop, 2015a: 195–96.

¹⁸⁸ Esta composição, geralmente referida como o *Poema de Erra*, pode ser uma possível reflexão literária babilónica sobre este período. Através da sucessão de discursos, semelhantes a um monólogo retórico, são apresentados os dois protagonistas principais: Erra/Nergal, o deus da guerra e da peste, e o seu vizir Ishum, retratado como aquele capaz de apaziguar a natureza violenta e temperamental do primeiro. Em síntese, esta composição reflete um pensamento comum e transversal da civilização mesopotâmica – a natureza e a agência da guerra em múltiplos contextos. Porém, e ao contrário do que observamos noutros textos do género, este poema denuncia os horrores e a violência da guerra, ao invés de celebrar os triunfos militares. Nesta lógica, Ishum procura desviar a ira de Erra, canalizando-a para a verdadeira ameaça – o *outro*, aqui personificado pelas tribos semitas nómadas, designados de Suteus, que trouxeram caos e destruição para o reino da Babilónia, no século XI a.C.. Assim, Mieroop, entre outros, ressalta a relevância deste texto na compreensão do fim da Idade do Bronze, ao retratar um estado geral de desordem e violência que se terá acentuado com as incursões de grupos populacionais ao território, desde o século XVIII a.C. até ao XI a.C.. Veja-se a tradução desta composição em *Dalley*, 1998: 282–315. Para uma análise mais pormenorizada das referências à guerra, nesta composição, veja-se o artigo de George, 2013.

aristocracia militar, o *maryannu*, ideais de bravura, força e heroísmo, claramente expressos na literatura e na iconografia. Perante a complexidade da formação de cavaleiros e os custos associados a este tipo de equipamento, os poderes governativos empregaram este grupo através da distribuição de terras, estando assim ao serviço de ‘fazendeiros’, prestando um tipo de serviço semelhante à corveia ¹⁸⁹. Contudo, este estreitamento dos laços entre estas elites e o poder governativo, acentuou o distanciamento da população agrícola, que ao se encontrar numa situação de endividamento rural foram obrigados a procurar refúgio em territórios de difícil controlo político¹⁹⁰. Assim, considera-se a possibilidade do despontar de revoltas sociais, conduzidas pelos trabalhadores agrícolas que se rebelaram contra os seus senhores, que possivelmente se juntaram a outras forças que desafiaram o mesmo poder, incluindo os «Povos do Mar», como um forte motivo para esta instabilidade¹⁹¹.

Por outro lado, alguns autores centram-se nas causas naturais, procurando nas evidências arqueológicas indícios de fenómenos destrutivos, como por exemplo a ocorrência de terremotos¹⁹². Com efeito, estas perturbações não estão alheias às mudanças climáticas que se verificaram entre 1200 e 900 a.C., já que se encontra atestado um aumento das temperaturas médias em vastas regiões, incluindo a Mesopotâmia. Assim, a escassez de chuva e a mudança dos caudais fluviais provocou a perda de colheitas, com graves consequências para a sustentabilidade dos recursos das comunidades agrícolas. Perante estas mudanças climáticas, algumas tribos nomádicas – como os arameus – viram-se obrigadas a migrar para norte, em busca do pasto que

¹⁸⁹ Liverani, 2013: 276.

¹⁹⁰ Em comparação com outros estágios iniciais do Bronze, este período foi particularmente marcado pelo crescimento de escravidão por dívidas, que conduziu a uma vaga de “refugiados”, identificados nos registos escritos da época como *habiru*. É interessante referir como sendo considerados *hostis*, eram contratados para realização de certos serviços militares, enquanto mercenários. No entanto, a ‘fuga’ deste grupo agrícola era considerada uma séria ameaça ao funcionamento do sistema palaciano, mediante a notável escassez da mão de obra e a dificuldade de empregar outros trabalhadores, o que reduzia, exponencialmente, a atividade agrícola. Assim, compreende-se a cláusula nos tratados entre os reinos que exigia a obrigatoriedade da extradição dos respetivos refugiados à sua terra-natal. Cf. Mieroop, 2015a: 200.

¹⁹¹ A destruição seletiva que observamos no panorama geral, não é, neste caso, aleatória. Nesta lógica, a cidade de Hattuša assume-se como um dos principais exemplos, com base na destruição da fortaleza real e de outros edifícios públicos, concebidos como símbolos de poder e de exploração da comunidade agrícola. *Ibid.*

¹⁹² Sobre esta proposta, veja-se o artigo de Knapp, Manning, 2016: 99–149.

escasseava nas regiões meridionais¹⁹³. No entanto, as pontuais referências, por exemplo, em alguns textos hititas, às dificuldades com o suprimento de alimentos podem simplesmente referir-se a casos isolados, em vez de uma fome generalizada nestas regiões.

Ora, tendo em conta que todas estas propostas encontram algum fundamento no registo histórico, argumentamos que o colapso do Bronze Final decorreu de uma combinação de diversas causas, desde o foro político-militar, às mudanças socioeconómicas e ambientais. Em conjunto, todas contribuíram, de alguma forma, para o desdobramento do sistema que caracterizou a estabilidade do Próximo e Médio Oriente, entre 1500 e 1200 a.C..

Como já referimos, os diferentes poderes não existiam isolados, estando antes intimamente conectados, sendo que estas interações se apresentavam como vitais para a manutenção das suas instituições internas. Neste contexto, então, a interrupção desta multifacetada rede de intercâmbios teve um impacto notório no curso histórico de cada uma destas entidades. Com efeito, com o desaparecimento do Império Hitita e as mudanças políticas observadas na costa siro-palestinense, o Egito passa a ficar isolado da Ásia. Da mesma forma, os reinos da Assíria, da Babilónia e do Elam foram reduzidos a um pequeno sistema internacional, sem acesso às rotas comerciais mediterrânicas e egípcias. A ausência desta ampla infraestrutura geográfica potencializou, então, as consequências decorrentes da chegada ao poder de grupos populacionais, oriundos de camadas sociais mais baixas. Em suma, a conexão de eventos, tanto humanos quanto naturais, afirmam-se como os catalisadores do declínio e destruição nesta ampla região.

Assim, chegamos ao fim da caracterização do pano de fundo sobre o qual os protagonistas da nossa dissertação se articulavam e interagiam. Compete-nos, de seguida, analisar especificamente os contactos estabelecidos entre a Babilónia e Hattuša, nas suas múltiplas vertentes (políticas, diplomáticas, comerciais e culturais), tendo em vista definir o quadro geral que potencializou o processo de transmissão científico entre os dois poderes.

¹⁹³ Monte, 2010: 57.

Capítulo III - Os especialistas babilónicos: o *āšipū* e o *asû*

«In nothing do men more nearly approach the gods than in giving health to men. »

Cícero

3.1. As rotas de encontro babilónico-hititas

Apesar da distância geográfica e das fontes reconhecidamente escassas, os contactos entre a Babilónia e o Hatti, entre os séculos XIV e XIII a.C., aparentam ter sido bastante intensos e relativamente estáveis. A carta *KBo 1.10+ (CTH 172)*¹⁹⁴ enviada por Hattušili III (1267-1237 a.C.) ao rei babilónico Kadašman-Enlil II (1263-1255 a.C.), afigura-se como o ponto de partida para a nossa análise, pois não só constitui uma das mais longas e mais bem preservadas epístolas reais do Bronze Final, como nos dá a conhecer uma série de episódios que pautaram as relações entre os respetivos poderes, durante os reinados de Kadašman-Turgu (1281-1264 a.C.) e Muwattalli II (1295-1272 a.C.) até ao momento em que a carta foi redigida, na segunda parte do reinado Kadašman-Enlil II.

De acordo com este documento, as relações babilónico-hititas na época de Kadašman-Turgu eram amistosas e pacíficas, tendo como pano de fundo a guerra civil que estourou no território hitita durante o breve reinado de Urhi-Tešub (Muršili III) (1272-1267 a.C.). Por esta altura, o seu tio, Hattušili III, era uma influente figura no cenário político do Hatti, responsável por governar as regiões a norte do vasto Império. As tensões entre os dois foram gradualmente aumentando à medida que Urhi-Tešub decidiu retirar os poderes do seu tio. Os últimos momentos desta disputa encontram-se também registados na *Apologia de Hattušili III (CTH 81)*, uma narrativa que visava legitimar, com base na prerrogativa divina, a deposição de Urhi-Tešub e a reivindicação de Hattušili III do trono¹⁹⁵. Tendo em consideração o estigma de ilegitimidade associado à ocupação do trono hitita e os esforços persistentes do rei deposto para reconquistar o poder, tornou-se necessário que Hattušili III não só garantisse a segurança dos territórios súbditos do reino, como também persuadissem os seus homólogos, particularmente os reis da Assíria, da Babilónia e do Egito, quanto à sua legitimidade governativa, assim como a sua posição no palco internacional. Os primeiros anos do seu

¹⁹⁴ Seguimos aqui a proposta de tradução de Beckman, 1999: 132–37.

¹⁹⁵ Bryce, 1999: 246–50.

reinado conheceram, assim, uma grande instabilidade política, tanto a nível interno, com a contestação da sua soberania por parte de vários membros da corte, quanto a nível internacional, com a ameaça da cooperação entre Ur̄i-Teššub e a Assíria, encabeçada por Adad-nērārī I (1305-1274 a.C.), que terá sido estabelecida em algum momento durante o seu exílio em Nuhashshi, na região síria. Embora o propósito desta aliança permaneça desconhecido, especula-se que Ur̄i-Teššub pretendia ampliar o seu apoio na região do Eufrates e afirmar a sua posição político-militar antes de retomar a reconquista do trono. Ao saber desta aliança, Ḫattušili III ordenou a deslocação do seu exílio para a zona costeira ou para Alašiya (Chipre), de onde o príncipe fugiu, desta feita, para o Egito¹⁹⁶. As tensões ainda fumegantes entre os dois reinos acentuaram-se com a recusa de Ramsés II (1279-1213 a.C.) de autorizar a extradição do príncipe de volta para o Ḫatti.

Nesta conjuntura, selou-se o tratado de paz entre Ḫattušili III e o rei cassita Kadašman-Turgu, que demonstrou o seu apoio ao Ḫatti, não só ao cortar abruptamente os laços diplomáticos com o Egito, recusando a chegada dos seus mensageiros ao reino babilónico, como também lhe prometeu apoio militar, caso fosse necessário, para o resgate de Ur̄i-Teššub¹⁹⁷. Tendo em conta que a Babilónia não só partilhava uma longa história de boas relações com o país do Nilo, como também não demonstrou grande interesse em interferir em conflitos militares com quaisquer um dos poderes seus contemporâneos¹⁹⁸, presume-se que este acordo esteja intimamente associado ao que Bryce designa como o «fator assírio»¹⁹⁹. De facto, já em meados do século XIV a.C., eram evidentes as inquietações babilónicas diante do ressurgimento da Assíria de Aššur-uballit (1365-1330 a.C.) no palco internacional²⁰⁰. Perante a oscilação entre a relativa paz

¹⁹⁶ Ibid., 263–65.

¹⁹⁷ «And your father wrote to me as follows: If your troops] go against Egypt, then I will go with you, [If] you go [against Egypt, I will send you] such infantry and chariotry as I have available to go (...) Then [I wrote] to your father: "[The King of Egypt] is coming to the aid of my enemy." [At that time your father] cut off [the messenger of the King of] Egypt. ». §7, obv. 62–64, 68–70.

¹⁹⁸ Leick, 2009: 508.

¹⁹⁹ Leick, 2009: 509.

²⁰⁰ Aššur-uballit procurou promover a Assíria ao estatuto de uma grande potência, equivalente à Babilónia ou ao Ḫatti. Para esse efeito, o governante assírio estreou-se nas práticas diplomáticas com os principais potentados da época, ao estabelecer contactos com o Faraó Aquenáton dando a conhecer as suas intenções, enquanto novo poder a ser respeitado. Naturalmente, este comportamento não passou despercebido a Burna-buriaš II que escreveu ao Faraó, com a intenção de protestar a sua decisão de

e hostilidade, Kadašman-Turgu pode ter repensado esta nova aliança com o Ḫatti, cujas fronteiras orientais confinavam os territórios sírios subjugados à Assíria, como uma estratégia diplomática para manter a potência rival sob controle. Assim, o apoio declarado à causa hitita poderá ter sido, no limite, uma decisão calculada por parte do governante cassita, que se alinhou aos melhores interesses da Babilónia, garantindo a sua posição no Eufrates²⁰¹.

Um ano após a ratificação do tratado assinalou-se a morte de Kadašman-Turgu. O seu sucessor, Kadašman-Enlil II, uma vez colocado no trono, não manteve por muito tempo a estratégia política do seu pai, visto que procurou, rapidamente, restaurar os laços diplomáticos com o país do Nilo. Tendo em consideração as potenciais ameaças, representadas, tanto pelo Egito quanto pela Assíria, aos territórios vassalos sírios, Ḫattušili III dirigiu os seus esforços diplomáticos no cultivo de relações mais amistosas com Kadašman-Enlil II, o que desencadeou uma longa troca de correspondência entre as duas cortes. Como justificação pela abrupta interrupção do envio de mensageiros babilónicos para a corte hitita, o governante cassita prestou uma série de reclamações a respeito do comportamento de Ḫattušili III. Em primeiro lugar, escreveu a respeito da segurança dos seus mensageiros, que alegava terem sido alvo de ataque pelas tribos aramaicas do Aḫlamū, localizadas a oeste do Eufrates, e que as forças assírias impediram que viajassem pelo seu território, até chegarem à capital hitita²⁰².

Num segundo ponto, o soberano menciona alguns incidentes que, frequentemente, perturbavam a segurança das rotas comerciais compartilhadas entre os dois poderes²⁰³. Para além de denunciar um caso de assassinato de mercadores

aceitar a chegada das embaixadas assírias ao Egito: «Now, as for my Assyrian vassals, I was not the one who sent them to you. Why on their own authority have they come to your country? If you love me, they will conduct no business whatsoever. Send them off to me empty handed.». *EA 9*, ls. 32–35. Sublinhe-se ainda a referência a uma suposta submissão da Assíria ao seu vizinho do sul.

²⁰¹ Leick, 2009: 509.

²⁰² «Because my brother wrote to me: “Concerning my cutting off my messengers – since the Ahlamu are hostile, I have cut off my messengers”.». §6, obv. 36–37.

²⁰³ A relação entre a Babilónia e o Ḫatti foi pautada pelo estabelecimento de rotas comerciais entre a Babilónia e os reinos vassalos hititas no território sírio. Entre os produtos mais comercializados destaca-se o lápis lazúli e os cavalos, tão cobiçados na Babilónia, cuja importância não passou despercebida a Ḫattušili III que requisitou os respetivos produtos, mais do que uma vez. Relativamente à troca de lápis-lazúli, veja-se a seguinte indicação, mencionada na respetiva carta: «Why did you send me lapis lazuli of poor quality? The lapis lazuli which you sent me [...]»; “[Now] send me [the silver which] I need for my work.». §17, rev. 62–66. Na mesma ótica, sobre a troca de cavalos e carruagens, leia-se: «Send me

abilónicos enquanto viajavam por Ugarit, argumentando que nenhuma tentativa terá sido feita pelo soberano hitita para conduzir os respetivos assassinos à justiça²⁰⁴, mencionou também o constante assédio aos seus comerciantes, por parte do soberano Benteshina, do reino de Amurru, vassalo hitita, que chegou mesmo a amaldiçoar o território babilónico²⁰⁵. O governante hitita, no entanto, afirmou que a ação de Benteshina foi motivada por uma dívida de três talentos de prata, que o poder cassita não terá reembolsado²⁰⁶. Na resolução desta disputa, Kadašman-Enlil II enviou o seu mensageiro, Adad-šar-ilani, à corte hitita para testemunhar a defesa do governante de Amurru²⁰⁷.

Assim, a referida carta constitui, em parte, a resposta de Ḫattušili III às diferentes reclamações do soberano babilónico, que procurava justificar a rutura dos laços diplomáticos entre os dois poderes. No entanto, as palavras do seu velho aliado não convenceram Ḫattušili III, que denunciou, por seu lado, o comportamento do vizir, Itti-Marduk-balātu, como o verdadeiro motivo por detrás do agravamento destas relações²⁰⁸. Efetivamente, o vizir, que agia como o conselheiro do jovem príncipe na sua menoridade, não só era o líder da facção anti-hitita, como as suas políticas eram pautadas por uma intenção pró-assíria, o que dificultou o restabelecimento da aliança entre as duas cortes. Todavia, a carta foi redigida num tom conciliador, uma vez que o principal objetivo de Ḫattušili III era renovar os laços estreitos que havia tido com o seu antecessor: «When your father and I established friendly relations and became

[horses], in particular tall stallion foals. The stallions which your father [sent me and the horses which] my brother has [up until] now sent me are good but too short.». §17, rev. 62–66.

²⁰⁴ «My merchants are being killed in the land of Amurru, the land of Ugarit, [and the land of . . .]». § 10, rev. 14–16.

²⁰⁵ «Concerning Benteshina of whom my brother wrote to me: "He continually curses my land"». §11, rev. 26–27.

²⁰⁶ «"The Babylonians owe me three talents of silver. ». §11, rev. 28–29.

²⁰⁷ «And concerning the curses against the land of my brother, Benteshina swore an oath to my gods in the presence of Adad-shar-ilani, your messenger. If my brother does not believe this, let his servant who heard Benteshina when he continually cursed the land of my brother come here and oppose him in court. And I will put pressure on Benteshina. Benteshina is my subject. If he has cursed my brother, has he not cursed me too? ». §11, rev. 30–36.

²⁰⁸ «Or has perhaps Itti-Marduk-balatu spoken unfavorable words before my brother, so that my brother has cut off the messengers? (...) I have by no means taken the word of Itti-Marduk-balatu to heart. In those days my brother was a child, and Itti-Marduk-balatu, that evil man, spoke as he pleased. How should I take his word seriously? ». §4, obv. 19–21; §5, obv. 25–35.

affectionate brothers, we did not become brothers for a single day. Did we not establish brotherhood and friendly relations in perpetuity? »²⁰⁹. No espírito de reconciliação, o soberano perdoava Kadašman-Enlil II por não ter respondido às suas declarações de amizade no momento em que ascendeu ao trono, garantindo, novamente, o seu apoio incondicional ao jovem governante: «The progeny of my brother Kadashman-Turgu shall be protected.»²¹⁰. Assim, o relacionamento hitita-babilónico, durante a última metade ou último terço do reinado de Ḫattušili III, aparenta ter sido renovado, retomando a política delineada por Kadašman-Turgu. O clima de relativa paz entre os dois reinos não é surpreendente, já que não partilhavam uma fronteira comum que se pudesse tornar motivo de conflito e, simultaneamente, compartilhavam o interesse estratégico em unir forças contra a Assíria, que ameaçava tanto os territórios cassitas, como os hititas.

Num outro nível, importa sublinhar que a boa relação entre as duas dinastias beneficiou da consagração de casamentos. À luz da documentação da época identificamos, pelo menos, três uniões dinásticas²¹¹, sendo que, por se encontrar mais bem documentada, iremos focar a nossa atenção na união da filha de Burna-Buriaš II com o governante hitita Šuppiluliuma I (1350-1322 a.C.). Visto que as uniões matrimoniais normalmente assinalavam a existência de acordos políticos e/ou militares, importa, em primeiro lugar, compreendermos as motivações que selaram esta aliança.

Ora, com a subida ao trono de Šuppiluliuma I, o Ḫatti ganhou um novo fôlego após a consolidação das suas fronteiras na planície anatólica, visando, novamente,

²⁰⁹ §4, obv. 7–9.

²¹⁰ §5, obv. 25–29.

²¹¹ Encontramos referência a duas destas uniões na carta *KUB 21.38* redigida pela rainha hitita Puduḫepa, esposa de Ḫattušili III, a Ramsés II, onde a mesma expressa a sua preocupação relativamente aos preparativos do casamento entre a sua filha e o Faraó, que aparentavam estar atrasados. Nesta missiva, a rainha enfatiza a importância dos casamentos inter-dinásticos, lembrando que ela tinha tomado como suas noras uma princesa babilónica e uma princesa amorrita, porque tais uniões conservavam um importante estatuto simbólico e político para o rei e para o seu reino. Igualmente, Puduḫepa menciona o exemplo do governante da Babilónia, que se casou com uma princesa hitita pelo mesmo motivo: «Did my brother have no wife at all? Did not my brother make them (i.e., the marriage arrangements) <out of consideration for> his(!) brotherhood, my sisterhood and (our?) dignity? And when he made them, they were indeed settled in conformity with (the arrangements of?) the King of Babylonia. Did he not also take the daughter of the Great King, King of Ḫatti, the mighty King, for marriage? ». §10, obv. 53–56. Dado o estado fragmentário desta fonte, podemos apenas especular quanto à cronologia destas uniões e à identidade dos nubentes em questão. Sobre este assunto, veja-se a análise e possíveis propostas de Devecchi, 2017: 117–20.

afirmar-se no quadro internacional através de uma série de iniciativas diplomáticas na região do Eufrates. Nesta conjuntura, aproximou-se do seu aliado babilónico, mediante a consagração do referido casamento. Um dos termos deste contrato exigia que Šuppiluliuma I reconhecesse a sua nova esposa como *Tawananna*, um título prestigioso hitita que significava «rainha», o que implicou a deposição da sua consorte principal, Henti, mãe dos seus cinco filhos²¹². Atualmente, pensa-se que o casamento terá ocorrido um ano antes ou depois da investida militar de Šuppiluliuma contra o reino do Mitani, na época governado por Šattiwaza. Se esta sequência de eventos estiver correta, torna-se, assim, evidente a importância desta aliança para ambos os envolvidos. Em primeiro lugar, Šuppiluliuma garantia o apoio militar, ou pelo menos, a neutralidade cassita, para esta sua nova aventura político-militar – que, efetivamente, se veio a concretizar, num período de seis anos, no que ficou conhecida como a «Segunda Guerra Síria» ou «Guerra Hurrita». Este conflito não só potencializou a submissão do reino do Mitani, como permitiu a incorporação na rede de vassallos do Ḫatti das possessões sírias do seu antigo rival, consolidando-se, assim, o controlo hitita sobre a região síria a norte de Damasco²¹³. Por sua vez, a dinastia cassita, como já vimos, demonstrava pouco interesse em participar ativamente em investidas militares a oeste do Eufrates, pelo que, através desta aliança, garantia que as operações militares hititas não se estenderiam ao seu território, ou que, em caso do ataque do Mitani, dispunha do apoio do seu sogro²¹⁴.

²¹² Alguns autores, como Stefano de Martino consideram que o estatuto e as conexões políticas da princesa babilónica terão influenciado a sua posição privilegiada na corte, enquanto Henti ainda era viva e detinha o título de *Tawannanna*. Neste sentido, consideram que o documento *KUB 14.2* indica-nos que Henti terá sido, efetivamente, expulsa da corte. No entanto, outros argumentam que esta referência remete a outra rainha, nomeadamente Tanu-Ḫepa, a segunda esposa de Muršili II. Vejam-se estas propostas em De Martino, 2013: 65–80. Martino salienta ainda que não é possível confirmar a hipótese do exílio de Henti, dada a ausência de fontes a este respeito, supondo que a rainha terá falecido em algum momento. A data da sua morte, conforme aponta o autor, está cronologicamente relacionada com os editais de Niqmaddu II de Ugarit, que celebram a aliança entre o Ḫatti com o rei de Ugarit, Niqmaddu II, durante a «Guerra Síria de um Ano» ou a «Grande Guerra Síria» (c. 1340 a.C.). Note-se que este documento atesta a presença do selo de Šuppiluliuma I e Tawannanna, que, nesta altura, já atuava como rainha, em pleno. Na respetiva inscrição, lê-se: «Seal of Suppiluliuma, the Great King, King of the Land of Hatti, beloved of the Storm God; seal of Tawannanna, the Great Queen, Daughter of the King of Babylon'». Cf. Leick, 2009: 505.

²¹³ O que restava do antigo reino de Mitani transformou-se num estado fantoche do Ḫatti, após a conclusão do tratado entre Šattiwaza e Piyaššili, que decorreu da intervenção hitita no restauro do príncipe mitaniano no seu trono, então ocupado por Šuttarna III, com o apoio da Assíria. Com a conclusão deste tratado, alguma ordem regressou ao território. Cf. Santos, 2017: 9.

²¹⁴ Leick, 2009: 505.

A noiva babilónica, cujo nome se pensa ter sido Malnigal, é referida na documentação hitita apenas como Tawannanna, à semelhança do seu título. Com o passar dos anos, esta desempenhou um papel cada vez mais proeminente nos assuntos políticos e religiosos do reino²¹⁵, especialmente nos últimos anos do reinado do seu esposo, em parte devido à constante ausência do soberano, que se encontrava em campanhas militares para além do território hitita. Após a morte abrupta de Šuppiluliuma, vítima de peste, Tawannanna manteve, de acordo com a tradição hitita, a sua posição de rainha, interferindo, cada vez mais, na gestão da casa real durante o curto reinado de Arnuwanda II (1322-1321 a.C.), e no início do reinado de Muršili II (1321-1295 a.C.)²¹⁶. A relação com os seus enteados tornou-se cada vez mais conflituosa, culminando num confronto dramático com Muršili II, que determinou a sua expulsão efetiva da corte hitita.

De acordo com as referências estantes numa coletânea de orações dedicadas por Muršili II aos deuses²¹⁷, o soberano e os seus irmãos não restringiram, de forma alguma, a autoridade da rainha apesar dos alegados abusos de poder cometidos por esta. Apenas quando a sua esposa, Gaššuliyawiya, foi alvo de uma doença misteriosa e o seu apelo aos deuses permaneceu sem resposta²¹⁸, é que o soberano começou a

²¹⁵ A agência feminina na diplomacia parece-nos ser um caso paradigmático para desconstruirmos algumas noções tradicionalmente concebidas em torno do papel da mulher nas sociedades do Próximo e Médio Oriente Antigo. Com efeito, a natureza política das ações desempenhadas por estas princesas, enquanto consortes de soberanos estrangeiros, aparenta ser muito complexa, contrariando ideias de alguma passividade feminina. A frequente prática do envio de filhas de reis para contraírem matrimónio, em termos simbólicos, com as divindades (enquanto esposas/sacerdotisas de uma divindade específica) e, em termos práticos, com soberanos de outros potentados, afirmava-se como um ato de consumação de uma aliança política, que é garantida, no segundo caso, pela geração de herdeiros. Todavia, mais do que meras peças de um jogo político ou símbolos de alianças internacionais, o comportamento e astúcia demonstrado por estas princesas garantia o próprio sucesso da aliança matrimonial entre os dois reinos e, em última instância, da salvaguarda das relações pacíficas entre os mesmos.

²¹⁶ Ibid.: 506.

²¹⁷ Para a tradução desta coletânea de orações de Muršili II, seguimos a proposta de Singer, Hoffner, 2002: 71–73.

²¹⁸ Referimo-nos aos documentos *CTH 380* e *CTH 376*, que correspondem a orações direcionadas aos deuses para garantir a recuperação da saúde da sua esposa. No caso específico de *CTH 380*, o soberano indica que ofereceu presentes, animais e comida à deusa Lelwani, juntamente com uma mulher, que atuaria como substituta da sua esposa: «I herewith send you [my/an] adorned substitute. Compared to me she is excellent: she is pure, she is radiant, she is pale, she is endowed with everything (...) O god, have counted something against her, let this woman stand for you in her place. O god, my lord, remove the sickness from Gassuliyawiya! ». §2, obv. 10–13; §4, rev. 7–15.

suspeitar que Tawannanna seria a responsável pelo seu infortúnio. A análise deste episódio afirma-se, assim, como profundamente pertinente no presente trabalho.

Nas suas orações, o soberano expõe os crimes da rainha à luz do conhecimento das divindades. Como vemos no documento *CTH 70*, o soberano aponta, inicialmente, a distribuição incorreta dos bens e recursos materiais do palácio real para enriquecer a sua própria clientela, cuja base do seu poder se encontrava na designada «Casa de Pedra» (*hekur-house*), uma instituição de culto, que provavelmente serviu como um mausoléu para membros da família real²¹⁹. A passagem seguinte inicia-se com uma curiosa menção à Babilónia: «This she let come from Shanhara (Babylon), and that she handed over in Hatti to the entire population, and she left nothing. »²²⁰. O documento não nos informa quanto à natureza do que a rainha trouxe da Babilónia, e que terá sido distribuída entre a população do Hatti. Contudo, são várias as teorias a seu respeito: alguns autores presumem que eram costumes que a rainha trouxe consigo, e que não eram do agrado da corte hitita; outros propõe que seriam estátuas dos seus ancestrais²²¹; ou mesmo que correspondessem a um rico dote que usou para comprar o seu poder e influência na corte²²², enviando uma parte para a sua família²²³. Há ainda

²¹⁹ Singer, Hoffner, 2002: 74.

²²⁰ §3, ii 3'– iii 3.

²²¹ Segundo Bin-Nun: “Muršili goes on accusing her of having turned his father’s house into a graveyard by bringing over things from Babylon and giving others away to the population of Hattuša. She may have brought over statues of her deceased ancestors and given away disks or statues of deceased kings and princes which had been dedicated to Hittite gods.”. Cf. Bin-Nun, 1975: 189.

²²² Stinger considera que: “The more tantalizing options, from sorcery to prostitution, must probably be given up in favor of the more prosaic possibility that her own dowry is referred to, which she spent entirely in the pursuit of enhancing her popularity in Hatti and winning over influential supporters for her devious concoctions.”. Cf. Singer, Hoffner, 2002: 4.

²²³ Melchert defende que: «She (re)moved part (of the goods) to Sanhara, part she gave away to the population in Hattusa; she left nothing behind (...) since the accusation is that the tawannanna dissipated the royal family’s wealth, perhaps the ablative has a derogatory nuance: she did not even see to it that the goods reached Sanhara, but merely sent them off in the general direction, not caring where they ended up.» Cf. Melchert, 1977: 358. Embora consideremos esta hipótese muito interessante, desconhecemos evidências que sustentem esta teoria. No entanto, em concordância com esta proposta, presumimos que Tawannanna mantinha, no mínimo, contacto com a Babilónia e a sua família. Se considerarmos que esta fosse a sua principal intenção, pretenderia ela retornar à Babilónia em algum momento e desfrutar das riquezas que guardou durante a sua presença na corte hitita? Ou, por outro lado, estaria a preparar-se para a eventualidade de ser substituída e de ser expulsa da capital hitita?

outros autores que defendem que a magia maligna seria o tal elemento misterioso que Tawannanna trouxera da sua terra natal ²²⁴.

Na seguinte secção, Muršili II isenta a sua falecida esposa de certas conspirações com a serva Annella, acusando antes Tawannanna de usar magia, auxiliada pelo mágico Mezzula, para amaldiçoar a sua esposa até à morte²²⁵. As passagens seguintes cobrem o envolvimento da rainha em outros acontecimentos que decorreram fora da capital e que demonstram, segundo o soberano, uma vez mais, evidências da sua culpa. O primeiro episódio ocorreu durante o nono ano do seu reinado, quando se deslocou à cidade de Kummanni (Quizuatna), durante um festival dedicado à deusa Hebat, para prestar culto e implorar pelo bem-estar da sua família. Durante esta estadia, o soberano convocou o seu irmão, Sharri-Kushuh, vice-rei de Karkamiš, que é presumido como o «homem doente» referido na passagem fragmentária. O seu irmão terá sido interrogado no seu leito por Tawannanna, ou por um dos seus agentes, a respeito do caso da prata desaparecida no território de Aštata, em Emar. A rainha, que deve ter tido acesso aos tesouros dos templos do reino, é exonerada diante da deusa Ishara²²⁶ pelo desaparecimento da prata, e Gaššuliyawiya é responsabilizada no seu lugar. Segundo Muršili II, a rainha continuou a interpelar a deusa, com o propósito de amaldiçoar a sua restante família²²⁷. O segundo episódio, por sua vez, remete-nos para os territórios de

²²⁴ Esta opinião é partilhada por Strauß que argumenta que a filha do rei da Babilónia é considerada responsável pela introdução de distintos costumes e ritos de origem babilónica, particularmente aqueles relacionados com magia maligna em Ḫattuša. Cf. Strauß, 2006: 214.

²²⁵ «The queen [sent (?)] Mezzulla to them [. . .] and [she started] to utter conjurations [. . .] Why did the queen turn that matter into a sin of my wife? She stands day and night before the gods and curses my wife before the gods. [She . . .] her, and she wishes for her death.». §4, iii 4–22.

²²⁶ A origem etimológica do seu nome ainda é desconhecida. Contudo, Ishara surge pela primeira vez em textos pré-sargónicos na cidade de Ebla, tendo-se tornado, paulatinamente, uma das divindades femininas mais importantes do panteão hurrita. A partir daí, terá sido incorporada no panteão hitita, com o epicentro do seu culto na região de Quizuatna. Na Mesopotâmia, é considerada uma hipóstase de Inanna/Ištar, cujo epíteto principal, «*Bēlēt rām*» («Senhora do Amor»), também lhe é atribuído. O seu animal-símbolo, o escorpião, ao estar associado ao mundo subterrâneo, também confere a esta divindade uma agência no Inframundo. Por outro lado, Ishara assume-se como uma deusa da medicina, ao surgir de forma dual, tanto responsável pelo lançamento de doenças, como por restaurar a saúde do indivíduo. Embora identifiquemos, em alguns textos, o apelo aos poderes curativos desta deusa, a sua faceta disruptiva encontra-se mais bem atestada, em particular, numa série de rituais e juramentos militares hititas, a partir do reinado de Arnuwanda I (1400-1350 a.C.), nos quais surge como responsável por infligir severas penas corporais a quem quebrasse estes juramentos, chegando a ser-lhe dedicado o verbo «ser atingido pela doença de Ishara» (*išharišh*). Sobre esta deusa, veja-se Leick, 1991: 94–95., e *GDSAM*: 110.

²²⁷ «Goddess, [it isn't] I who have that [silver]. The one who has your, the god's, silver, the one who continually fills [. . .], don't you, O goddess, seize him? [Don't] you seize his wife and his children? Instead,

Azzi-Ḫayaša, a nordeste de Ḫattuša, durante o décimo ano do seu reinado. Ali, o governante recebeu um presságio solar, interpretado por Tawannanna, que previa a sua morte iminente. Segundo o soberano, a intenção da rainha terá sido a de instalar o seu próprio filho na linha de sucessão ao trono hitita, afastando, assim, Muršili II²²⁸.

O ciclo de episódios entre Muršili II e Tawannanna chegam ao fim numa última oração, *CTH 80*. No seguimento de uma longa lista dos alegados abusos da rainha, e em concordância com o tom das composições anteriores, o rei procura legitimar a decisão de banir a sua madrasta do palácio e despojá-la das suas funções de culto, enquanto sacerdotisa-mor do reino. O governante hitita enfatiza que as suas ações foram influenciadas por uma consulta oracular, que sentenciaram o destino de Tawannanna, ao determinarem que as suas ações constituíam um crime capital²²⁹.

É curioso notar que Muršili II apenas decidiu banir a madrasta do palácio e da corte, poupando-lhe a vida. Este ato, que poderia ser visto como de clemência, deve, contudo, ser encarado numa lógica religiosa e político-diplomática. De facto, o governante poderia ter receio de ser alvo de castigo divino²³⁰, caso lhe aplicasse a pena de morte, tendo em conta a relação pessoal de Tawannanna com a deusa Arinna²³¹.

you seize me, the innocent one. Seize him or seize his wife and his children! But don't seize me (...) And the queen continually cursed me, my wife, and my son before Ishara. She continually sacrificed against us. Because of this my wife died.» §6, iv. 17–23.

²²⁸ «When] I marched to the land of Azzi, the Sun-god gave an omen. The queen [in Hatti(?)] kept saying: “This omen which the Sungod gave, [what did it] predict? Did it not predict the king's death?» §7, iv. 24–26.

²²⁹ Note-se a importância do próprio ato de consultar e conhecer a vontade dos deuses, através do comportamento e das palavras que eram proferidas pelo profeta que, num estado alternativo de consciência, se afirmava como o recetáculo vivo da vontade divina. Era, por conseguinte, expectável que o governante, o destinatário privilegiado da comunicação divina, agisse segundo os oráculos dos deuses. Cf. Caramelo, 2002: 247–48.

²³⁰ Identificamos ecos desta preocupação nas orações do seu filho e sucessor, Ḫattušili III, que se distancia das ações do seu pai a respeito de Tawannanna, declarando que era apenas uma criança quando a rainha foi expulsa do palácio. O soberano dirige-se à deusa Arinna, de forma apaziguadora, decretando que a pessoa que provocou o desfavor da sua leal serva já tinha falecido. Veja-se a referida oração *CTH 383* em Singer, Hoffner, 2002: 98. Note-se ainda que a posição adotada pelo soberano, em relação a Tawannanna, está de acordo com a sua própria política diplomática, caracterizada por uma aproximação ao reino da Babilónia.

²³¹ Mencionada pela primeira vez nos anais de Ḫattušili I, Arinna, a deusa-sol, ascende, paulatinamente, à categoria de divindade ‘nacional’ do Império Hitita, em conjunto com o seu par divino, o deus tempo/tempestade, Teššub, correspondente ao deus hatiano, Taru. A adoração às divindades solares na Anatólia parece remontar ao registo pré-histórico, como testemunham os discos solares encontrados em Alaça e Hüyük. Este culto estende-se a múltiplas divindades, já que são identificados, em simultâneo, um deus sol hitita, Eštan, e os seus congéneres luvita, Tiwat, e hurrita, Šimegi. Como resultado de vários

Aliás, esta preocupação torna-se evidente quando o rei se compromete a providenciar oferendas aos deuses, assegurando que nada faltará à rainha no seu exílio²³². Por outro lado, sendo Tawannanna filha do governante de uma das grandes potências da região, aliada do Império Hitita, a sua execução teria gerado uma grande cisão nas relações entre os dois potentados. Neste sentido, e recordando as pressões egípcias e assírias que ameaçam ativamente a integridade do Império, certamente Muršili II não tencionava perturbar as relações pacíficas com o reino cassita²³³. Por fim, nas últimas linhas da oração, o soberano expressa a sua agonia diária pela perda da sua esposa, contrastando a sua realidade com a vida confortável da sua madrasta²³⁴.

Torna-se difícil perceber se Tawannanna foi realmente culpada de todos os crimes que lhe foram atribuídos. Se, por um lado, encontramos as alegadas acusações juntamente com evidências materiais do espectro da sua influência no reino; por outro, não podemos ignorar a possibilidade de que o governante hitita desejasse afastar esta mulher que se assumia como uma presença incómoda, intrusiva e talvez ameaçadora, para a sua figura e a dos seus descendentes. Como já mencionámos, Tawannanna foi acusada de assassinar a esposa de Muršili II através de magia, um crime punível com morte, segundo ditavam as leis hititas. Com efeito, esta acusação, também atribuída a outras membros da corte hitita, em outros tempos²³⁵, apresenta-se difícil de contestar

processos de sincretismo, o símbolo solar detinha duas vertentes principais na mitologia hitita, em muitos aspetos, análogos à natureza dual da estrela Vénus para os povos semitas. Ou seja, os hititas diferenciaram entre o «sol do céu», considerado masculino, e o «sol da terra» em referência à permanência noturna do sol no mundo inferior. Arinna insere-se nesta última categoria, e por associação, assume-se como uma deusa ctónica, com fortes conexões mágicas, muitas vezes evocadas em contextos ritualísticos. Consideramos a passagem em análise bastante curiosa por indicar a extrema devoção de Tawannanna a esta deusa, que não pertencia ao panteão babilónico, pelo que, à partida, não seria tão familiar à rainha. Assim, ponderamos a possibilidade de terem sido estabelecidos alguns paralelismos que aproximariam Arinna do deus solar mesopotâmico, Utu/Šamaš, nomeadamente, a ligação de ambas as divindades com o plano dos mortos, assim como as suas conexões mágicas. Cf. Leick, 1991: 155.

²³² «Nothing is lacking that she desires. She has food and drink (lit. bread and water) and everything stands at her disposal. She lacks nothing. She is alive. She sees the Sun-god of Heaven with her eyes and eats the bread of life.» §1, ii 1'– iii 4.

²³³ Leick, 2009: 507.

²³⁴ «Because she killed her, throughout the days of my life [my soul(?)] goes down to the dark Netherworld [on her account(?)] (...) Don't you, O gods [recognize] who was really punished? ». §1, ii 1'– iii 4.

²³⁵ Veja-se o contributo de Miller sobre outras figuras que foram acusadas do uso de magia maligna no seio da corte real hitita, em Miller, 2010: 167–85. Ainda sobre este assunto, o trabalho de Cohen é bastante interessante, ao analisar a figura/título de Tawannanna durante o Reino Antigo (c.1700-1400 a.C.) em comparação com o exílio da princesa babilónica e da princesa Danuhepa, esposa de Muwattalli I. Ambas foram acusadas de vários crimes, ligados à magia, mas, conforme argumenta o autor, estas

pelo seu caráter vago, baseada apenas na afirmação indiscutível do soberano. Como aponta Popko, o uso de magia maligna foi amplamente difundido na corte hitita, sendo utilizado, frequentemente, como um elemento catalisador de intrigas e tramas²³⁶. Embora o uso deste tipo de magia fosse algo temido entre a população, é palpável o ambiente altamente politizado e hostil que marcou estes acontecimentos, o que nos leva a suspeitar da credibilidade dos seus acusadores. Como tal, consideramos que algumas destas denúncias, como o que aconteceu no caso de Tawannanna, podem ter sido instrumentais, com o fim de aniquilar um significativo oponente político.

Finalmente, um último apontamento deve ser feito relativamente aos contactos culturais entre estes dois poderes. Embora, no sentido estratégico, tanto o Hatti, como a Babilónia tivessem beneficiado dos vínculos político-diplomáticos, ainda que pautados, em alguns momentos, por incidentes e ruturas, os contactos culturais mostraram-se mais duradouros e penetrantes, sobretudo, no universo hitita. Como já observámos, os primeiros contactos que temos conhecimento, remontam aos séculos XX e XIX a.C., com o estabelecimento das primeiras feitorias assírias em território anatólico, que introduziram, pela primeira vez, o sistema de escrita cuneiforme. Um pouco mais tarde, a partir de meados do século XVIII a.C., o recurso ao cuneiforme conheceu um novo fôlego, ao ser adotada uma nova variante, mais concretamente da Antiga Babilónia, que apresentava características bastante semelhantes àquela atestada nos centros de escribas no norte da região síria. Tradicionalmente, presume-se que esta nova variante tenha sido introduzida através da ação de escribas contratados no rescaldo das campanhas lideradas por Hattušili e por Muršili I no território sírio e na Mesopotâmia ocidental²³⁷. Como já referido, esta primeira fase da política expansionista hitita culminou na invasão e saque da Babilónia por Muršili I, o que implicou, como era habitual na época, a deportação das populações locais, incluindo escribas e outros especialistas. A breve conquista da Babilónia consistiu, por sua vez, num ponto de

acusações tiveram como objetivo principal removê-las das suas tarefas, ou em última instância, afastar os seus filhos do poder. Cf. Cohen, Lackenbacher, 2003: 875.

²³⁶ Popko, 1995: 83.

²³⁷ Leick, 2009: 512.

viragem na história cultural da civilização hitita, que agora se abria decisivamente às tradições mesopotâmicas, adotando o cuneiforme em todas as suas complexidades.

Assim, e num quadro de transmissão de conhecimentos e de tradições, não foram só as grandes composições literárias da Mesopotâmia que se estenderam ao mundo hitita, mas também aspetos do sistema de crenças e de práticas religiosas babilónicas. Destaca-se, sobretudo, a prática divinatória babilónica, que transferiu para o reportório hitita uma série de técnicas, como a análise de sonhos, das vísceras dos animais ou de fenómenos celestiais, entre outros²³⁸. Neste panorama, identifica-se, finalmente, um forte interesse e curiosidade pelo conhecimento mágico-medicinal, evidente na presença de um significativo conjunto de textos de diagnóstico e terapêuticos com precedentes babilónicos, que serão analisados mais adiante. Assim, compete-nos, agora, enquadrar a transmissão e a receção deste tipo de conhecimento em Ḫattuša, através da análise das relações diretas e indiretas, entre os agentes de conhecimento babilónicos e hititas. Afigura-se, por fim, apresentar os especialistas babilónicos, o *āšipū* e o *asû*, e a sua chegada à corte hitita.

3.2. O intercâmbio do *āšipū* e do *asû* nos séculos XIV-XIII a.C.

Nas últimas décadas, muitos trabalhos foram produzidos no meio académico a respeito da definição do *āšipū* e do *asû*, os principais agentes ligados às atividades de cura, segundo as fontes mesopotâmicas. Os estudos produzidos na década de 1990 procuraram contornar alguns aspetos da prática mesopotâmica que não se enquadram na visão tradicional de medicina, sobretudo a dimensão mágica, que se comprova indissociável à cura para estas sociedades antigas, como já vimos. Neste quadro, destaca-se o trabalho de Ritter, que argumentou que estes especialistas pertenciam a sistemas conceptuais distintos, operando numa perspetiva antagónica entre si. Segundo a autora, o *āšipū*, ao conceber a doença como uma cadeia de eventos que terá sido principiada por entidades divinas nefastas, procurava reverter estas situações através

²³⁸ No campo da adivinhação, destacam-se sobretudo os presságios de natureza celestial que figuram, em abundância, no arquivo de Ḫattuša (CTH 531–535). No entanto, identificam-se também outros textos, como por exemplo, reportórios de oráculos (CTH 561–582), ou presságios médicos (CTH 537–38, 545). A respeito desta última categoria, veja-se a obra de Wilhelm, 1993.

de encantamentos e rituais. De outro modo, defende que o *asû* concebia a doença como um conjunto de sintomas, facilmente identificados através de prognósticos, considerados racionais e pragmáticos, ao estarem livres de suposições sobrenaturais²³⁹.

Esta proposta de Ritter tem sido alvo de profundas revisões críticas nos últimos anos, uma vez que os seus argumentos não se sustentam após análises mais minuciosas do *corpus* por si utilizado. Com efeito, a sua caracterização foi elaborada mediante a atribuição de certos textos a cada especialista, cujo conteúdo aparenta denunciar as principais atividades de cada um. No entanto, os textos apresentados no seu artigo como ‘médicos’, no sentido restrito do termo, foram, na verdade, copiados, na grande maioria, pelo *āšipū*, o que contradiz o seu argumento de que os textos e o ofício ‘médicos’ pertenciam exclusivamente ao *asû*²⁴⁰. Por outro lado, como já vimos, a distinção entre os próprios termos ‘medicina’ e ‘magia’ não encontra fundamento nas fontes mesopotâmicas, pelo que concluímos que também os especialistas não distinguiam os comportamentos das duas esferas. Conforme aponta H. Saggs, as várias tentativas de distinguir estes dois especialistas demonstraram-se inconclusivas, em parte, por não se identificar uma linha de fronteira bem definida entre ambos²⁴¹. Assim, embora seja evidente que se dediquem a diferentes tarefas no processo de cura, exerciam funções intercambiáveis e dependentes, que em algumas circunstâncias, se sobrepunham, ao serem procurados em simultâneo pelos seus pacientes²⁴².

Os dados que dispomos sobre as atividades destes agentes, durante o Bronze Final, são bastante intrigantes e consideravelmente menos numerosos em comparação a outros períodos. Assim, a nossa análise embora suportada maioritariamente por

²³⁹ Ritter, 1965: 229–321.

²⁴⁰ Scurlock, 2005: 69–79.

²⁴¹ Saggs, 1990: 226.

²⁴² Alguns dos exemplos mais interessantes que comprovam a fluidez entre a prática do *āšipu* e do *asû* remetem-nos para a corte neo-assíria, durante os reinados de Assaradão (680-669 a.C.) e de Assurbanípal (668-627 a.C.). Certos documentos administrativos deste período permitem-nos traçar o percurso do especialista Urad-Gula, listado, inicialmente, numa fonte de 681 a.C., como o assistente do ‘médico-chefe’ (*asû*) do governante. Posteriormente, em 671 a.C., é elencado como um *āšipu*, sendo demitido vários anos depois. No entanto, em 650 a.C., surge novamente como um *asû*. Não sabemos se este terá sido um caso excecional ou se terá sido uma realidade comum experienciada na época, no entanto, consideramos que ilustra a complementaridade e a mobilidade que existia entre estes dois especialistas/ofícios. Cf. Biggs, 1995: 13.

fontes deste período, em alguns aspetos foi intercalada com dados de períodos anteriores e posteriores, de modo a ser possível realizar um estudo mais completo. Desta forma, num período de tempo lato, observamos que ambos se enquadravam num grupo de especialistas, composto maioritariamente por membros do sexo masculino²⁴³, que estavam vinculados aos serviços do palácio e/ou do templo. Integravam, assim, a elite intelectual mesopotâmica, mas também a económico-social, já que eram, maioritariamente, oriundos de famílias abastadas que dispunham dos meios necessários para que os seus membros completassem os longos anos de formação que estes ofícios exigiam. Os estágios iniciais da sua educação, envolviam, possivelmente, alguns anos na escola dos escribas (**edubba**), de modo a dominarem a leitura e escrita das línguas acádica e suméria, através da cópia sistemática de um vasto *curriculum*, que integrava desde composições literárias de grande referência, a tratados gramaticais²⁴⁴. Esta

²⁴³ Embora sejam atestados, na sua maioria, especialistas masculinos, identificamos referências, ainda que pontuais, a mulheres que exerciam as mesmas funções do *asû*, sendo denominadas pelo termo equivalente feminino, *asâtu*. Um dos exemplos que melhor ilustra esta realidade data do período de Ur III, onde se identifica o exercício desta prática por um conjunto de indivíduos, que se pensa terem sido irmãos, no qual se destaca Ubartum, mencionada em quase 50 textos que registam as suas atividades, num período de 16 anos. Sobre esta figura, veja-se o artigo Kleinerman, 2011.

Note-se ainda que a partir do período da Antiga Babilónia, a *asâtu* desaparece, progressivamente, do registo textual. No entanto, curiosamente, a partir da segunda metade do II milénio a.C., as divindades associadas à cura começaram a assumir títulos femininos. Veja-se, por exemplo, os títulos, «*asû* feminina da humanidade» (*asût awile*), e *asâtu/asûtu/asîtu*, que foram aplicados a todas as deusas da cura até ao I milénio a.C.. Cf. Plantholt, 2017: 144.

²⁴⁴ Sobre este assunto, o texto *The Tale of Illiterate Doctor of Isin*, também conhecido como *Tale of Ninurta-Pāqidāt's Dog Bite*, parece-nos bastante elucidativo. Esta composição humorística neobabilónica, cujas origens recuam até ao período da Babilónia Cassita, relata-nos a história de Amel-Baba, um sacerdote *šanga* do templo, dedicado ao culto da deusa Gula, em Isin. Alguns autores, como A. George consideram que o protagonista era um *asû*, que terá sido promovido à posição de chefe administrador do templo, assumindo o título de *šanga*. Neste sentido, os seus serviços foram consultados por Ninurta-Pāqidāt de Nippur, que foi mordido por um cão. O especialista prescreve-lhe um encantamento para combater a infeção proveniente da mordida e o paciente, como forma de pagamento, convida-o à sua cidade, oferecendo-lhe comida, bebida e roupas, a fim de pagar pelos seus serviços. Ao chegar a Nippur, através das instruções recomendadas por Ninurta-Pāqidāt, Amel-Baba questiona a jardineira, Bēltīya-šarrat-Apsî, («who tends the garden called Abundance of Enlil and sits [at a] plot on Right Street selling vegetables» (ls. 12–13), que insiste em comunicar em sumério, o que causa um grande mal-entendido, já que o especialista, ao não perceber o que a jardineira lhe dizia, pensou que estava a ser gozado, pelo que a ofende. Perante esta confusão, a jardineira ameaça-o de ser expulso da cidade, por uma multidão de aprendizes de escriba com as suas tabuinhas de argila: «Why are you being rude to me? Why am I being rude to you! He's [at the chapel of] his god, god, Šuzianna, making an offering... He's a [real idiot], this one! The students should form a mob and drive him out of Grand Gate with their practice buns! ». Ls. 23–34.

Para Erica Reiner, este é o aspeto humorístico da história: o fracasso de um médico supostamente erudito e experiente, mas que não compreende a língua suméria que ainda se falava nas ruas de Nippur. Na mesma linha, Geller argumenta que Amel-Baba era um 'charlatão', pelo facto de o protagonista não conseguir seguir as simples instruções dadas em sumério, uma língua ainda estudada e compreendida

componente apresentava-se fundamental para a aprendizagem destes especialistas, já que se pressupõe que, para determinar os respetivos diagnósticos e prognósticos, seria imperativo a consulta de uma variedade de textos e compêndios mágico-medicinais. Concluída a sua formação base, estes indivíduos especializavam-se, então, na área mágico-medicinal, focando-se no estudo de tratados deste cariz. Embora a informação a este respeito ainda seja bastante limitada, pensa-se que esta fase seria também pautada por uma componente prática e oral, possivelmente ministrada pelos seus superiores. Como veremos mais adiante, este tipo de ofício era também transmitido de geração em geração, num âmbito mais familiar, seguindo um formato próprio.

Focando agora especificamente no *āšipū*²⁴⁵, este assumia-se como uma espécie de sacerdote, exorcista ou mágico, vinculado ao templo, ainda que também pudesse realizar alguns serviços no palácio. Enquanto funcionário do templo, seria responsável por um conjunto de funções no mesmo, como a sua limpeza ou a execução de recitações em cerimónias de dimensão pública e/ou privada²⁴⁶. No entanto, são sobretudo as suas atividades no âmbito medicinal que se destacam, estando encarregue de identificar e exorcizar os agentes demoníacos e/ou apelar às entidades divinas responsáveis pela doença. Neste âmbito, o *Manual de Diagnóstico (Sakikkū/SA.GIG)*, utilizado pelo *āšipū*, oferece-nos algumas informações quanto ao seu método de prognóstico. Esta série, compilada pelo erudito Esagil-kīn-apli, durante o reinado de Adad-apla-iddina (1067-1046 a.C.), está dividida em seis capítulos que abordam os mais variados sintomas que se podiam manifestar em partes específicas do corpo. Note-se que cada capítulo se inicia com a expressão «quando o exorcista vai à casa de um doente» (*enūma anta bīt marši*

pelos eruditos mesopotâmios. Cf. Reiner, 1986: 1–6.; Geller, 2010: 54–55. Consulte-se a respetiva tradução desta composição em George, 1993: 66–67.

²⁴⁵ O *āšipū* surge atestado noutras fontes, sobretudo em epístolas e nos colofões das tabuinhas mágico-medicinais, como *mašmaššu*. Considera-se que terá existido uma distinção entre os dois títulos até ao II milénio a.C., mas que a mesma ter-se-á dissolvido ao longo do I milénio a.C., uma vez que dificilmente encontramos uma lista com os dois títulos presentes. O significado exato de *mašmaššu* permanece ainda incerto, no entanto, etimologicamente, é possível que a palavra derive da raiz *mašāšu* («limpar») seguido do logograma **maš.maš**, o que sugere que se trata de um empréstimo semita. Com base numa lista lexical que equipara este termo a alguém considerado ‘puro’, Cunningham enfatiza a ligação entre o termo e aquele cuja função seria ‘purificar/limpar’. Cf. Cunningham, 1997: 14–16. Veja-se o estudo de Jean, 2006, para uma discussão breve sobre as principais diferenças entre os dois termos, embora focado no I milénio a.C..

²⁴⁶ Biggs, 1995: 13.

āšipu illku), o que incentivou alguns autores a caracterizarem-no como “diagnosticador”²⁴⁷, ou como, Oppenheim, a traçar algumas semelhanças entre a tarefa do *āšipū* e a do *bārû* (o adivinho)²⁴⁸. Enquanto o adivinho descortinava uma miríade de sinais pincelados na natureza pelos deuses, através de uma série de métodos, o *āšipū*, conforme aponta o *Manual de Diagnóstico*, ao se deslocar para a casa do seu paciente, observava os mais variados sinais numinosos e fenómenos nefastos ao seu redor (como por exemplo, encontros com animais ou determinados indivíduos). Seguidamente, ao entrar na habitação do doente, examinava o seu corpo, em busca dos presságios enviados pelos deuses, que lhe permitiriam identificar não só a entidade responsável pela doença, como também o informavam se o paciente iria sobreviver²⁴⁹.

Num outro nível, torna-se evidente a ausência de registos textuais que atestem as atividades deste especialista, em comparação com o *asû*. Esta discrepância conduziu vários investigadores a propor que o *asû* teria sido a principal figura médica deste período, na região siro-mesopotâmica. Contudo, estes dados devem ser contextualizados, já que a maioria da documentação da época provém de arquivos palacianos (como de Mari ou de Nippur), e, como tal, não é surpreendente que se identifiquem mais informações sobre o *asû*, que era um funcionário do palácio, ao invés das atividades do *āšipū*, que estava ligado ao templo, estrutura que detinha os seus próprios arquivos²⁵⁰. Ainda assim, a ausência textual sobre esta figura apresenta-se contraditória. Embora tenhamos poucos relatos escritos sobre a sua prática diária, contamos com um rico espólio de encantamentos que pertenciam ao reportório que utilizava, no momento do tratamento²⁵¹. O que é certo é que o seu papel se tornou cada

²⁴⁷ A respeito da estrutura deste manual veja-se os seguintes trabalhos: Heeßel, 2004: 97–116. e McGrath, 2016.

²⁴⁸ Oppenheim, 1972: 294–95.

²⁴⁹ McGrath, 2016: 64.

²⁵⁰ Geller, 2010: 69–70.

²⁵¹ A este respeito, consulte-se a obra de Cunningham, 1997.

vez mais proeminente ao longo do tempo, sendo as suas atividades profundamente requisitadas, tanto pelo templo quanto pelo palácio, durante o I milênio a.C.²⁵².

A figura do *asû* (**azu**), que também surge em textos administrativos e cartas, desde o início do II milênio a.C., estava, por seu lado, vinculado ao palácio, sendo diretamente responsável pela saúde do rei e dos membros da corte, incluindo os militares, embora pudesse também ser procurado pela restante população²⁵³. Enquanto funcionário do palácio ou artesão²⁵⁴, as instâncias de poder procuraram regulamentar a sua prática, através da promulgação de leis – particularmente notáveis no «Código» de Hammu-rabi – que compreendiam não só a estipulação das taxas de pagamento pelos seus serviços²⁵⁵, como também penalizavam o especialista, em caso de má conduta no seu trabalho, nomeadamente, lesões irremediáveis ou a morte, cuja punição dependia da categoria social do paciente²⁵⁶.

Como já referimos, sabemos pouco quanto à sua formação, no entanto, a composição babilónica conhecida como *The Tale of Poor Man of Nippur*²⁵⁷ dá-nos conta da reputação que detinha em termos sociais. Este texto, composto por volta de 1500

²⁵² Note-se que esta figura se tornou um dos membros principais do círculo próximo do governante, como nos ilustra a vasta documentação neo-assíria. Sobre as atividades do *āšipū* nas cortes neo-assírias, veja-se o já referido estudo de Jean, 2006.

²⁵³ A carta cassita *N 1286*, proveniente da cidade de Nippur, é bastante representativa a respeito da requisição deste especialista pela população em geral. O remetente da carta escreve ao seu suserano, solicitando os serviços do *asû*, ao ser tomado por uma aflição muito grave, que o obrigava a estar constantemente deitado, um claro indicativo do seu estado débil. O paciente escreve urgentemente: «In the country of Irrē[ya] there is no *asû*. May my lord write to me so that I may come quickly. Let my lord make an *asû* available for me so that I will not die and be lo[st] to my lord! ». Esta carta revela, assim, um problema que aparenta ter sido uma preocupação constante na época, isto é, a disponibilidade e o difícil acesso a este tipo de especialistas. Neste caso, o autor requisita um *asû* de Nippur, uma vez que em Irrēya, localizada entre o Diyala e o Zab Inferior, onde o autor vive, não há nenhum *asû* no ativo. Veja-se a respetiva carta e a sua análise em Plantholt, 128: 146.

²⁵⁴ Biggs, 1969: 98.

²⁵⁵ Veja-se, por exemplo, a cláusula §216 do «Código» de Hammu-rabi: «if he (the patient) is a member of the commoner-class, he shall take 5 shekels of silver (as his fee).». Cf. Roth, Hoffner, Michalowski, 1997: 123.

²⁵⁶ Veja-se, por exemplo, a cláusula §218 do «Código» de Hammu-rabi: «If a physician performs major surgery with a bronze lancet upon an *awīlu* and thus causes the *awīlu*'s death or opens an *awīlu*'s temple with a bronze lancet and thus blinds the *awīlu*'s eye, they shall cut off his hand. ». Cf. Ibid. Como Majno observou, o especialista não seria, geralmente, responsabilizado pela morte ou tratamentos mal sucedidos, a menos que usasse a sua faca. De outro modo, a penalização seria mais grave, quanto mais elevada fosse a categoria social a que o paciente pertencia. Cf. Majno, 1991: 43.

²⁵⁷ Seguimos a tradução proposta por Gurney, 1956: 145–64.

a.C., relata-nos a história de Gimil-Ninurta de Nippur, nomeadamente das suas tentativas de se vingar do prefeito da cidade, que o despojou do seu palácio. Numa destas, Gimil-Ninurta disfarça-se de *asû* da cidade de Isin, surgindo à porta da residência do prefeito, com a cabeça raspada (à semelhança dos sacerdotes), com um jarro para realizar algum tipo de libação e um incensário, o que pode sugerir a típica aparência deste especialista na época. Desfrutando do estatuto de convidado, mas também da reputação da cidade de Isin, como centro médico na época²⁵⁸, Gimil-Ninurta foi convidado para curar o prefeito, que ficou impressionado com as credenciais do especialista²⁵⁹. Gimil-Ninurta alegou, então, que o remédio prescrito só seria eficaz no escuro, atraindo-o, assim, para uma sala privada, onde lhe amarrou as mãos e os pés, espancando-o como forma de vingança²⁶⁰. Biggs considera que um dos aspetos mais interessantes a reter deste conto é precisamente a importância atribuída a Isin, que detinha um desenvolvido culto a Gula, pelo que poderia mesmo ter sido um centro de formação do *asû*²⁶¹. Neste sentido, Waschow considera a possibilidade de que as funções deste especialista também pudessem estar relacionadas diretamente ao templo de Gula²⁶².

Relativamente à prática deste especialista, Scurlock²⁶³ e Avalos²⁶⁴ consideram que o foco do *asû* residia na produção e administração de remédios medicinais, comparando-o, deste modo, a uma espécie de farmacêutico ou ‘enfermeiro’. Este argumento foi suportado pela hipótese de que este especialista detinha e/ou utilizava o compêndio medicinal conhecido como *Pharmakologisch Therapeutischen Handbuch*, que lista uma série de plantas e a sua preparação, direcionadas para o tratamento de determinadas doenças²⁶⁵. Note-se, no entanto, que o conhecimento medicinal do *asû*

²⁵⁸ Biggs, 1995: 11.

²⁵⁹ Repare-se que o prefeito chegou mesmo a observar: «the doctor is clever». L. 126.

²⁶⁰ «(And) from his head to the soles of his feet and inflicted pain.». L. 124.

²⁶¹ Biggs, 1995: 11.

²⁶² Waschow, 1936.

²⁶³ Scurlock, 1999: 78.

²⁶⁴ Avalos, 1995: 167.

²⁶⁵ Embora se identifiquem referências ao *asû* nos textos medicinais, desconhecemos até que ponto e com que frequência estes eram utilizados nas suas práticas. Cf. Biggs, 1995: 10–11., Couto-Ferreira, 2013: 407–8.

não se limitava apenas à combinação de ingredientes naturais, já que também recomendava a realização de rituais ou a aplicação de amuletos no corpo do paciente²⁶⁶. Por outro lado, também realizava outro tipo de tarefas, como o tratamento de feridas, fraturas e/ou hemorragias através de curativos ou pequenas intervenções cirúrgicas²⁶⁷.

Como já mencionámos, ao contrário do *āšipū*, a prática diária do *asû* encontra-se particularmente bem documentada para o período Cassita, nomeadamente no *corpus* de cartas médicas de Nippur²⁶⁸, redigidas na sua maioria por Šumu-libši²⁶⁹. Este especialista dirige-se ao seu senhor²⁷⁰ mostrando como era responsável por

²⁶⁶ Evoque-se, novamente, no hino *Ninisina A*, no qual as ações da deusa da cura espelham, em termos divinos, o quadro comportamental do *asû*, já que ao serem descritas as diferentes atividades exercidas pela deusa, não se excluí o recurso à magia no tratamento de doenças: «Holy Ninisina performs for him her role as incantation priest, which Enki bestowed on her from the princely abzu (...) My lady performs the incantations perfectly. Ninisina speaks the incantation formula over them and they become better.». Ls. 28–29, 36–37.

Na mesma linha, o hino de Bullutsa-rabi descreve as ferramentas que Gula transportava consigo, nomeadamente, uma «leather bag containing health-giving incantations» (l. 81), que encontra os seus próprios paralelos nas ferramentas e na formação do *asû*. A conjugação destas referências permite, no nosso entender, afirmar a importância que os encantamentos e outros gestos mágicos assumiam na prática medicinal, utilizados tanto pelo *āšipū*, quanto pelo *asû*. O recurso a elementos mágicos podia, contudo, revelar diferentes especificidades, adaptadas a cada contexto de cura. Por exemplo, no caso do *asû*, a recitação de encantamentos poderá ter tido um propósito complementar para o tratamento, nomeadamente para reforçar o efeito de um remédio aplicado anteriormente. Para o *āšipū*, poderiam ter outra finalidade, como por exemplo, desviar preventivamente os maus presságios, antes que assumissem uma forma tangível – como é o caso dos textos mágicos conhecidos como *Namburbi* – ou exorcizar forças malignas – presentes, como por exemplo, na série de encantamentos, *Udug.hul (Utukkū Lemnūtu)*, já mencionada neste trabalho.

²⁶⁷ Nas últimas décadas muito foi discutido a respeito da realização de cirurgias por parte dos especialistas mesopotâmicos. O debate em torno da realização desta prática foca-se, geralmente, na operação ocular que é mencionada no «Código» de Hammu-rabi, especificamente, nas secções §§215-220, que sancionam atos cirúrgicos que foram realizados incorretamente por parte do *asû*. A título de exemplo, veja-se, a cláusula §§220: «If he opens his (the commoner's slave's) temple with a bronze lancet and thus blind his eye. He shall weigh and deliver silver equal to half his value.». Cf. Roth, Hoffner, Michalowski, 1997: 123. Não obstante o tipo de procedimento utilizado, é pouco provável que se tratassem de intervenções cirúrgicas muito complexas.

²⁶⁸ Seguimos a tradução das respetivas cartas de Parpola, 2007: 492–96.

²⁶⁹ O nome aqui atestado, redigido Imu-kal-ši, foi traduzido anteriormente como Imu-kallim, por alguns autores. Veja-se, por exemplo, Oppenheim, 1967: 118. Atualmente pensa-se que o nome inscrito deve ser lido como Šumu-libši (Imu-líb-ši). Sobre esta proposta, veja-se Lambert, 1957: 112. Por outro lado, embora Šumu-libši, não se assuma oficialmente como um *asû*, Geller e Plantholt presumem que assim o seja, já que a descrição epistolar do processo de diagnóstico e dos tratamentos recomendados assemelham-se aos métodos atribuídos a este especialista. Cf. Geller, 2010: 70. ; Plantholt, 2017: 151.

²⁷⁰ Como nos é indicado no início de cada epístola: «Your servant Mukallim: I am ready to die (lit. “to go”) as my lord's substitute. The male and female musicians (...) and the house of my lord are well.». *BE 17/1 32*, Obv. 1–6. Plantholt defende que o destinatário das cartas de Šumu-libši era Enlil-kidinni, possivelmente o *šandabakku* (governador) de Nippur, que enviou a carta *PBS 1/2, 82*, que versa sobre o bem-estar e o tratamento de um paciente. Cf. Plantholt, 2014: 172.

supervisionar o bom funcionamento da sua casa, e, em particular, a saúde dos seus habitantes, os *na'rū* e *na'rātu* «músicas/os, cantoras/res»²⁷¹, que sofriam de uma doença infecciosa, que se tinha espalhado entre este grupo (que habitava ou trabalhava na mesma casa), caracterizada pela presença de inflamações que ocorriam no tórax ou nas costas²⁷².

Com base nestas cartas, podemos concluir uma série de informações a respeito deste especialista. Ficamos a conhecer que era frequente que o *asû* visitasse os seus pacientes nas suas habitações, inclusive, várias vezes ao dia, sendo que durante as mesmas, observava o estado geral do paciente, com particular atenção à sua temperatura ou à sua dieta e aos sintomas que sinalizavam a presença da doença. O *asû* acompanhava, assim, o estado gradual da doença, como nos indica a carta *BE 17/1 47*, na qual o especialista começa por descrever o caso de uma paciente, conhecida como a «filha de Ayyāru», para a qual o tratamento consistia na aplicação de uma cataplasma à noite. Pela manhã, a paciente, sentindo-se pior, requisitou a aplicação do curativo, que não fora aplicado na noite anterior, implicando que a recaída era resultado da falha por parte dos indivíduos que estavam encarregues dos seus cuidados, no período noturno. Ao saber desta situação, Šumu-libši prometeu ao seu senhor que iria investigar o sucedido²⁷³. O especialista permaneceu vigilante da doença que se alastrou por este grupo, sendo que, paulatinamente, algumas das suas pacientes estabilizaram. Tal facto levou-o a concluir, na carta *BE 17/1 31*, que este grupo poderia retomar os seus treinos,

²⁷¹ Embora, sigamos aqui a tradução proposta por Stol e Plantholt, importa mencionar que outros autores, como Landsberger e Roth, consideram que a tradução adequada destes termos não significa um grupo de músicos, mas sim de crianças ou de jovens. A principal base deste argumento sustenta-se na semelhança lexical da palavra *na'r(t)u*, que significa precisamente jovens. Sobre esta tradução alternativa, veja-se Worthington, 2009: 58.

²⁷² Na análise destas cartas, Waschow caracterizou o local de trabalho do especialista como uma espécie de 'clínica médica' ou até mesmo um 'hospital' babilónico. No entanto, várias cartas sugerem que as pacientes estavam a ser tratadas na estrutura habitacional onde geralmente ficavam alojadas, enquanto o próprio especialista não aparentava ter habitado no local, uma vez que as suas instruções foram precisamente o reportar de eventos que ali ocorriam. Com efeito, na carta *BE 17/1 47*, Šumu-libši, reporta a condição de uma das suas pacientes ao longo da noite e na madrugada, prometendo enviar o seu mensageiro, mais tarde, para averiguar sobre o seu estado. Aparentemente, o especialista terá escrito a carta imediatamente após a sua chegada, tendo falado brevemente com as pessoas que cuidaram da paciente, ao longo da noite, mas antes de formar uma opinião devidamente informada. Worthington propõe que se trate de algum tipo de instituição, talvez conectada ao templo, sendo que Šumu-libši prestava visitas diárias, reportando, ao seu senhor sobre o bem-estar dos moradores da mesma. Cf. *Ibid.*: 59.

²⁷³ «I will learn (more) about the situation, and then (...) send off my messenger. ». *Obv.* 22–24.

se o seu senhor assim quisesse, embora uma das pacientes, antes estável, tenha demonstrado sinais de recaída e uma outra apresentasse sintomas da mesma doença. Na última carta, *BE 17/1 33*, o especialista, assegura ao seu senhor que vai continuar a supervisionar a saúde deste grupo²⁷⁴.

Šumu-libši refere-se também aos serviços do seu colega, Bēlum-balāṭi, que procedeu ao tratamento de outro paciente²⁷⁵. É interessante compararmos a prática desempenhada por estes dois especialistas, que em certos aspetos se assumem como totalmente distintas. Por exemplo, embora Šumu-libši descreva os sintomas dos seus pacientes, não se demora a especificar a doença em causa, reportando apenas que prescreveu um determinado remédio, sem o particularizar ou elencar os seus ingredientes²⁷⁶. A prática de Bēlum-balāṭi, por seu lado, apresenta-se bastante curiosa. Desde logo, ao caracterizar a doença do seu paciente, o especialista justificou o seu diagnóstico, citando o *incipit* do texto médico conhecido como «se um homem (sofre) quando uma doença de pele [lhe causa dor]» (*šum-ma LU ki-ma ek-ke-Itú / [ik-kal-šú]*)²⁷⁷, o que pode reforçar a ideia de que o *asû* consultava, de facto, manuais medicinais no momento do diagnóstico²⁷⁸.

Este especialista prossegue, protestando que não é capaz de prescrever adequadamente um curativo, já que um dos ingredientes essenciais não estava disponível na habitação²⁷⁹. Ainda nesta carta, o mesmo especialista discute o caso de outra paciente que sofria de tosse e cujo tratamento prescrito causou efeitos

²⁷⁴ «I will keep checking and reporting the news of the night at sunrise, and (every) evening I will check and report the developments of the day. (...) I dispatched the tablet to my lord. ». Obv. 9–14.

²⁷⁵ «The daughter of Ḫuttirmu is well; [DN] -muballiṭi is providing the potion. ». *BE 17/1 31*. Obv. 22–24. A primeira parte deste nome está danificada, pelo que a restauração do mesmo ainda é provisória, com base na cópia publicada em *BE 17 31* (obv. 4), que menciona um certo «[lbe-l]u₄-mu-balli-iṭ» a trabalhar com Šumu-libši.

²⁷⁶ Na carta, *BE 17/1 32*, Šumu-libši descreve os sintomas da «filha de Muštālu» que teve um ataque de febre (*ummu*) durante a noite, mas à primeira luz, o *asû* deu-lhe um medicamento não especificado (*šammu*): «The daughter of Muštālu had an attack of fever last night, and I gave her a drug in the morning.». Obv. 7–10.

²⁷⁷ Obv. 11.

²⁷⁸ No entanto, Geller considera que este é um caso único, argumentando que o especialista, ao usar esta referência, tinha a intenção de provar as suas qualificações e conhecimento medicinal perante o seu senhor. Cf. Geller, 2010: 72.

²⁷⁹ «When I assigned a poultice for him, no *asû* herb was available. And my lord knows that if only a single herb is missing, it will not succeed. I asked the mayor to send word to a gardener.». Obv. 12–17.

secundários indesejados, entre os quais, algum tipo de câibras abdominais (*kīs libbi*). Ao notar o desenvolvimento dos sintomas da sua paciente, Bēlum-balāṭi alterou a prescrição, preocupado com a eventualidade de que a doença se tornasse na «mão da maldição» (*qāt māmīti*), uma condição crónica, considerada inflacionada por uma entidade maligna. Ao contrário das cartas de Šumu-libši, Bēlum-balāṭi descreve, com urgência, uma lista de 12 ingredientes que eram necessários para preparar esta nova receita, antes que o desenvolvimento da doença tivesse consequências muito graves para a paciente, ao ponto de que o tratamento necessário tivesse de envolver outro tipo de cuidados, especificamente, encantamentos e rituais, que fossem para além da sua experiência ²⁸⁰. Assim, esta carta representa um testemunho importante a respeito da importância atribuída à composição e orgânica dos medicamentos, que poderiam evoluir de receitas simples (um só ingrediente) a receitas compostas, que poderiam conter até 90 tipos de ingredientes diferentes.

Consideramos que o conjunto de aspetos acima elencados, nos oferecem uma visão bastante ilustrativa da prática do *āšipū* e do *asû*, desde o exame dos sintomas que assinalavam a doença em questão, até ao seu tratamento; e que embora distintos nas suas metodologias, partilhavam o mesmo propósito – garantir a recuperação do paciente e a sua reconciliação com o favor dos deuses. Ainda numa perspetiva de complementaridade, ressaltamos um último aspeto que os aproximava: o carácter itinerante que pautava os seus ofícios, que os obrigava a viajar para outras regiões, seja para comunidades que se encontravam na periferia do reino a que pertenciam, ou para reinos distantes, onde exerceriam a sua prática sob a alçada de um poder estrangeiro.

Como já observámos, estes especialistas enquadravam-se e circulavam entre a vasta rede de conexões que cobria toda a área do Próximo e Médio Oriente, durante o Bronze Final. No processo de estruturação e formalização do Sistema de Amarna, tornaram-se evidentes alguns mecanismos de manutenção diplomática, que garantia as boas relações entre os diferentes potentados. Para este efeito, o estabelecimento de um padrão de trocas foi indispensável, por vincular certas ideias de reciprocidade e de irmandade. Como já vimos, o *corpus* deste período revela duas principais categorias que

²⁸⁰ Plantholt, 2014: 179.

circulavam no seio deste sistema de trocas: os presentes materiais (onde, no âmbito medicinal, se identifica a circulação de certos remédios e unguentos²⁸¹); e os agentes humanos, com missões distintas, consoante a natureza dos seus ofícios (como por exemplo, escribas, artesãos, escultores, músicos, entre outros)²⁸². Nesta categoria, entre os mais requisitados encontravam-se, precisamente, os especialistas mágico-medicinais, referidos na correspondência real pelos termos acádicos *āšipū* e *asû*²⁸³.

Seguindo a perspectiva de Zaccagnini, consideramos que tanto a circulação de bens como de indivíduos era fundamental na dinâmica das interações cerimoniais entre os diferentes poderes. Conforme aponta o autor, os especialistas mágico-medicinais assumiam-se como uma espécie de capital simbólico²⁸⁴, que era requisitado e oferecido, para todos os efeitos práticos, como um presente luxuoso ou de saudação. Assim, também eram exibidos não só no espaço da corte, como também para toda a

²⁸¹ A este respeito, veja-se, por exemplo, a carta *KUB III 51*, redigida por Ramsés II a Hattušili III, relativamente ao envio de uma variedade de presentes (ouro, prata, cobre, têxteis, entre outros) que incluem certos remédios direcionados para o tratamento oftalmológico, presumidamente para o soberano hitita: «[And I] let all the [good] drugs [for my brother's eyes] to be sent (...) I wrote a letter to the prince of the land of [Amurru that goes: "I have allowed] drugs for the eyes to be sent to my brother (as well as) [good gold, silver (and) go]od coloured [linen clothing from Byssos].». Rev. 2–11. Veja-se a tradução deste documento em Couto-Ferreira, 2013: 405.

²⁸² A esta categoria, devemos ainda acrescentar a circulação de agentes divinos, materializados nas estátuas, que viajavam entre as diferentes regiões. Esta prática, atestada desde o início do II milénio a.C., compreendia propósitos distintos, entre os quais, o seu efeito nos processos de cura. Ou seja, ao serem dotadas de propriedades medicinais, as estátuas divinas eram frequentemente requisitadas pelos governantes, em momentos de incerteza e de doença, quando os métodos dos especialistas não apresentavam os resultados expectáveis. A este respeito, veja-se a epístola *EA 23* que menciona o pedido urgente do rei do Mitani, Tušratta, ao Faraó Amenófis III a respeito da estátua da deusa hurrita, Šauška de Nínive (equivalente à deusa Ištar), que terá viajado para o Egito, com o propósito de curar o Faraó, mas que deveria retornar para o seu território original: «Thus Šauška of Nineveh, mistress of all lands: "I wish to go to Egypt, a country that I love, and then return." Now I herewith send her, and she is on her way (...) Is Šauška for me alone my god(dess), and for my brother not his god(dess).». Ls. 13–32. Moran, 1992: 61–62. Compreende-se a urgência do governante hurrita, tendo em vista que a ausência temporária dos deuses poderia tornar o seu templo, cidade e até mesmo reino, vulneráveis a possíveis ameaças. De modo a evitar este problema, foram produzidas estátuas especiais expressamente destinadas a circular e a serem emprestadas entre as diferentes cortes, enquanto a estátua original poderia permanecer em segurança na sua cidade. Cf. Caramello, 2018: 280.

²⁸³ Note-se que, durante o Bronze Final, reconheceu-se a língua acádica como a língua diplomática internacional, sendo adotada por reinos egípcios, hurritas, hititas ou elamitas. Consideramos que o uso da língua acádica como a forma principal de comunicação implicou, em certa medida, uma transferência cultural, neste caso, associada aos termos *āšipū* e *asû*, que eram utilizados para se referirem a especialistas que não eram exclusivamente mesopotâmicos. É assim interessante notar que, embora existissem diferenças entre os especialistas, estes termos assumiram uma natureza transversal ou genérica. Sobre este assunto, em particular sobre o uso destes termos no contexto egípcio e no contexto hitita, veja-se o artigo de Couto-Ferreira, 2013.

²⁸⁴ Bourdieu, 1990: 112–21.

comunidade, conferindo prestígio ao anfitrião, o que reforçava, em última análise, a legitimidade e autoridade do poder real que os recebia²⁸⁵. Paralelamente, eram enviados com o propósito de evidenciar o poder e a riqueza do estado doador (em particular da figura real) e, ao mesmo tempo, das necessidades e fraquezas – neste caso, dos especialistas locais, ou da sua prática mágico-medicinal – do poder que os recebia²⁸⁶.

Assim, importa agora focar a nossa atenção na chegada destes especialistas babilónicos à corte de Ḫattuša. A carta *KUB III 71(CTH 174)*, que remete para o reinado do governante babilónico Kadašman-Turgu, refere a requisição de um *āšipū* pelo rei hitita Ḫattušili III, com o propósito de realizar um ritual específico²⁸⁷. Já na epístola *KBo 1 10+*, Kadašman-Enlil II da Babilónia acusa o mesmo soberano hitita de deter ilegalmente dois dos seus especialistas (*asû*) e um sacerdote de encantamentos (*āšipū*), que foram enviados sob a condição de empréstimo, e que ainda não tinham regressado à Babilónia. O soberano hitita respondeu negando qualquer responsabilidade e culpou, precisamente, o seu irmão, Muwatalli II, que durante o seu reinado deteve os especialistas na sua própria corte²⁸⁸. É interessante notar que, de acordo com Bryce, o motivo de envio destes especialistas estava relacionado com a condição de Muwatalli II ser o único rei hitita de que temos conhecimento que não gerou um herdeiro da sua esposa principal. O seu sucessor, Urḫi-Tešub, era fruto da união com uma das suas outras esposas, algo que se enquadrava nas regras de sucessão, mas que suscitou sérias convulsões políticas e militares, nos anos seguintes. Neste sentido, pondera-se que este tivesse sido um dos motivos que conduziu o soberano a solicitar o serviço de especialistas estrangeiros²⁸⁹.

²⁸⁵ Zaccagnini, 1983: 250–53.

²⁸⁶ Caramello, Cappellini, 2010: 32.

²⁸⁷ « (*né-pe-ša ul-tepi-š[a]* “I let him perform the ritual”.) ». Rev. 7–11. Cf. Couto-Ferreira, 2013: 412.

²⁸⁸ « When during the reign of my brother Muwattalli they received an incantation priest and a physician and detained them [in Hatti], I argued with him, saying: "Why are you detaining them? Detaining [a physician] is not right." And would I now have detained the physician? ». §13, rev. 42–45.

²⁸⁹ Bryce, 2004: 172–73. Note-se que esta é uma das razões que motivou Ḫattušili III a escrever a Ramsés II, solicitando, talvez como último recurso, o envio de um especialista para curar a infertilidade da sua irmã, Massanauzzi: «Let my brother send a man to prepare medicines for her, so that she might be caused to give birth.». §5, obv. 8–14. A este pedido, Ramsés II responde sarcasticamente: «The word is that she's fifty, if not sixty years old! Look, a woman of fifty is old, to say nothing of a sixty-year-old! No-one can prepare medicines to enable her to bear children! ». §6, obv. 15, rev. 5. No entanto, apesar de admitir a improbabilidade da sua irmã engravidar, o Faraó prometeu o envio de um *āšipū* e de um *asû*, para a

Ora, de acordo com Ḫattušili III, o paradeiro de um destes especialistas era desconhecido, considerando-se que poderia até já ter falecido²⁹⁰. Quanto aos outros dois, ambos *asû*, o governante reporta que um deles teria permanecido voluntariamente na corte, e ali teria estabelecido família, através do casamento com uma mulher da família real²⁹¹. Contudo, na sua resposta, o soberano hitita salvaguarda que este *asû* poderia regressar à Babilónia, se assim o desejasse, negando, deste modo, qualquer responsabilidade pelo seu desaparecimento²⁹². No que diz respeito ao outro, Ḫattušili III volta a assegurar que não o deteve na sua corte, mas que o mesmo terá sido vítima de uma doença, acabando por falecer. Contudo, o governante hitita admite ter tomado as providências necessárias para garantir a sua recuperação, nomeadamente, através de uma leitura divinatória, que consistia na inspeção das entranhas de um

auxiliar: «And I, the King, your brother, shall send a competent incantation priest and a competent [physician], and they will prepare medicines for her in order that she might give birth.». *ÄHK* 75, §8, rev. 9–13. Veja-se esta epístola em Beckman, 1999: 131–32.

²⁹⁰ «Concerning the first] experts whom they received here: Perhaps the incantation priest died. ». §13, rev. 44–45.

²⁹¹ « (... but the physician] is alive and proprietor of a fine household. The woman whom he married is a relative of mine. ». §13, rev. 42–48.

²⁹² « [If he says]: "I want to go back to my native land," he shall leave and go [to his native land] Would I have detained the physician Raba-sha-Marduk. ». §13, rev. 47–48.

É interessante notar que o especialista em questão é Rabâ-ša-Marduk (que significa «Grandes são (os feitos) de Marduk»), um proeminente *asû* da cidade de Nippur, cujas atividades já se encontram atestadas no reinado de Nazi-Maruttaš (1307-1282 a.C.). Recorrendo a diferentes tipos de fontes, sobretudo documentos administrativos de Nippur, vários autores, como Heeßel, traçaram a trajetória da vida deste especialista: no início da sua carreira, e enquanto funcionário da administração do palácio, era frequentemente recompensado pelos seus serviços medicinais, com presentes substanciais. Terá sido esta sua boa reputação que o colocou em contacto imediato com a corte, na qual o especialista pode ter servido durante a sua jornada de Nippur para a cidade da Babilónia, onde permaneceu durante alguns anos. Aliás, o próprio facto de ter sido selecionado por Kadašman-Turgo para ser enviado à corte hitita, na época encabeçada por Muwatalli II, demonstra que havia ganho o reconhecimento e a confiança do governante cassita. A restante vida do especialista permanece ainda uma incógnita. Heeßel considera que terá vivido em Ḫattuša durante cerca de 25 a 30 anos, desenvolvendo ali grande parte da sua carreira medicinal. Mais recentemente, Devecchi e Plantholt sugeriram uma nova interpretação da carta em análise, ao identificarem Rabâ-ša-Marduk não como o especialista que, alegadamente, fundou uma família e permaneceu na corte hitita, mas sim, como o *asû* que é mencionado nas linhas seguintes, e que terá sido enviado à corte hitita, em algum momento durante o reinado Kadašman-Enlil II, mas que acabou por falecer, pouco tempo depois de ali chegar. Sobre esta proposta, veja-se Devecchi, Plantholt, 2020: 305–22. Por fim, é interessante ainda notar que o legado de Rabâ-ša-Marduk continuou após a sua morte. Como é sugerido nos colofões do texto médico *BAM 11*, tornou-se um especialista famoso, ao ter fundado uma casa de escribas, que ainda era referida no I milénio a.C., tanto na Babilónia, como na Assíria, onde os seus textos (ou mesmo séries) médicos se tornaram uma parte importante de uma das bibliotecas da cidade de Assur. Cf. Heeßel, 2009: 13–28.

animal sacrificado, com o objetivo de decifrar a possível causa da doença, ou se o mesmo iria sobreviver²⁹³.

Note-se que a eventual morte do especialista babilónico poderia ser vista como um motivo suficiente para criar certas tensões, ou até mesmo rutura, nas relações diplomáticas entre os dois poderes. Assim, compreende-se a preocupação de Ḫattušili III com a possibilidade não só de ser responsabilizado pela morte do *asû*, mas também pela eventualidade de ser culpado pelo desaparecimento do património que lhe pertencia. As últimas linhas dedicadas a este assunto demonstram precisamente este receio do monarca que garante o reenvio dos servos do falecido à Babilónia, para que Kadašman-Enlil II os questione a respeito das medidas que o soberano hitita tomou para salvar a vida deste *asû*. Além disso, foram também enviados os seus pertences, em particular os presentes de boa qualidade que lhe foram oferecidos pelo soberano hitita, numa clara estratégia de demonstrar como tinha sido bem recebido na corte hitita²⁹⁴.

Este conjunto de dados permite-nos concluir algumas ideias a respeito do papel do *āšipū* e do *asû* no âmbito internacional, mais especificamente, em Ḫattuša. Um dos principais aspetos a ser assinalado é o tratamento que recebiam nos territórios onde chegavam. Seguindo as normas de hospitalidade da época, estes indivíduos eram calorosamente recebidos na corte, ao serem realizadas grandes refeições, assim como

²⁹³«Concerning the physician whom my brother dispatched here - when they received the physician, he accomplished many [good] things. When illness befell him, I exerted myself constantly on his behalf. I performed many extispicies for him, but when his time [. . .] came, he died.». §12, rev. 34–41. Relativamente a esta questão, a proposta de Silvia Alaura é bastante interessante, ao sugerir que o documento *KBo XVI 999 (CTH 579)* poderá complementar a nossa análise a respeito do destino deste especialista. Trata-se de um relatório oracular que regista, entre outros aspetos, um extispício que foi realizado para a ocasião de uma doença que recaiu sobre um *asû*, possivelmente durante o reinado de Ḫattušili III. A autora considera, assim, que o indivíduo aqui mencionado pode ser identificado como o especialista mencionado em *KBo 1 10+*. Veja-se esta interpretação e a respetiva tradução do documento em Alaura, 1999: 7–28.

²⁹⁴ «And now my messenger will bring his servants so that my brother can [question] them, and they can relate to my brother he many things which the physician accomplished (...) [Let] my brother [pay special attention to] the chariot, the attartu-chariot, the horses, the refined silver, and the linen which I gave to the physician.». §12, rev. 34–41. Note-se ainda que, apesar dos constrangimentos com os dois especialistas, Ḫattušili não hesitou em pedir ao soberano os serviços de um outro especialista habilidoso, desta feita, um escultor: «I want to make [images] and place them in the family quarters. My brother, [send me] a sculptor. [When the sculptor] finishes the images, I will send him off, and he will go home. [Did I not send back the previous] sculptor, and did he not return to Kadeshman-Turgu? [My brother], do not withhold [the sculptor].». §16, rev. 58–61.

procedimentos rituais especiais²⁹⁵. Geralmente, o soberano procurava tornar a hospedagem destes agentes o mais confortável e aliciante possível, com a oferta de comida e bebida e a entrega de presentes de boa qualidade, incluindo bens imóveis, como casas, ou até mesmo, em alguns casos, a formalização de alianças matrimoniais, na tentativa de vincular estes especialistas ao poder hitita²⁹⁶. Com efeito, era de extrema importância que estes fossem tratados adequadamente, uma vez que a sua presença não se reduzia apenas ao exercício dos seus ofícios, já que, em última instância se assumiam como representantes do poder do governante da Babilónia, ficando, assim, incumbidos de manter as boas relações entre as cortes, perpetuando, em certa medida, o vínculo entre os «Grandes Reis»²⁹⁷.

Um segundo ponto remete-nos precisamente para o tipo de incidentes diplomáticos que se poderiam originar perante a transgressão da duração dos seus serviços. Apesar de se enquadrarem na mesma lógica de intercâmbio de objetos luxuosos, devemos frisar que o especialista não era, *per se*, uma mercadoria transferida com o objetivo de se incorporar na riqueza da corte estrangeira. Pelo contrário, o *āšipū* e o *asū* eram solicitados por necessidade, para realizar um serviço específico, como por exemplo, para curar uma doença que geralmente afligia o governante, algum membro da família real ou um alto funcionário da corte. Era também possível que se deslocassem para outra região em busca de dilatar o seu conhecimento e competências, tanto para aprenderem sobre os procedimentos mais recentes que ali eram praticados, como para observarem, em primeira mão, o tratamento de uma doença sobre a qual tinham um particular interesse²⁹⁸. Assim, a natureza da sua estadia noutros territórios seria sempre

²⁹⁵ Devecchi, Sibbing-Plantholt, 2020: 310.

²⁹⁶ Zaccagnini, 1983: 254.

²⁹⁷ Podany, 2010: 244–45.

²⁹⁸ Um exemplo ilustrativo deste caso pode ser encontrado na carta *KUB III 67*, onde Ramsés II relata o envio de um médico escriba, conhecido como Pariamahū, à esposa de Hattušili III, Puduḥepa, para que preparasse todos os remédios (**Ú.MEŠ**) solicitados pela rainha, presumivelmente, para o bem-estar do seu esposo: «I have sent the scribe (and) *asū* Pariamahū now. He has been allowed to go in order to produce drugs for the king of the land of Tarhuntaš (whose name is) Kurunta, and he will allot all, all the drugs corresponding to what you have written about. And as soon as he gets to you, redirect him to the king of the land of Tarhuntaš (whose name is) Kurunta to produce (medicines).». Obv. 12, rev. 9. Veja-se a respetiva epístola em Couto-Ferreira, 2013: 411.

Embora fora do escopo cronológico do nosso trabalho, a carta *ARM IV 465*, proveniente do arquivo de Mari apresenta-se também como um caso interessante para analisarmos. A epístola do soberano amorrita, Išme-Dagān, vice-rei de Ekallātum e filho de Šamši-Adad I da Assíria (1809-1776 a.C.) ao seu

temporária, expectando-se que, uma vez realizado o seu trabalho, regressassem para as suas casas. Porém, a documentação atesta o contrário, ao serem identificados casos de especialistas que foram detidos pelos seus anfitriões, nas respetivas cortes. Assim, torna-se evidente que, ao estarem sob a condição de convidado, estes indivíduos estavam subordinados (política e simbolicamente) aos seus anfitriões. Esta condição reflete-se na impossibilidade de regressarem, voluntariamente, para as suas casas, sem a autorização do anfitrião ou sem que os seus governantes exigissem o seu regresso.

Efetivamente, esta prática aparenta ter sido bastante comum na época, ainda que fosse amplamente condenada, já que quebrava os protocolos que pautavam as relações internacionais²⁹⁹. Não obstante, a regularidade deste tipo de incidente pode ser

irmão, Yasmah-Adad, vice-rei de Mari, revela-nos o envio duplo e recíproco de dois *asû*, ainda que por motivos diversos. Išme-Dagān ficou extremamente satisfeito com a medicação que foi aplicada pelo especialista enviado pelo seu irmão e, como tal, envia para a sua corte em Mari, o seu próprio *asû*, Šamši-Addu-tukulti, para que este aprenda o fabrico do referido medicamento: «The medication which your physican applied to me in a dressing is extremely good (...) Now, I am sending to you with this letter the physician Šamši-Addu-tukulti; let him have a look at that medicine and then send him back immediately.». Consulte-se a tradução da respetiva carta em Oppenheim, 1967: 108.

²⁹⁹ Esta prática encontra significativos paralelos em evidências textuais posteriores. Referimo-nos aos episódios relatados pelo historiador grego Heródoto (485-425 a.C.), no terceiro livro das *Histórias*. Um dos episódios centra-se na vida de um oftalmologista egípcio, enviado pelo rei Amósis II (570-526 a.C.) à corte de Ciro I (559-530 a.C.) que, ao ser obrigado a abandonar a sua família e a sua terra natal, começa a planear a sua vingança contra o Faraó, prejudicando as relações diplomáticas entre o Egito e a Pérsia: «Cambyses had sent a herald to Egypt asking Amasis for his daughter; he asked on the advice of an Egyptian, who advised it out of resentment against Amasis, that out of all the Egyptian physicians Amasis had dragged him away from his wife and children and sent him up to Persia when Cyrus sent to Amasis asking for the best eye-doctor in Egypt. Out of resentment, the Egyptian by his advice induced Cambyses to ask Amasis for his daughter, so that Amasis would either be wretched if he gave her or hated by Cambyses if he did not.». *Hdt.* 3.1.1., 3.1.2.

O segundo episódio relata-nos a história de um médico de Cróton, conhecido como Democedes, que estava preso, como escravo, junto de outros indivíduos que foram deportados pelo governador Orestes, após a conquista de Sardes, e enviados para Susa. Quando Dario I (522-486 a.C.) foi gravemente ferido na perna, e os médicos egípcios, que mantinha sempre perto de si, não conseguiram curá-lo, o governante é lembrado da presença de Democedes, que até então, procurou ocultar as suas competências médicas: «He sailed to meet Oroetes, with a great retinue of followers, among whom was Democedes, son of Calliphon, a man of Croton and the most skillful physician of his time.». *Hdt.* 3.125. Após conseguir curar o governante persa, o especialista de Cróton foi recompensado com uma grande quantidade de ouro, sendo-lhe também colocada à sua disposição tudo aquilo que desejasse, com exceção da permissão de retornar para a sua casa: «So now because he had healed Darius at Susa Democedes had a very grand house and ate at the king's table; he had everything, except permission to return to the Greeks.». *Hdt.* 3.132.

É importante, contudo, recordar que ao analisarmos a obra de Heródoto, ou outros documentos semelhantes do mesmo período, devemos ter em conta as conotações ideológicas, claramente expressas nestas narrativas, em particular, em torno do mundo do Próximo e Médio Oriente, frequentemente descrito com contornos negativos. Note-se que o elemento principal destas histórias é a detenção destes especialistas, através da comparação da liberdade que estes disfrutaram no mundo grego, antes de terem sido enviados para a Pérsia, aqui retratada como um poder autocrático e despótico, que recusava o

compreendida se considerarmos, desde logo, o prestígio que era conferido a estes agentes. Por um lado, os especialistas eram, evidentemente, apreciados pelas suas capacidades profissionais, dada a importância científica que detinham para a sociedade em geral. Como já mencionámos, constituíam uma elite intelectual, altamente especializada, que tinha acesso a conhecimentos e técnicas que não estavam ao alcance da maioria da população. Como tal, assumiam-se, naturalmente, como figuras indispensáveis, sendo que o governante certamente não estaria disposto a perder os seus melhores especialistas para outra entidade política³⁰⁰.

Por outro lado, para além de serem considerados autênticos símbolos de poder, devemos também ter em conta uma certa aura exótica que também os caracterizava. Com efeito, ao chegarem a novas comunidades, sobretudo às mais longínquas, podemos supor que despertavam uma certa curiosidade por parte da população local, que olhava para estes especialistas como vivas expressões do *outro* – seja pela linguagem que falavam, pela indumentária usada, ou pelos métodos que faziam parte das suas práticas, entre outros aspetos³⁰¹. Embora, de modo geral, se identifique uma conotação muito negativa, e até mesmo hostil, direcionada para a figura do ‘estrangeiro’ e/ou para as suas práticas e tradições, tal não acontecia com estes agentes. Pelo contrário, eram tidos em grande conta, sobretudo pelas suas competências mágico-medicinais, geralmente, consideradas mais eficazes, o que os tornava, em várias ocasiões, opções preferíveis – ainda que mais dispendiosas – aos habituais especialistas que integravam as cortes locais³⁰². Assim, na combinação deste conjunto de fatores, compreende-se como a

regresso destes indivíduos às suas casas. Tendo isto em consideração, o nosso objetivo com a presente análise é evidenciar uma lógica de continuidade da prática da detenção dos especialistas mágico-medicinais – que aqui também se assumiam como símbolos de poder e prestígio – e que está estruturalmente ligada às interações diplomáticas entre os soberanos do Bronze Final. Veja-se as respetivas [passagens no site http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hdt.+3&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0126](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hdt.+3&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0126). [Julho 2021].

³⁰⁰ Caramello, 2018: 276–77.

³⁰¹ Zaccagnini, 1983: 250.

³⁰² Embora a nossa análise se concentre no período do Bronze Final, é curioso notarmos que esta valorização dos especialistas mágico-medicinais estrangeiros e das suas competências já se encontrava presente no início do II milénio a.C.. Note-se, por exemplo, a carta mariota *ARM 26 171 (A. 2216)* enviada pelo um alto funcionário, Dāriš-libūr, ao seu soberano, Zimrī-Līm (1775-1762 a.C.), rei de Mari, que escreve a respeito de um problema médico, *himiṭ ṣēti*, que seria um tipo de febre, supostamente relacionado com demasiada exposição solar. Na procura do melhor tratamento, foram testados e comparados, em termos da sua eficácia, o medicamento de um *asû* do palácio e de um *asû* da cidade de

detenção destes especialistas exigia a máxima atenção por parte dos soberanos, que reivindicavam, urgentemente, o retorno dos seus sábios mágico-medicinais.

Em jeito de conclusão, procurámos, ao longo deste capítulo, caracterizar os agentes responsáveis pelo intercâmbio do conhecimento babilónico, o que permitiu, em seguida, analisarmos a sua chegada à cidade de ̜attuša. Ainda que a documentação oculte algumas informações a respeito das atividades que exerceram enquanto ali residiam, parece-nos bastante credível (ou até mesmo, quase inevitável) que tivessem interagido com especialistas locais, partilhando ideias, técnicas e outros aspetos das suas práticas de cura. Neste sentido, ainda que a duração da estadia destes especialistas fosse temporária, o conhecimento que transmitiam detinha um valor imensurável e intemporal, ao se sincretizar e cristalizar, paulatinamente, no repertório medicinal hitita. Assim, resta-nos, por fim, analisar o conhecimento mágico-medicinal específico que foi alvo de transmissão, e a consequente transformação sofrida pelos especialistas hititas.

Mardamân. Por fim, o autor considera que o remédio do especialista estrangeiro é consideravelmente mais eficaz, do que aquele que o *asû* local apresentou: «Regarding the plants (employed) against ‘the burning of ̜ētu-fever’ of the physician (*asû*) from Mardamân and of the staff physician (...) My lord has already tried the herb for (curing) ‘the burning of ̜ētu-fever’ of the staff physician, but I myself have (also) tried the herb for ‘the burning of ̜ētu-fever’ of the Mardamân physician and it worked well (...) I tried it many times’ together with Hammī-šāgiš and it worked well (...) Abuma-Nasi (also) drank it and it worked well.».

Ainda neste contexto, identificamos mais um caso semelhante que enfatiza, novamente, a preferência dos serviços do *asû* de Mardamân. Referimo-nos à epístola *ARM* 1 115, redigida pelo soberano Yasmah-Adad, que escreve a respeito da saúde de um dos jovens ao seu serviço, que foi acometido por uma dor (*simmu*), descrita como uma ferida na orelha que resultou num abscesso. O soberano apelava que lhe enviassem, com urgência, um *asû* de Mardamân, ou outro especialista do exterior, uma vez que os médicos locais não conseguiram tratar o jovem com sucesso. Note-se, no entanto, que o curativo aplicado pelo médico local pouco se diferenciava daquele que foi recomendado pelo especialista estrangeiro: «A youth who is in my service is ill, and a sore has appeared below his ear which has produced an abscess. The two *asû*-physicians who are at my disposal have bandaged it but his *simmu* (sore) hasn’t changed. Now, it is imperative that my Lord send me a Mardamân-physician or else a medical expert so that he examines the youth’s lesion (*simmu*) and bandages it so that his lesion will not persist.».

Veja-se a tradução das respetivas epístolas em Geller, 2010: 63–64.

Capítulo IV – A transmissão do conhecimento mágico-medicinal

«It is not once nor twice but times without number that the same ideas
make their appearance in the world. »

Aristóteles

4.1. A biblioteca real de Ḫattuša e o seu *corpus* babilónico

Tão importantes quanto os atores históricos são também os espaços que integram estes processos de transmissão e receção de conhecimento. Estes, que abrangem desde instituições e organizações, a redes geográficas, afirmam-se como verdadeiros palcos de produção e de circulação de conhecimento, assumindo uma natureza bastante versátil e dinâmica. De facto, em termos gerais, os mesmos compreendem múltiplas vertentes de análise, seja no âmbito social – destacam-se, por exemplo, locais de encontro entre os membros da comunidade, como as tabernas –, no âmbito político – nomeadamente, a corte, onde eram realizadas frequentes cerimónias, banquetes e festas públicas – e até mesmo no âmbito religioso – como os centros de culto e/ou os locais de peregrinação. Para a presente análise interessa-nos, sobretudo, salientar os espaços físicos associados à vertente educativa e académica, com a respetiva produção e armazenamento do conhecimento, ou seja, as bibliotecas e os arquivos, para assim podermos explorar a receção do conhecimento mágico-medicinal babilónico na corte hitita. Desta forma, concentraremos a nossa atenção no *corpus* respeitante a esta temática identificado na biblioteca real de Ḫattuša³⁰³.

³⁰³ Ao longo das décadas, a coleção de tabuinhas da cidade de Ḫattuša tem sido alvo de grande debate entre os investigadores, que se dividiram entre aqueles que caracterizavam o seu sistema de organização como um arquivo, e aqueles que consideravam tratar-se de uma biblioteca. A diferença entre o uso destes termos é geralmente baseada num conjunto de critérios associados a cada um. Em traços gerais, o termo ‘arquivo’ é reservado para as coleções de documentos de natureza variada (económica, jurídica, política, administrativa, etc.), que apresentavam apenas uma cópia de cada texto, indicando que seriam reciclados ou descartados nas gerações seguintes, a partir do momento em que deixassem de ser necessários para a gestão administrativa. Neste sentido, um arquivo assemelha-se a um organismo vivo que cresce passivamente, armazenando tudo o que produz e recebe do principal órgão administrativo. O termo ‘biblioteca’, por outro lado, é normalmente utilizado para designar uma coleção de várias cópias de textos ditos literários (integrando composições de cariz histórico-mitológico, acerca de festividades religiosas, compêndios mágico-medicinais, entre outros) selecionados ativamente com o objetivo de serem mantidos para memória futura. Todavia, estes critérios de distinção não se encontram bem definidos na coleção documental hitita, que se apresenta, antes, como uma mistura, embora organizada, de vários géneros e tipologias documentais, com distintos propósitos de coleção. Neste sentido, no presente trabalho optámos por utilizar o termo ‘biblioteca’, uma vez que nos focamos exclusivamente nas composições sumero-acádicas que, conforme sugerem alguns autores, não exibem um carácter

As expedições arqueológicas conduzidas nos séculos XIX e XX trouxeram à luz do dia o extraordinário acervo da biblioteca real de Ḫattuša, composto por cerca de 25.000 tabuinhas cuneiformes, atribuídas, *grosso modo*, aos reinados de Hattušili III e do seu sucessor Tudḫaliya III, correspondendo, assim, ao período do Reino Novo³⁰⁴. O conteúdo presente nestas tabuinhas, identificadas em vários arqueossítios da cidade, cobrem uma grande variedade de géneros literários, sendo que em termos quantitativos os textos religiosos, no sentido mais amplo da palavra, constituem a maioria do acervo, particularmente os que descrevem festivais religiosos, mas também encantamentos, hinos e orações. Os textos políticos, económicos e jurídicos relativos à administração, encontram-se também bem documentados, incluindo os anais reais, alguma correspondência diplomática e tratados internacionais. Por sua vez, uma quantidade substancial destes textos são de proveniência estrangeira o que, porventura, parece sugestivo de um interesse palpável, por parte das elites governativas e intelectuais hititas, na compilação de vários géneros literários de distintas tradições e saberes provenientes de culturas vizinhas³⁰⁵. Entre esta documentação, distingue-se, então, uma coletânea de textos de proveniência babilónica, entre os quais, destacamos, precisamente, os textos de carácter mágico-medicinal³⁰⁶.

arquivístico, já que se pensa terem sido colecionadas e, frequentemente, atualizadas, com o fim de serem preservadas para as gerações futuras. Acerca deste assunto, veja-se o artigo de Van Den Hout, 2005: 278–79.

³⁰⁴ Note-se, contudo, que foram ali identificados registos mais antigos, alguns remontando até ao século XVII a.C.. Estes parecem ter sido alvo de cópia pelos escribas hititas, nomeadamente quando começaram a demonstrar sinais de deterioração.

³⁰⁵ Ryholt, Barjamovic, 2019: 198.

³⁰⁶ Não obstante o estado fragmentário da maioria destes documentos, o *corpus* de Ḫattuša assume-se extremamente valioso para o estudo da literatura babilónica durante o final do II milénio a.C. Como já referimos anteriormente, várias obras literárias mesopotâmicas – incluindo os tratados mágico-medicinais – começaram a dar os primeiros passos em direção à padronização literária sob o patrocínio dos governantes cassitas. No entanto, paradoxalmente, é justamente durante este período que as fontes se tornam cada vez mais dispersas, sobretudo na região da Babilónia. Esta escassez está marcada não só pelas limitadas expedições arqueológicas realizadas até ao presente, que apresentam dados incertos relativamente à datação das composições, mas também pela diminuta quantidade de dados disponíveis ao investigador, já que a maioria das fontes ainda permanecem inéditas. Cf. Paulus, 2013: 89. É, por isso, interessante identificarmos em Ḫattuša tabuinhas e outros fragmentos de várias coleções mágico-medicinais babilónicas que encontramos posteriormente ‘canonizadas’ no I milénio a.C., como também outras composições que apresentam consideráveis variantes na sua estrutura e conteúdo, assumindo, por isso, uma natureza inovadora. Neste sentido, as fontes identificadas na capital hitita representam um estágio intermédio na evolução textual destas composições, preenchendo, deste modo, algumas lacunas no conhecimento atual sobre o desenvolvimento da literatura da Babilónia, durante o período Cassita.

Tal como a maioria das evidências epigráficas cuneiformes encontradas na capital, este conjunto de textos foi identificado a leste da cidade, junto da acrópole real de Büyükkale, predominantemente no Edifício A, mas também no Templo I, e na designada *Haus am Hang* («Casa na Encosta»), um edifício multifuncional que incluía uma escola de escribas e uma biblioteca³⁰⁷. É também relevante sublinhar que estes textos são particularmente numerosos em comparação com outros géneros literários mesopotâmicos ali atestados. Efetivamente, segundo o estudo de Fincke, quase 15% dos textos são de natureza mágico-medicinal, constituindo o terceiro maior grupo, apenas precedido pelos textos de carácter mítico-religioso (15,21%) e pelos textos divinatórios (35,31%)³⁰⁸. À primeira vista, os resultados desta amostragem permitem-nos deduzir que este conhecimento, em específico, terá sido considerado útil e até mesmo valioso para as elites intelectuais hititas e, como tal, poderá ter influenciado, até certo ponto, as suas conceções e prática da cura, como mais adiante desenvolveremos.

Num outro nível, note-se que as composições ali identificadas, na sua grande maioria textos terapêuticos, correspondem apenas a uma pequena parcela dos vários géneros textuais que integravam o *corpus* mágico-medicinal na Babilónia³⁰⁹. Tal situação sugere que houve uma escolha calculada dos textos a importar. Num quadro geral, identificamos, então, na biblioteca de Hattuša várias coleções de encantamentos bilíngues, redigidos nas línguas acádica e suméria, que deviam ser realizados em resposta a certas crises ou condições médicas que afetavam o bem-estar do indivíduo

³⁰⁷ Genz, Mielke, 2011: 76.

³⁰⁸ Fincke, 2012: 89.

³⁰⁹ O *corpus* da literatura mágico-medicinal da Babilónia pode ser subdividido em quatro categorias principais: os textos diagnósticos, que apresentavam breves descrições de sintomas associados a um diagnóstico específico, sendo que forneciam a causa da doença ou os agentes responsáveis pela mesma; os textos terapêuticos, que registavam as instruções necessárias para a reversão da doença, normalmente através da execução de um ritual e/ou através da preparação de um remédio, seguindo uma lista específica de ingredientes devidamente assinalados; os textos farmacêuticos, que correspondem a listas de ingredientes que fornecem uma série de informações a respeito da aparência destes materiais, dos seus efeitos terapêuticos e da sua aplicação adequada; e por fim, os comentários de textos médicos, que eram, como o nome sugere, observações médicas, assim como definições de determinadas palavras e desconstruções de logogramas. Cf. Lupo, 2019: 65–66.

ou de um grupo de pessoas, mais especificamente, a impotência sexual³¹⁰, a bruxaria³¹¹, o ataque de *daimōnes* e de espectros³¹², a ocorrência de abortos espontâneos e outras doenças que afligiam a saúde das crianças³¹³. Para além disso, podemos ainda distinguir uma série de prescrições médicas que, tradicionalmente, forneciam uma lista dos tratamentos adequados para aliviar os sintomas de determinadas doenças, sendo que neste caso particular foram preservadas composições para o tratamento de distúrbios e outras inflamações oftalmológicas³¹⁴, assim como de febres³¹⁵.

³¹⁰ Veja-se a coleção de tabuinhas catalogadas como *CTH 802* referentes aos rituais contra a impotência sexual, designados pelo termo sumério **ŠÀ.ZI.GA**. Este conjunto de rituais terapêuticos tinha como principal objetivo restaurar o vigor sexual, através da recitação de encantamentos, combinados com a prescrição de remédios específicos. De acordo com Biggs, ao contrário de outras séries ritualísticas mesopotâmicas, não encontramos uma edição padronizada dos encantamentos **ŠÀ.ZI.GA**, existindo, portanto, uma forte tradição que associava certos encantamentos a rituais deste género. No caso dos textos exumados em Hattuša, presume-se que remontam, pelo menos, ao período da Babilónia Cassita, tendo sido provavelmente redigidos durante o final da Antiga Babilónia. Cf. Biggs, 1967: 5–6.

³¹¹ Encontramos no espólio hitita duas principais coleções de rituais direcionadas para a proteção e reversão de ataques causados por bruxaria. A primeira coleção, conhecida como *šumma amīlu kašip*, isto é, «se um homem for enfeitado» (*CTH 803*), apresenta curtas prescrições com instruções para a preparação e administração de determinados remédios, mas também para a realização de enemas e libações com fluidos e pós especiais, direcionados para o tratamento da respetiva doença. A segunda série, denominada *ana pišerti kišpī*, isto é «para libertar da bruxaria» (*CTH 804*), começa por especificar o tipo de comida e/ou bebida que foi magicamente manipulada, e que terá sido responsável pelo lançamento do encantamento. Seguem-se um conjunto de recitações mágicas ou listas simples de certos ingredientes, como ervas ou minerais, a serem consumidos pelo paciente. É interessante notar que a deusa Gula está envolvida nas ações ritualísticas desta série, sendo invocada para assegurar a reversão da má condição do indivíduo. Veja-se a tradução destas duas coleções na obra de Abusch, Schwemer, 2010: 67–82, 27–39.

³¹² Veja-se, por exemplo, as tabuinhas da coleção *CTH 805* que correspondem à famosa série *Udug.hul* (*Utukkū Lemnūtu*), já mencionada anteriormente neste trabalho.

³¹³ Referimo-nos especificamente ao documento *CTH 810*, um encantamento acádico conhecido como *O Deus Lua e a vaca*, que descreve o amor do deus Sîn pela sua vaca, Geme-Sîn, durante o complicado processo de gravidez da mesma. Esta composição é mencionada, em muitos estudos, como um dos mitos mais antigos e mais difundidos, tanto na Mesopotâmia, como no Próximo Oriente e na bacia do Mediterrâneo, relacionado com o acasalamento de um deus astral com um bovino. O texto foi interpretado como sendo de carácter mágico-medicinal, já que se pressupõe que os encantamentos ali presentes seriam recitados pelo especialista, no caso de um parto com complicações. Sublinhe-se que nesta versão do mito, as dores de parto da vaca e a intervenção do deus em seu nome, que são características da *historiola* em questão, estão ausentes, enquanto outros aspetos são enfatizados, nomeadamente, as qualidades míticas do acasalamento. Veja-se o respetivo texto, em comparação com as outras versões existentes no artigo de Ayali-Darshan, 2019: 3–32.

³¹⁴ Referimo-nos a *CTH 809*, um tratado de oftalmologia que prescreve cinco tratamentos possíveis para a mesma doença, sendo que o seu prognóstico é sempre favorável para o paciente. Veja-se o documento *KUB 4, 50*, um dos fragmentos que compõe esta coleção, em Fincke, 2010: 11–12.

³¹⁵ Neste caso, indicamos como exemplo o documento *CTH 811*, que se debruça sobre a temática do tratamento de febre. Veja-se o mesmo em Bácskay, 2018: 164–76.

Antes de nos debruçarmos sobre os processos de transmissão e de recepção destes textos, convém lembrar a dificuldade – ou até mesmo a impossibilidade – de detetarmos um ponto de origem do processo de redação dos mesmos, dado o peso milenar da tradição oral. Efetivamente, antes do advento da escrita, nos finais do IV milénio a.C., o registo da oralidade detinha um peso extraordinário na comunicação e transmissão do conhecimento. Assim, os compêndios mágico-medicinais, atestados desde o III milénio a.C., certamente teriam uma origem anterior. Por outro lado, como já mencionámos, a transmissão oral manteve-se a par da tradição escrita³¹⁶, nomeadamente no processo de formação dos especialistas, influenciando esses mesmos textos de diversas maneiras. Assim, devemos admitir vários momentos na formação deste conhecimento, onde, inevitavelmente, se perdeu o rasto de atos, comentários, reflexões ou outros elementos que outrora foram centrais, mas que nunca foram transferidos para o registo perene da escrita.

Por outro lado, embora alguns textos tenham surgido de um esforço criativo atribuído a indivíduos específicos, a grande maioria das obras literárias assume-se como produto de séculos de evolução textual, transmitidas entre várias gerações de estudiosos³¹⁷. Relembre-se que o processo de transmissão não se concentra apenas na preservação do texto ‘original’, mas antes na sua atualização regular por parte dos escribas, responsáveis pelas várias alterações nos textos, durante o processo de cópia. Neste âmbito, é mais apropriado considerarmos os escribas como verdadeiros editores/redatores, que transpuseram para a escrita as suas próprias visões, contributos e sensibilidades, adaptando os conteúdos textuais às novas circunstâncias, e assim acomodando novas e velhas tradições³¹⁸. No fundo, a criatividade literária era vista

³¹⁶ Oppenheim, 1972: 22.

³¹⁷ São poucas as composições literárias que são diretamente atribuídas a um compositor específico. Com efeito, os estudiosos mesopotâmicos consideravam que os diferentes *corpora* eram de origem divina, tendo sido, num dado momento, transmitidos à humanidade. Esta ideia está presente em vários documentos, como por exemplo no *Catálogo de Textos e Autores*, uma importante fonte que elenca os textos de grande referência que eram estudados nos círculos dos escribas, durante o I milénio a.C.. A redação de cada grupo de textos é atribuída a uma entidade divina, desde deuses a sábios pré-diluvianos, conduzindo assim o leitor para um tempo remoto, no plano divino. Neste sentido, os mesopotâmios não concebiam as questões de autoria como atualmente, estando antes interessados em reforçar a autoridade divina da tradição textual. Cf. Toorn, 2009: 207–9. Veja-se o documento em Lambert, 1962: 59–77.

³¹⁸ Lenzi, 2016: 151–55.

como um exercício contínuo e contributivo, entre criadores, editores e proprietários, sem que estes grupos estivessem claramente definidos ou separados³¹⁹. De facto, e regressando ao *corpus* de Ḫattuša, constata-se ali a existência de diversas variantes linguísticas e versões decorrentes deste processo de redação, que terá sido exercido por diferentes ‘escolas’, em momentos distintos. Assim, é necessário recorrer a estudos paleográficos, que analisam com grande pormenor o colofão dos respetivos textos, onde são exibidas as informações sobre o redator e as suas afiliações, como o patronímico, a sua posição hierárquica na escola dos escribas e, por vezes, o nome do seu mentor. Só deste modo, torna-se, então, possível descortinar alguns dados relacionados com o processo de redação das composições mágico-medicinais da biblioteca de Ḫattuša³²⁰.

Assim sendo, uma primeira reflexão deve ser feita relativamente ao momento da chegada deste *corpus* à capital hitita. Ainda que a maioria dos textos sejam datados dos séculos XIV e XIII a.C., as tabuinhas onde se encontram patentes certamente não terão percorrido as mesmas rotas de transmissão, como podemos comprovar pelo facto de não revelarem um aspeto homogéneo, mas antes evidenciarem características paleográficas e ortográficas variadas. De facto, estas sugerem uma proveniência tanto da Babilónia, como da Assíria, do Mitani, ou da região síria³²¹, o que sugere a possibilidade de as tabuinhas com conteúdos mágico-medicinais terem viajado juntamente com, ou paralelamente à circulação do *āšipū* e do *asû*, durante as suas já analisadas missões, percorrendo, assim, múltiplas regiões entre a Babilónia e Ḫattuša. No entanto, em alguns casos, nem sempre é possível afirmarmos, com certeza, se um manuscrito foi importado ou redigido em Ḫattuša, por um escriba/especialista hitita ou de outra origem. Aliás, deve ser sublinhada a identificação de alguns textos redigidos na variante linguística neo-hitita, sendo, portanto, produto da comunidade local. Como tal, o conhecimento ali patente terá sido transmitido, num dado momento, por agentes (babilónicos ou outros), e alvo de cópia e reinterpretação por parte dos escribas hititas.

Recordando a agência escribal, é interessante notarmos que os textos de origem babilónica, no geral, não aparentam ter sido apenas copiados e preservados para

³¹⁹ Mieroop, 2015b: 19–21.

³²⁰ Lupo, 2019: 607.

³²¹ Ibid.: 606–8.

memória futura. Ao invés, foram alvo de reflexão sendo, por vezes, traduzidos e adaptados, assinalando significativas modificações, para que se enquadrassem nas tradições hititas. Neste caso, é curioso identificarmos a presença de erros de interpretação e tradução não só nestes textos mágico-medicinais, mas também de outras composições provenientes da Mesopotâmia, como por exemplo, as listas lexicais. Assim, podemos assumir que os escribas e especialistas hititas não se limitaram a reproduzir simplesmente o conhecimento tal como o receberam, mas antes adicionaram novas informações, experimentando com a estrutura formal e com o conteúdo, de acordo com os seus interesses, sensibilidades e tradições³²². Nesta perspetiva, e recordando o enquadramento teórico que apresentámos no primeiro capítulo, torna-se evidente o papel ativo e transformador da identidade hitita nestes processos de receção do conhecimento mesopotâmico, muito distante das considerações já referidas, que a consideraram um agente cultural passivo, ou até mesmo culturalmente ‘inferior’, recetor da literatura e cultura mesopotâmica, que, nesta época, irradiava em diferentes direções no mundo do Próximo e Médio Oriente.

Para além das questões acima apontadas, consideramos também relevante refletirmos sobre alguns dos possíveis critérios de seleção que motivaram a coleção deste espólio em específico, e a sua integração na prática hitita. Desde logo, é possível afirmarmos, com alguma certeza, que os hititas atribuíram um grande valor e autoridade intelectual a esta coleção de tabuinhas. Por entre as estantes da biblioteca de Hattuša, nota-se que estas composições pertenciam ao grupo de textos que eram alvo de cópias constantes e/ou sujeitos a uma revisão contínua, sendo assim armazenadas por vários séculos, ao contrário de outros textos de cópias únicas. Estes, que geralmente constituíam a parte principal da administração diária, relativos ao funcionamento do templo e do palácio, detinham um período de vida limitado, sendo descartados posteriormente. Assim, podemos admitir que a constante cópia e edição destas composições apontam para uma necessidade recorrente de serem consultadas e, como

³²² Rutz, 2012: 177.

tal, de serem atualizadas, sendo, por isso, consideradas valiosas e importantes o suficiente para serem transmitidas às gerações futuras³²³.

Neste sentido, vários autores argumentaram que estes textos tinham sido colecionados devido a um interesse estritamente acadêmico ou educativo, ou seja, com o objetivo de serem utilizados na formação dos praticantes mágico-medicinais hititas. De outro modo, podemos também admitir que os agentes hititas viram nestas composições uma forma de contornarem algumas lacunas ou insuficiências sentidas nas suas próprias práticas mágico-medicinais. Para Schwemer, o *corpus* em questão foi selecionado de forma propositada, já que, como referido anteriormente, não estamos perante uma transferência do *corpus* babilónico na sua totalidade. É de notar, por exemplo, a ausência de textos com rituais de construção (de templos, entre outros), o que pode revelar um desinteresse na sua aquisição por parte dos agentes hititas, tendo em conta a abundância de rituais locais atestados a este respeito³²⁴. Nesta perspetiva, torna-se evidente que as prescrições médicas constituíam o género textual menos conhecido e documentado na corte hitita, o que justifica uma maior adoção de textos estrangeiros desta natureza. Aliás, podemos ainda estabelecer uma ligação entre a receção destes textos e outras evidências históricas que apontam para a sua utilidade prática. Referimo-nos, uma vez mais, à correspondência trocada entre Ramsés II e Hattušili III, especificamente, no que diz respeito ao envio de certos remédios direcionados para o tratamento oftalmológico³²⁵. Partindo do pressuposto de que o soberano hitita sofria deste tipo de distúrbio – requisitando, por isso, medicamentos aos quais, possivelmente, não tinha acesso – é, portanto, curioso identificarmos na biblioteca hitita, uma série de prescrições médicas direcionadas, especificamente, para o tratamento desta condição médica.

Num outro nível, importa salientar o carácter colecionador, tão caracterizante da matriz hitita, que poderá também ter impulsionado a seleção e coleção destas composições ao longo dos séculos. A natureza cumulativa desta matriz, como vimos,

³²³ Van Den Hout, 2011: 60–66.

³²⁴ Schwemer, 2013: 164.

³²⁵ Referimo-nos, de novo, à carta *KUB III 51*, rev. 2–11, cuja tradução se encontra disponível em Couto-Ferreira, 2013: 405.

assume-se como um aspeto basilar, estando profundamente associada a uma lógica expansionista que marcou a história desta civilização. Com efeito, com o início dos primeiros movimentos político-militares com vista à construção imperial, a identidade hitita afirmou-se, paulatinamente, como um produto híbrido que aglutinou uma variedade de elementos culturais, religiosos e linguísticos de outras entidades culturais com quem contactou, direta ou indiretamente, ao longo do tempo. No fundo, os hititas parecem ter sido, de certo modo, compiladores de todo o tipo de informações com que se deparavam. Neste contexto, a biblioteca real de Ḫattuša assume-se como um excelente exemplo para analisarmos esta sua qualidade cumulativa, ao atestar vários registos escritos em pelo menos sete línguas distintas: o hitita, o hático, o luvita, o palaíta, o hurrita, o acádico e o sumério. Não é, assim, surpreendente verificar-se um alto nível de transferência de todo o tipo de conhecimento e tradições provenientes de regiões vizinhas³²⁶.

Por último, e aliada a esta vertente, podemos ainda discernir uma lógica de legitimidade seguida por parte dos soberanos hititas, que procuraram manifestar a extensão do seu poder e riqueza, perante os seus congéneres, a sua população e, em última instância, perante o divino, através da aquisição e exibição de elementos ‘estrangeiros’³²⁷. Esta ideia assemelha-se ao que já observámos relativamente ao valor atribuído ao *āšipū* e ao *asû*, nas suas deslocações para outros centros de poder. Assim, nos mesmos moldes em que estes especialistas eram reconhecidos como ‘bens’ luxuosos e exóticos, também a literatura e as práticas mágico-medicinais que viajavam por entre as diversas rotas, acabavam por adquirir uma dimensão semelhante, sendo altamente cobiçadas, tornando-se verdadeiros símbolos de poder social e político que

³²⁶ Hundley, 2014: 180–84.

³²⁷ Neste âmbito, e apesar de recair fora do escopo do presente trabalho, não podemos deixar de referir a biblioteca que Assurbanípal criou em Nínive. Este soberano requisitou aos seus funcionários o envio de milhares de composições, que abrangiam uma ampla variedade de géneros literários, desde textos de adivinhação, rituais e encantamentos, a hinos, orações, poemas épicos e narrativas míticas, entre muitos outros. Através desta coleção, o soberano constitui um verdadeiro repositório para memória futura, não só do legado e tradições culturais da Assíria, mas também de outras identidades culturais com as quais o seu império contactou, por meios pacíficos ou conflituosos. Sobre estes parâmetros, consideramos, então, interessante compararmos a biblioteca real de Ḫattuša, preservada ao longo dos séculos até à destruição da cidade no século XII a.C., e a biblioteca de Nínive, enquanto mecanismos de construção da ideologia real, através dos quais os soberanos se apresentavam como os detentores, por excelência, do conhecimento em si, e em particular daquele proveniente de outras regiões.

atribuíam um maior prestígio ao seu colecionador. Ainda a este respeito é interessante repararmos, transversalmente, na importância que é conferida a práticas de cura que advêm de lugares longínquos, que se manifesta não só na grande apreciação da figura do próprio especialista, como também dos seus métodos e ferramentas, dos ingredientes recomendados que podiam ser considerados singulares (e exóticos) dada a sua escassez em certas regiões, ou até mesmo nos encantamentos e rituais, que poderiam ser entendidos como mais eficazes dada a sua proveniência³²⁸.

Em síntese, insistimos na ideia de que o *corpus* mágico-medicinal, proveniente da Babilónia, identificado na biblioteca real de Ḫattuša reflete um particular interesse na preservação desta tradição mesopotâmica, sendo que tudo indica que esta série de textos terá sido selecionada de forma consciente. Através da aquisição de uma significativa parte da literatura mágico-medicinal babilónica, parece-nos natural que alguns dos conceitos e técnicas ali presentes acabassem por se imiscuir na prática de cura hitita, seja no âmbito teórico ou prático.

Assim, pretendemos, em seguida, examinar o alcance destas influências em alguns textos, também pertencentes à biblioteca de Ḫattuša, mas desta feita redigidos em hitita, mais especificamente, as prescrições médicas e os rituais de substituição. Através desta perspectiva comparativa, procuraremos colocar em evidência a prática mágico-medicinal como um produto híbrido, com elementos claramente babilónicos em diálogo com outros elementos do substrato cultural e religioso hitita.

4.2. Os textos mágico-medicinais hititas e a tradição babilónica

Ao propormo-nos analisar o alcance da influência babilónica no repertório mágico-medicinal hitita, torna-se claro, uma vez mais, que nem sempre é possível traçarmos, de forma precisa, o ponto de origem de um determinado elemento ou motivo que se encontra em circulação entre estas duas culturas³²⁹. Porém, tentaremos

³²⁸ Bachvarova, 2016: 213.

³²⁹ Não obstante esta dificuldade, a ocorrência de certas palavras, motivos ou conceitos (como certos termos que correspondem a derivações/empréstimos do próprio acádio) apontam para esta transferência.

identificar traços desta influência, comparando os conteúdos patentes nos textos hititas com a tradição babilónica.

Assim, dediquemos, em primeiro lugar, especial atenção ao grupo de prescrições médicas. Esta categoria corresponde a uma pequena percentagem da totalidade do espólio mágico-medicinal hitita, sendo que se encontra profundamente fragmentada. Contudo, uma análise mais pormenorizada do conteúdo patente em *CTH 461*³³⁰, uma coleção de várias receitas médicas, revela, distintamente, uma inspiração do modelo babilónico. A nível linguístico estes textos não só apresentam um discurso que mistura a primeira, segunda e terceira pessoas, algo que é bastante característico da tradição literária babilónica, como estão repletos de acadogramas, considerados por alguns autores como raros, já que não se encontram atestados com grande frequência em outros textos deste género³³¹. Paralelamente, a sua própria estrutura segue o mesmo esquema formal que observamos na documentação terapêutica babilónica. Isto é, primeiramente, identifica-se a sintomatologia ou o diagnóstico, que consiste numa descrição sucinta dos sintomas físicos manifestados pelo paciente; seguindo-se uma fórmula introdutória do tratamento propriamente dito que, geralmente envolvia uma descrição detalhada dos ingredientes e as respetivas instruções de preparação e aplicação no corpo do paciente. Por fim, descreve-se o prognóstico que indicava, geralmente, um resultado favorável à recuperação do paciente, atestado pela fórmula padronizada «(o doente) recuperará»³³².

Olhemos, então, mais atentamente para esta coleção, que abre com o seguinte trecho: «If the *Lamaštu* (DDÌM.NUN.ME) demoness seizes a Man every time, then [I] act as follows: [...] Bristle (?) of a white pig, *šumanza*-Plant, and *selected impurity of a Woman* [...] and *he* mixes them together with Cypress oil and it wi[th ...]?»³³³.

³³⁰ Veja-se a respetiva tradução em Lupo, 2019: 613.

³³¹ Ibid.

³³² Note-se que nas prescrições médicas hititas, ao contrário das babilónicas, o prognóstico nem sempre é claramente identificado e a descrição dos sintomas é excessivamente sucinta, o que dificulta a nossa compreensão sobre o tipo de doença que afetou o paciente. Veja-se por exemplo o documento *KUB 30, 67 6* (*CTH 227*) que se inicia com «quando o coração de um homem salta», não deixando totalmente claro se se refere a um ataque cardíaco, a simples espasmos ou ainda a outra condição. Cf. Tremouille, 2004: 210–11.

³³³ Obv. 16–18.

É bastante curioso que esta prescrição seja direcionada para o tratamento específico de um ataque de Lamaštu, que como já referimos, correspondia a um dos *daimōnes* mais importantes no universo religioso mesopotâmico, desempenhando um papel central nas crenças e práticas mágico-medicinais desta civilização, ao longo de cerca de dois milénios. A este respeito, note-se ainda que, foram identificados, na biblioteca de Hattuša, outros fragmentos de rituais que se inserem na mitologia de Lamaštu e que, possivelmente, faziam parte do *corpus* mágico-medicinal babilónico que chegou à capital hitita³³⁴. Por outro lado, Ahmet Ünal identifica na figura hitita tradicionalmente designada como a “Divindade Negra” ou a “Deusa das Trevas”, uma equivalência a este *daimōn* mesopotâmico, já que correspondia a uma divindade com atributos ‘demoníacos’ que exibia contornos bastantes semelhantes a Lamaštu, sendo também representada iconograficamente com elementos antropomórficos e zoomórficos, nomeadamente, a parte superior do corpo correspondendo ao torso de uma mulher e a parte inferior à de um lobo ou leão, detendo ainda um par de asas. No entanto, são assinaláveis algumas diferenças, sobretudo na esfera das ações atribuídas a cada uma. Como já referimos, Lamaštu atormentava mulheres grávidas ou mães recentes, com o principal objetivo de matar os seus bebês; já a “Deusa das Trevas” era responsável, sobretudo, por atormentar e infligir trauma aos indivíduos, durante os seus sonhos, como atesta a sua invocação em certos rituais que visavam purificar o indivíduo afetado pelas suas ações. Por outro lado, ao contrário de Lamaštu, que seria entendida como uma entidade divina ‘estrangeira’, a “Deusa das Trevas” encontrava-se incorporada no panteão ‘oficial’ hitita durante o período imperial. Aliás, nesta época, o seu culto sofreu uma forte expansão, algo que se verifica, por exemplo, na sua veneração em algumas cidades do território, como Šamuḫa, Parnassa e Lahhurama³³⁵.

Um segundo ponto centra-se na *materia medica* elencada nas referidas prescrições. Aqui destaca-se um conjunto de ingredientes, denominado atualmente pelo termo *Dreckapotheke*, e que se encontra amplamente atestado na literatura mágico-medicinal babilónica. A menção deste conjunto remetia os respetivos leitores para a utilização de certos ingredientes atípicos, considerados desagradáveis – por

³³⁴ Farber, 2014: 13–14.

³³⁵ Acerca desta figura veja-se o artigo de Ünal, 1993: 639–44.

exemplo, no caso desta coleção, o uso de sangue menstrual – e até mesmo nocivos para a saúde do indivíduo. Ora, repare-se como numa das prescrições elencadas na série médica babilónica *Enūma amēlu muḥḥušu išata ukâl* («quando o cérebro de um homem contém fogo»), identifica-se a preparação de uma cataplasma para o tratamento de uma dor de cabeça, que envolve, entre outros ingredientes, um crânio humano³³⁶. Originalmente, considerou-se que estes ingredientes desagradáveis e/ou nocivos atuavam como uma forma de anulação dos agentes malignos, através do recurso a elementos igualmente nefastos. No entanto, mais recentemente, desenvolveu-se a proposta de que esta classe de ingredientes constituía na verdade uma espécie de código para vários remédios naturais que eram bastante comuns, e, como tal, os mesmos não devem ser interpretados literalmente. Presume-se, portanto, que os especialistas babilónicos recorriam a esta técnica com o objetivo de desencorajar a prática da cura por outros indivíduos, que não detivessem o mesmo grau de formação, ou que fossem, até mesmo, ‘charlatões’, uma vez que os mesmos não seriam capazes de compreender as prescrições da forma correta³³⁷. Assim, nesta perspetiva, também o uso destes elementos na referida composição hitita pode significar a adoção do mesmo subterfúgio; ou seja, a menção ao sangue menstrual poderia constituir uma referência codificada.

Um último aspeto deve ser salientado acerca do conteúdo patente no reverso da tabuinha *CTH 461*, onde se encontra registada uma oração dirigida à constelação do escorpião, a manifestação astral da deusa Ishara. Apesar do seu estado altamente fragmentário, percebemos que o principal propósito desta oração consistia na proteção do indivíduo contra agentes malignos, mais especificamente, contra agentes de feitiçaria, sendo, por isso, dedicado um parágrafo específico com instruções para a administração de um remédio para esse efeito. Ainda que o texto do reverso não se enquadre no género de prescrições médicas, o mesmo revela-se bastante interessante ao compartilhar um conjunto de características com uma oração mesopotâmica, *BMS*

³³⁶ «(...) ox-dung, gazelle-dung thou shalt pound together, [sift], in Ú.SA-beer [knead]... ‘shell of human skull.». Consulte-se a tradução do documento em Zucconi, 2019: 23.

³³⁷ Geller, 2010 : 155.

57³³⁸, datada do I milénio a.C., que também se dirige a Ishara, com o mesmo propósito curativo. Apesar de estas instruções medicinais nem sempre serem totalmente compreensíveis, são perceptíveis alguns elementos comuns entre as duas orações, nomeadamente o apelo à forma astral da deusa, assim como a menção pontual de certos motivos, como por exemplo, o uso de tâmaras e de chifres de gazela, que encontram fortes paralelismos na tradição babilónica, tanto escrita, como iconográfica. Assim, para Schwemer, este conjunto de semelhanças aponta para a possibilidade deste fragmento hitita representar uma versão anterior e precursora da oração que encontramos, posteriormente, no I milénio a.C.³³⁹.

Todos os aspetos acima assinalados permitem concluir que as informações patentes nesta tabuinha se afirmam como uma combinação de diferentes elementos que sugerem uma proveniência babilónica, seja no âmbito formal da sua estrutura, no conteúdo em si e até na utilização de certos motivos que são detetáveis posteriormente na documentação babilónica. O mesmo nível de influência é igualmente identificado em outras prescrições médicas, embora seja importante recordar que estes elementos eram, naturalmente, modificados, com vista a acomodar as especificidades hititas³⁴⁰.

O *corpus* de rituais hititas, mais extenso que o relativo às prescrições médicas, por outro lado, revela contornos um pouco mais complexos relativamente à sua natureza e ao nível de influência babilónica. Convém lembrarmos que o espólio em questão se apresenta como uma verdadeira amálgama cultural, já que, como referido anteriormente, a corte hitita colecionava com particular entusiasmo coleções ritualísticas das mais variadas origens. Num quadro geral, a identificação de elementos babilónicos sincretizados nos rituais hititas não se encontra assim tão evidente como aquele que identificamos no caso das prescrições médicas. Aliás, o que se identifica, efetivamente, são fortes paralelismos entre as duas tradições, de tal forma que alguns autores, como Haas, sugerem que ambas compartilhavam, essencialmente, o mesmo reportório mágico³⁴¹.

³³⁸ Veja-se a respetiva composição em Seux, 1976: 343–46.

³³⁹ Schwemer, 2013: 160.

³⁴⁰ Lupo, 2013: 613.

³⁴¹ Haas, 2013: 36–37.

Esta situação pode ser fundamentada, em parte, pela natureza dos rituais mágico-medicinais, que apresentam uma série de características transversais, atestadas em diferentes reportórios³⁴², o que sugere a possibilidade de estarmos perante um conjunto de similaridades transculturais, que emergem em culturas diferentes, de forma independente e, que, porventura, justificam a presença de traços comuns. O facto de as tradições hitita e babilónica se inserirem no mesmo horizonte cultural e geográfico reforça, justamente, a eventualidade de existirem certas semelhanças que nem sempre são explicadas através de processos de transferência, como os que temos vindo a analisar³⁴³. Não obstante, uma análise atenta ao caso particular dos rituais de substituição hititas permite a identificação de alguns elementos característicos da tradição babilónica, o que nos permite avançar com a hipótese de que esta serviu, até certo ponto, como modelo e/ou fonte de inspiração. Contudo, também o próprio conceito de substituição ritualística detém uma natureza transversal, sendo considerado

³⁴² Referimo-nos, a título de exemplo, à combinação entre a palavra proferida e os gestos simbólicos, em determinados encantamentos, à inclusão do ambiente natural nos procedimentos rituais (nomeadamente, o contraste entre as habitações humanas e os lugares remotos, ou entre a escuridão e a luz), ao uso de estruturas habitacionais temporárias, como ‘cabanas’ rituais; ou à conceptualização da doença como um estado vinculado a algo, entre muitos outros aspetos. Cf. Schwemer, 2013: 147.

³⁴³ As similaridades entre as duas culturas podem ser observadas a vários níveis, como por exemplo, na utilização comum de determinados objetos e ingredientes que compreendiam a *materia magica* dos respetivos reportórios mágico-medicinais. Neste aspeto, note-se, por exemplo, a utilização de alho e cebola, como ingredientes simbólicos em determinados rituais. Um dos melhores exemplos que ilustra a sua funcionalidade identifica-se em *CTH 480*, um dos rituais catárticos centrados na casal real hitita, que visava a purificação de possíveis erros e falhas cometidas pelos seus elementos, na presença da já referida “Deusa das Trevas”. O texto consiste principalmente em recitações mágicas, acompanhadas por gestos simbólicos, entre os quais, o ato de descascar cada camada da cebola ou do alho. No fundo, este ato representava a eliminação de impurezas, blasfémia e outras maldições que poderiam recair sobre a família real, como podemos observar na seguinte passagem: «Afterward they hand to him an o[nion], and while this is being done, she speaks as follows: "If in the presence of the god anyone sp[ea]ks as follows: ' Just as this onion consists of skins which are wrapped together, one being [un]able to get loose from another—as (in) an on [ion] let evil, oath, curse (and) uncleanliness be wrapped around that temple!' (...) I have picked this onion apart and have [no]w left only one wretched stem. Even so let him pick apart evil word, oath, curse (and) uncleanliness from the god's [temple]! Let god and sacrificer be free of that matter!" ». Veja-se a tradução deste texto em *ANET*: 346.

Por sua vez, note-se como o mesmo simbolismo se encontra atestado no reportório babilónico, mais especificamente, na coleção ritualística *Šurpu*, que descreve um ritual de purificação no qual o indivíduo descartava uma série de objetos para o fogo, entre eles, um alho ou uma casca de cebola. Na mesma lógica, através deste ato, todas as suas falhas e transgressões seriam, por fim, absolvidas, à semelhança do que identificamos nos textos hititas, como podemos observar na seguinte passagem: «By pronouncing the charm of Ea the oath may be peeled off like (this) onion (...) Like this onion he peels and throws into the fire, — the fire consumes it entirely (...) the pain of my hardship, sin, transgression, crime, error, the sickness that is in my body, my flesh, my veins, may be peeled off like this onion, may the fire consume it entirely today. ». Tab. V–VI, ls. 51–52, 60–72. Cf. Reiner, 1958: 31.

como um dos mecanismos básicos de construção cultural de uma comunidade, encontrando-se amplamente difundido entre diferentes civilizações, antigas e modernas. De um modo geral, o discurso ritualístico da substituição envolve a crença de que, em determinadas situações, a identidade de algum ser ou elemento poderia ser assumida por uma figura substituta, que atuava, fundamentalmente, como um recetáculo dos mais variados tipos de aflições, desde doenças físicas e/ou psicológicas, a presságios nefastos, como também as próprias falhas ou transgressões cometidas³⁴⁴. Estes processos só seriam possíveis mediante a concretização de duas etapas fundamentais: uma primeira que consistia na identificação verbal ou do contacto físico entre o paciente e o seu substituto, estabelecendo, assim, um vínculo entre os dois, de modo a garantir que a transmissão dos respetivos problemas fosse concretizada com sucesso. A segunda etapa, a ser realizada no final ou depois do ritual ser concluído, envolvia a eliminação dos substitutos – sejam objetos, animais ou até mesmo indivíduos– uma vez que no decorrer do ritual estes tinham sido contaminados ou ‘poluídos’. Assim, ao serem descartados, seja por incineração, sepultamento ou transportados para um lugar remoto, impossibilitava-se que retornassem para afetar a existência do indivíduo³⁴⁵.

Ora estes aspetos são observáveis tanto na documentação hitita, como na documentação babilónica, que evidencia a existência de vários meios de substituição, que variavam consoante as necessidades do indivíduo, desde os rituais mais simples que envolviam materiais mais acessíveis à população, aos rituais mais complexos, geralmente restritos a certos membros das elites, nomeadamente, o governante. Assim, começemos, então, a nossa análise pelos rituais mais simples que, geralmente, envolviam a utilização de pequenas estatuetas como substitutos.

³⁴⁴ Bryce, 2004: 203.

³⁴⁵ Quando discutimos os termos ‘pureza’ e ‘poluição’, convém lembrarmos que os mesmos não detêm a carga que identificamos nos seus significados modernos, nomeadamente no que respeita à sujidade, limpeza ou higiene. Estes conceitos eram uma parte integrante do quadro mental e social destas sociedades, no qual o sentido de poluição podia assumir diferentes contornos, como por exemplo, doenças, transgressões ou falhas, que são concebidas como um perigo tanto para a sociedade como para o funcionamento e ordem do próprio cosmos. Cf. Hutter, 2013: 159–60. Acerca da utilização destes termos nas fontes hititas e mesopotâmicas, veja-se Feder, 2016: 99–116.

O uso de estatuetas neste tipo de rituais encontra-se intimamente associado com a sua função enquanto um objeto de representação de sujeitos humanos, que poderiam não estar fisicamente presentes, permitindo ao especialista exercer a sua vontade sobre essa figura, que seria refletida no indivíduo, geralmente com o intuito de destruir, incapacitar ou de outra forma influenciar os seus inimigos ou adversários³⁴⁶. Com efeito, esta prática encontra-se particularmente bem atestada nos rituais mesopotâmicos e hititas, especialmente naqueles de proteção contra ações de bruxaria³⁴⁷. Mais uma vez, na biblioteca de Hattuša, especificamente em duas coleções de origem babilónica, a que já aludimos no ponto 4.1, conhecidas como *ana pišerti kišpi* e *šumma amīlu kašip*, identificamos exemplos sobre este método de substituição. Em ambas as coleções, o principal objetivo é justamente o aniquilamento do poder de um agente nefasto, através da manipulação destas figurinhas. Na primeira coleção, embora a origem da bruxaria seja desconhecida, as instruções ritualísticas requeriam a construção de uma figurinha de cera, construída à imagem do/a bruxo/a responsável por afetar a saúde da vítima, sendo posteriormente destruída pelo fogo, juntamente com o resto da parafernália ritual e, por fim, lançadas ao rio³⁴⁸. Já na segunda, estes aspetos apresentam-se mais desenvolvidos. O ritual inicia-se também com a construção e preparação de estatuetas, desta feita, com a inscrição dos nomes dos/as respetivos/as bruxos/as que tencionaram ferir o paciente, estabelecendo assim um vínculo entre ambos. Posteriormente, o especialista mágico-medicinal operava essa mesma estatueta, amarrando, em primeiro lugar, os seus braços com uma corda atrás das suas costas e, depois embaraçava-a num conjunto de cabelos. Através destes gestos, era

³⁴⁶ Wilburn, 2019: 459.

³⁴⁷ Deve ser notado que esta prática era usada tanto para efeitos de anti-bruxaria como de bruxaria. Ou seja, a mecânica da substituição era semelhante, sendo a principal diferença o intuito: defender ou atacar o indivíduo. Em termos operativos existiam também algumas diferenças, como por exemplo, o destino da estatueta substituta. No caso de bruxaria, o especialista tentava escondê-la em locais secretos, para que a mesma não fosse descoberta e destruída pelo seu alvo; enquanto em casos de anti-bruxaria, era fundamental que a estatueta substituta, construída à semelhança do malfeitor, fosse imediatamente destruída, de modo a desfazer com sucesso o feitiço inicialmente lançado. Cf. Verderame, 2013: 304.

³⁴⁸ «For undoing witchcraft which you do not know, you make figurines ((of wax)) of the warlock and the witch, ((of a man and of a woman)). You convict them before Šamaš. You coat them with tallow; you put them in a disposable pot. You burn them: “Šamaš may their sorcerous devices return to them who turned the evil[!] against me!” (or: who stood as an evil sign against me”) ((Thus)) you speak ((three times)), then [you throw] the disposable pot together with the burnt mater[ia] into the river.». Ls. 2–23. Cf. Abusch, Schwemer, 2010: 50.

garantida a imobilização e aniquilação desta figura que era, por fim, despejada numa tigela com um fluido oleoso, para ser condenada perante o deus Šamaš, que na sua função de juiz supremo, avaliava a sua inocência ou culpa³⁴⁹. De seguida, o especialista procedia à limpeza e purificação de si próprio, transferindo, em simultâneo, esses mesmos elementos poluídos para a estatueta, permitindo que a água com que lavava as suas mãos e pés escorresse sobre a mesma³⁵⁰. Sucessivamente, o feitiço que afetava o bem-estar do paciente era, então, transferido de volta para o respetivo malfeitor, num último gesto que consistia na aplicação de uma pasta, esfregada primeiramente no epigastro da vítima e depois aplicada na estatueta³⁵¹. Ora, como já debatemos, consideramos que a presença destes documentos babilónicos na biblioteca hitita reforça a possibilidade de também neste caso específico de rituais substituição tenha havido, de certo modo, transferência de uma tradição para a outra.

Num outro nível, os animais, preferencialmente vivos, também eram considerados adequados para rituais de substituição, embora se identifiquem alguns casos onde a utilização de réplicas de argila era permitida, nomeadamente para aqueles que dispunham de menos possibilidades financeiras³⁵². Mais uma vez, este tipo de mecanismo de substituição encontra-se atestado em várias tradições do Próximo e Médio Oriente, pelo que é difícil assumir se se trata de tradições de natureza

³⁴⁹«If a man's body is afflicted with paralysis, he is constantly feverish, his [f]lesh is being ruined, and he cannot have intercourse with a woman, (then) f[igurines] of clay representing him have been buried (in a grave). You go to the clay pit, and you put one grain of silver (and) one grain of gold into the clay pit. You buy clay, (then) you make figurines of the warlock and the witch. You then write their names on their sides. You tie their arms with a rope on their back. You wrap them with combed-out hair. You pour out tanning fluid (var.: rancid oil) over them. You lift them up in an unfired ...-bowl. Before Šamaš, you convict them.». Ls. 38–49. Cf. Ibid.: 77.

³⁵⁰ Repare-se que a água desempenha um papel central nos rituais mesopotâmicos, sendo um meio de purificação, mas também de transmissão, como podemos observar numa oração dedicada a Šamaš, presente na coleção ritualística *Bit rimki*, datada do I milénio a.C.: «I wash myself over her, I bat[he] with water over her. Just as the water (washing) my body runs off and flows over her head and her body, (just as) I cast my guilt (and) my sin upon her, let any evil, ([[anything not good]]), that is present in my body (...) run off like the water of my body and go to her head and her body.». Ls. 39–43. Cf. Ibid.:384.

³⁵¹«You wash your hands and your feet over them with water from the holy water vessel. You rub his *epigastrium* with dough made of wheat >our (and) egg; then you put (the dough) on them. You make him recite before Šamaš as follows: “Šamaš (...) (var.: the one who) performed, turned to, (and) sought witchcraft, magic, sorcery, (and) wicked machinations against me – may they be dispelled from me, may they be attached (to him) from the (very) day that I speak (this prayer) before you, then I shall proclaim your glory!”. He recites (this) seven times, and it will be undone.». Obv, 49–63. Cf. Ibid.: 77.

³⁵² Bryce, 2004: 204.

transcultural ou de processos de transferência cultural. Um dos exemplos mais paradigmáticos remete-nos para a tradição bíblica, mais especificamente para o que se encontra descrito em Levítico, naquilo que ficou conhecido como o episódio do «bode expiatório», um ritual realizado anualmente durante o Yom Kippur. Conforme descrito no referido livro bíblico, neste dia, além de outras oferendas, a população trazia dois bodes para o Tabernáculo, que seriam sorteados, posteriormente, por Aarão. Enquanto o primeiro bode constituía um *ḥaṭṭā't* (תִּטָּח), ou seja, uma oferta de pecado ou purificação, diante de Javé, o segundo, por sua vez, oferecido a Azazel, recebia um tratamento diferente. Desta feita, Aarão colocava ambas as suas mãos na cabeça do animal e confessava, sobre ele, todos os pecados e transgressões dos israelitas, transferindo-os, simbolicamente, para o bode, que servia como substituto da população. Por fim, o bode seria, então, solto no deserto, uma região solitária e infértil, onde simbolicamente seriam descartados (e assim perdoados pela divindade) todos os pecados confessados³⁵³.

Uma ideia bastante semelhante encontra-se presente em *CTH 410*, um dos muitos exemplos hititas que ilustram o recurso a este tipo de mecanismo de substituição³⁵⁴. Este ritual, cuja autoria é atribuída ao especialista Uḫḫamuwa da região de Arzaua, tinha como principal objetivo a eliminação de uma peste que assolou o território hitita, por ação da fúria de uma divindade não especificada, mas que pertencia ao panteão divino de um território inimigo. Do mesmo modo que identificámos nos rituais com estatuetas, também aqui o especialista procedia, antes de mais, à transferência do problema, neste caso para um conjunto de fios de cor distintas que era, de seguida, colocado, num gesto que se equipara a uma coroação, na cabeça de um carneiro, que era então enviado para o território inimigo³⁵⁵. Repare-se que aqui o

³⁵³ «Aarão apoiará as duas sobre a cabeça do bode vivo e, nesta posição, confessará todas as iniquidades dos filhos de Israel, todas as suas transgressões e todos os seus pecados, fazendo-os assim cair sobre a cabeça do bode, que enviará para o deserto, levado por um homem designado por si. O bode levará sobre si todas as iniquidades deles para uma região solitária e será abandonado nesse deserto (...) Aquele que tiver levado o bode a Azazel, lavará os seus vestidos, banhará o corpo em água, e só então entrará de novo no acampamento». Lev 16:21–22; 26.

³⁵⁴ Veja-se outros exemplos deste género na obra de Wright, 1987: 45–60.

³⁵⁵ «If people are dying in the country, and if some enemy god has caused it, I act as follows. They drive up one ram. They twine together blue wool, red wool, green wool, black wool, and white wool, make it

carneiro assumia um duplo propósito, uma vez que não se apresenta apenas como um portador da impureza e um substituto dessa mesma peste, mas também como um presente que é oferecido com a intenção de apaziguar a fúria da divindade, restaurando, deste modo, a paz e a ordem no território do Hatti³⁵⁶.

Ora, também para o mundo mesopotâmico, identificamos vários exemplos da aplicação deste mecanismo de substituição³⁵⁷, sendo que optámos por analisar o ritual conhecido como *A man's substitute for Ereškigal (Ana pūḫi amēli Ereškigal)* que utilizava uma cabra enquanto substituta para ser enviada para o Inframundo, em vez do paciente³⁵⁸. No início do ritual era, desde logo, estabelecido o contacto físico entre o substituto e o paciente: primeiro, ao passarem uma noite juntos e, sucessivamente, ao colocarem a cabra no colo do paciente, uma ação simbólica que remete para um ato de reconhecimento (e até mesmo de adoção, tal como se fazia com as crianças), tendo em vista, estabelecer uma ligação familiar e íntima entre ambos³⁵⁹. De seguida, juntamente com o especialista (neste caso, é mesmo identificado que seria um *āšipū*), a cabra e o indivíduo entravam numa estrutura designada como «a casa onde a terra é desenterrada» (*ina bīti ašar eršeta ḫerû*), possivelmente uma perífrase para o respetivo lugar de enterro³⁶⁰. Enquanto o paciente e o animal se encontravam deitados no chão, o especialista cortava simbolicamente a garganta do primeiro com uma faca de madeira, utilizando de seguida uma faca de metal para cortar, efetivamente, a garganta da cabra, matando-a³⁶¹. A partir deste momento, o animal era tratado como uma pessoa, sendo, por isso, preparados os habituais costumes funerários para o seu enterro: o seu interior

into a wreath and crown the ram with it. This ram they drive on to the road leading to the enemy.». Veja-se a respetiva tradução em *ANET*: 347.

³⁵⁶ «Whatever god of the enemy land has caused this pestilence—see! We have now driven up this crowned ram to pacify thee, O god. Just as the herd is strong and keeps peace with the ram, do thou, O god, who has caused this pestilence, keep peace with the Hatti Land.’ And they drive that crowned ram towards the enemy.». Ibid.

³⁵⁷ Consulte-se outros exemplos na obra de Wright, 1987: 65–72.

³⁵⁸ Veja-se a tradução deste ritual em Verderame, 2013: 315.

³⁵⁹ «At sunset, the sick man’s [...] the she-goat, in the bed chamber with him [...] before night, at dawn you make it stay firmly [...] you lift the she-goat across the sick man from his lap.». Ls. 13–15.

³⁶⁰ L. 16.

³⁶¹ « On the soil the sick man and she-goat you make them lay. You will touch the sick man’s throat with a tamarisk knife; you will cut the she-goat’s throat with a bronze knife.». Ls. 16–18.

era lavado e ungido com óleos e o seu corpo completamente vestido, sendo colocado, aliás, o turbante do paciente, na cabeça do animal³⁶². Deste modo, completava-se o processo de substituição, pelo que o enfermo se afastava pelo «centro da porta», só voltando a ser mencionado no final do ritual. No restante procedimento eram realizadas uma série de lamentações e ritos funerários, especialmente a entrega de oferendas, com o propósito de evitar, por um lado, o descontentamento por parte da deusa da Inframundo, Ereškigal, e por outro, para apaziguar os ancestrais da família do paciente, facilitando, assim, a inclusão e aceitação da cabra entre os últimos³⁶³.

Resta-nos mencionar os rituais mais complexos, caracterizados pelo uso de um ser humano como o substituto, cuja instância máxima se materializa no ritual do rei substituto. A grande maioria dos autores traça as origens deste ritual na Mesopotâmia, cuja prática, em termos transversais, se encontra pouco documentada, não só devido ao estado de fragmentação que marca a maioria dos textos, como também pela sua má distribuição no espaço e no tempo³⁶⁴, sendo registada, quase exclusivamente, durante o período Neo-Assírio³⁶⁵. Não obstante, é curioso notarmos que entre os achados arqueológicos da capital de Hattuša, encontraram-se alguns textos e uma série de

³⁶² «You wash the *dead's* insides with water and anoint them with oil; you fill its insides with aromatic plants, you dress it with a garment, you put sandals at its feet, smear its eyes with kohl, you spill fine oil on its head. You take the turban off the sick man's head and you wrap it around its head. You arrange and dispose of it as if it were the *dead* man.» Ls. 18–22.

³⁶³ « [x] times you make a funerary offering to Ereškigal, you place *serpetu*-soup while still hot, you honour and pay respect. You pour water, beer, roasted barley, milk, syrup, ghee, oil. You make a funerary offering to your family ghost(s), you make a funerary offering to the she-goat. You recite the incantation «The big brother, my brother» in front of Ereškigal. You arrange the she-goat as it were alive and you bury it. You pour [...] barley for Ereškigal and your family's ghost(s), you perform the lamentation [...] and make a funerary offering.» Ls. 27–33.

³⁶⁴ O registo mais antigo desta prática surge atestado na *Crónica dos Reis Antigos* que descreve a história de como o nono governante da Primeira Dinastia de Isin, Erra-imitti (c. 1868-1861 a.C.) morreu, prematuramente, no seu palácio, após ter tomado um gole de um caldo que estava muito quente, enquanto o seu substituto, um simples jardineiro conhecido como Enlil-bani (c. 1860-1837 a.C.) ainda se encontrava vivo, continuando, assim, a governar como o seu legítimo sucessor. Cf. Bottéro, 1995: 139. Veja-se a respetiva fonte em Grayson, 2000: 155.

³⁶⁵ A principal fonte de informação para a reconstrução deste procedimento de substituição encontra-se na correspondência enviada aos governantes neo-assírios pelo seu círculo próximo de estudiosos. Repare-se que num período de quase treze anos, ou seja cobrindo o fim do reinado de Assaradão e o início do reinado de Assurbanípal, podem ser identificadas cinco ocasiões em que o ritual do rei substituto foi implementado. Esta documentação encontra-se traduzida na obra de Parpola, 2007.

fragmentos adicionais (*CTH 532, 419-421*³⁶⁶), datados dos séculos XIV e XIII a.C., que aparentam ter sido utilizados no *curriculum* dos escribas, mas principalmente colocados em prática quando se tornava necessário. Estes textos revelam, notoriamente, uma assimilação da tradição mesopotâmica, embora com as devidas adaptações ao contexto hitita, revelando traços praticamente idênticos àqueles que identificamos nos textos neo-assírios³⁶⁷. Assim sendo, e tendo em conta que este ritual de substituição seguia um padrão geral, importa então analisar as semelhanças e diferenças entre estas duas tradições ritualísticas.

No entanto, antes de procedermos à análise das especificidades deste tipo de ritual, convém caracterizar brevemente o enquadramento ideológico que justifica a sua importância. Recorde-se, então, que na sociedade mesopotâmica, a figura real desempenhava um papel aglutinador e central, enquanto personificação da ordem e garantia da prosperidade e bem-estar do reino, a nível das relações sociais, económicas e jurídicas. Por outro lado, a sua missão governativa detinha um forte carácter religioso, pois, assumindo o ofício sagrado da realeza em nome das entidades divinas o governante assumia-se como um mediador entre o plano celeste e o plano terreno³⁶⁸. Assim, enquanto centro de autoridade, compreende-se a necessidade de salvaguardar a integridade e poder desta figura, em especial quando se julgava que a sua segurança se encontrava em perigo iminente. É precisamente para contornar a eventualidade e concretização destas ameaças que surge o conceito do rei substituto.

Para esse efeito, as práticas divinatórias desempenhavam um papel crucial, determinando ou não, a urgência da sua realização. De facto, como já mencionámos, aos olhos dos antigos mesopotâmios, eventos inesperados, conjunturas ou encontros considerados fora da norma, eram concebidos como sinais através dos quais os deuses permitiam conhecer os seus desígnios relativamente ao destino humano. Através do fenómeno da adivinhação, tornava-se então possível para os mesopotâmios compreender esses sinais, obtendo alguma segurança e orientação nas suas ações

³⁶⁶ Dado o profundo estado fragmentário das composições *CTH 420–421*, a presente análise irá basear-se sobretudo, nos dados provenientes no documento *CTH 419*, que preserva em bom estado praticamente a totalidade da composição, destacando-se como uma adaptação exemplar do ritual do rei substituto.

³⁶⁷ Kümmel, 1967:118–89.

³⁶⁸ Frankfort, 1948.

futuras. O rei, destinatário por excelência da comunicação divina, naturalmente atribuía uma importância excepcional à adivinhação, uma vez que qualquer informação poderia ser vital para a sua própria sobrevivência e para futuro e bem-estar do reino. Porém, o destino decretado pelo divino não era o que designaríamos de ‘absoluto’, mas antes um futuro condicional, já que cada veredicto poderia ser comutado pelos deuses. Assim, foram sendo elaboradas coleções e procedimentos ritualísticos³⁶⁹, nomeadamente o ritual de substituição, cuja intenção era reverter os presságios negativos, através da manipulação de elementos que integravam a realidade física, com vista a colmatar as falhas e as transgressões individuais/comunais cometidas e, assim, a permitir a reconciliação com os deuses³⁷⁰.

Repare-se, então, como estas ideias se assumem igualmente importantes na documentação hitita, como podemos observar em *CTH 421*, um fragmento do ritual do rei substituto, onde apenas o colofão foi preservado, mas que indica, precisamente, as situações em que o respetivo ritual deveria ser realizado, nomeadamente, no caso da morte de um governante ser anunciada por meio de um sonho ou através da observação de outro presságio negativo³⁷¹. Na mesma lógica, veja-se *CTH 532*, um fragmento que pertencia a uma coleção divinatória, mas que se tratava, essencialmente, de um ritual de substituição destinado ao governante, desencadeado precisamente por um presságio lunar, não especificado, indicativo da sua morte³⁷². Tal como observamos no *corpus* neo-assírio, de entre os muitos eventos celestes observados, os eclipses, particularmente os lunares, eram considerados os mais significativos do ponto de vista

³⁶⁹ Neste aspeto, destaca-se a coleção *Namburbi*, um dos exemplos ritualísticos mais bem atestado na tradição mesopotâmica, seja na correspondência real ou em outros textos contemporâneos, o que indica, à partida, que desempenhavam um papel importante na vida religiosa da sociedade mesopotâmica. Esta coleção consistia numa série de rituais profiláticos direcionados para evitar e anular determinados presságios desfavoráveis antes que assumissem uma forma tangível na vida do indivíduo. Acerca desta coleção veja-se Beckman, Caplice, 1974: 7–14.

³⁷⁰ Verderame, 2013: 140–42.

³⁷¹ Ls. 6-8. Consulte-se a respetiva fonte em Kümmel, 1967:71.

³⁷² « If in the third month of the fourteenth day of the Moon dies (i.e., eclipses), then the king will die, his son will seize (the throne), floods will rise, ... or the troops will fall in masses." (...) "(If on the twentieth day (i.e., of the seventh month) the Moon dies: the king's days are cut short, destruction of the country" (...) "If on the twentieth day (i.e., of the eighth month) the Moon dies, then the king will die in battle.» Obv. 9–14. Veja-se a tradução desta fonte em Bremer, Van Den Hout, 1994: 41.

astrológico³⁷³, sendo claro, tanto na documentação hitita, como na correspondência real assíria, que o surgimento do eclipse era representativo do destino nefasto do governante, decretado pelos deuses. Assim, este decreto só poderia ser evitado recorrendo-se a outro indivíduo – o substituto –, que deveria assumir para si o destino anunciado para o rei. Seriam, então, tomadas uma série de providências, por parte dos conselheiros reais, que iriam selecionar o substituto. Este seria colocado no trono no momento em que o eclipse começava, ou talvez até antes, por precaução – ou seja, durante o período em que a vida do rei estaria exposta às consequências do presságio, no máximo até 6 meses³⁷⁴. Geralmente, o escolhido era alguém com um estatuto social inferior ou de pouca significância social, como nos demonstra o documento hitita *CTH 419*, cujo substituto era um prisioneiro de guerra³⁷⁵, sendo que também podia ser um jardineiro, um criminoso condenado à morte ou um oponente político (*dābibu*), como sugerem os textos assírios³⁷⁶.

A partir deste momento, o substituto e o governante invertiam formalmente os seus papéis, para que as repercussões nefastas fossem desviadas para o rei substituto (*šar puḫi*) que, assumindo-se como a personificação real, era agraciado com a parafernália da soberania, envergando as vestes reais e as insígnias do poder, como o cetro e a coroa³⁷⁷. No entanto, qualquer autoridade e poder que o rei substituto usufruía

³⁷³ Note-se que os eclipses, assim como outros fenómenos celestes, eram alvo de observação e de um estudo intensivo durante um longo período de tempo, de modo que as técnicas de previsão, assim como de interpretação dos seus significados fossem aperfeiçoadas. Nesta lógica, nem todos os eclipses exigiam a realização do ritual de substituição, como atesta um dos presságios incluídos na tabuinha XX da coleção divinatória babilónica *Enūma Anu Enlil*: «If an eclipse (of the moon) takes place and the planet Jupiter is present in that eclipse, the king is safe; a noble dignitary will die in his stead.». Ou seja, este presságio implicava que não havia necessidade de substituir o governante caso Júpiter (que correspondia a Marduk) permanecesse visível durante o aparecimento do eclipse, já que a presença da divindade indicava que o sinal ominoso não dizia respeito, como de costume, ao governante, mas sim a um dos seus funcionários. Uma restrição semelhante também surge aplicada aos eclipses solares, como podemos observar noutro presságio presente na mesma coleção: «If an eclipse (of the sun) takes place and Venus and Jupiter are visible, the king is safe, but the country will be attacked by an enemy.». Cf. Kavanagh, Parpola, 2017: 61.

³⁷⁴ Bottéro, 1995: 148.

³⁷⁵ «He [brings a healthy prisoner to the sanctuary].». L. 18. Veja-se a tradução desta fonte em *ANET*: 355–56.

³⁷⁶ Bottéro, 1995: 147.

³⁷⁷ «They anoint the prisoner with the fine oil of kingship, and [he speaks] as follows: "This man (is) the king. To him [have I given] a royal name. This man (is) the king. To him [have I given] a royal name. Him have I clad [in the vestments] of kingship. Him have I crowned with the diadem.». *CTH 419*. Ls. 18–22. Compare-se, a título de exemplo, com a seguinte epístola neo-assíria *SAA X*: «They [the substitute king

era apenas ilusória, pois, embora tivesse permissão para exibir uma quantidade considerável de pompa real em público e de poder desfrutar, à partida, de uma existência confortável, nesse período, o verdadeiro poder continuava a residir no governante. Por sua vez, após a entronização do substituto, de acordo com a documentação assíria, o legítimo soberano abandonava o seu trono e era obrigado, em conjunto com a sua família, a manter um perfil discreto, sendo, por vezes, designado nas epístolas como o 'fazendeiro' (*ikkāru*), durante o período de substituição, talvez em oposição ao epíteto real de 'pastor'³⁷⁸. No entanto, a inversão de papéis não era suficiente, uma vez que era preciso garantir com a máxima certeza que o destino anunciado pelo eclipse recaía sobre a vida do substituto e não sobre a do governante. Para este fim, era imperativo que os presságios anunciados pelo eclipse, juntamente com outros sinais ominosos que, geralmente, eram observados ao longo do ritual, fossem, efetivamente, anulados. Neste sentido, imediatamente após a entronização, esses mesmos presságios eram recitados para o rei substituto e sua rainha, que os recebiam e aceitavam para si mesmos, no lugar do governante. Repare-se como este momento ritualístico era realizado diante dos deuses, conferindo-lhe um carácter mais vinculativo³⁷⁹.

Assim, nos estágios finais do ritual, o rei substituto e o seu séquito seriam sacrificados num contexto cerimonial, anulando, definitivamente, o presságio que pendia sobre o rei legítimo³⁸⁰. Neste aspeto, é interessante notarmos como a tradição

and queen] were treated with wine, washed with water and anointed with oil.». Obv. 1–13. Consulte-se a tradução desta fonte em Verderame, 2013: 319.

³⁷⁸ Bottéro, 1992: 148–50.

³⁷⁹ «[That] omen which thou gavest, O Moongod — if thou foundest fault with me [and] wishedst to behold with thine own eyes [the sinner's] *abasement*, [see, I, the king,] have come in person [to thy *sanctuary*] and have [given] thee these substitutes. Consider [the substitution! Let these die! But, let me not die! (...)] That evil omen [signifies] short years (and) short days. Pursue ye this substitute! ». *CTH 419*. Ls. 9-10, 22. Na mesma linha, compare-se com a epístola neo-assíria *SAA X*: « [Concerning the signs [about which my lord w]rote to me, [after] we had enthroned him [= substitute king], we had him hear them in front of Šamaš. Furthermore, yesterday I had him hear them again, and I bent down and bound them in his hem. (...) I [= chief exorcist] made him [= substitute] recite the omen litanies before Šamaš; he took all the celestial and terrestrial portents on himself and ruled all the country.». Obv. 1–11. Cf. Verderame, 2013: 319.

³⁸⁰ Acerca deste último procedimento, mais especificamente, relativamente aos cuidados funerários dedicados no momento do enterro dos substitutos, a correspondência entre Assaradão e o seu representante na Babilónia, Mâr-Ištar, apresenta-se bastante ilustrativa: «[Damqî], the son of the chief administrator of the temples of Bab[ylon] (...) he and his queen died on the night of [the date is lost] instead of the king, my lord, and [to save the life of (the prince)] Šamaš-šumu-ukîn, He "went to his

hitita difere consideravelmente do ritual neo-assírio, uma vez que após a apresentação do substituto diante dos deuses, o mesmo era escoltado, por um dos funcionários reais, para fora do território hitita – menciona-se, até mesmo, um território inimigo como destino, à semelhança do que identificamos nos já referidos casos do bode expiatório e do ritual *CTH 410*³⁸¹. No entanto, ainda que conclusão do ritual apresente contornos diferentes, a ideia central mantém-se a mesma: com a morte/desaparecimento do substituto, o presságio seria anulado, transposto para além da fronteira da existência do monarca, definitivamente. Por fim, era necessário, mais uma vez, garantir a aniquilação absoluta de qualquer vestígio do próprio ritual, impedindo assim o retorno de qualquer calamidade que tenha sido eliminada e que possa ter sobrevivido. Assim, no seguimento da cerimónia fúnebre, seriam então realizados uma série de procedimentos de limpeza, começando pelo palácio real, com a colocação de vários tipos de figuras profiláticas destinadas a expulsar as forças nefastas que poderiam ter ali permanecido, assim como purificar o próprio edifício, uma vez que o mesmo tinha sido ‘contaminado’ pela presença do substituto e do seu séquito. Por fim, o soberano seria também purificado de imediato, como nos é descrito no documento hitita *CTH 419*³⁸², podendo, de seguida, regressar novamente ao seu palácio, e retomar as suas funções governativas e a sua vida pública. Assim, graças à morte/desaparecimento do substituto, o perigo e as ameaças tinham sido afastadas da sua figura e, portanto, da população e do restante reino.

Para concluir, consideramos que as composições analisadas ao longo deste capítulo, sejam prescrições médicas ou rituais, revelam – algumas de forma mais marcante do que outras – uma adaptação de certos elementos, motivos ou conceitos que são característicos da tradição mágico-medicinal babilónica. Uma vez que nem

destiny" in order to save them. (Afterwards) we have prepared their burial chamber. He (and) his queen have been decorated, treated, displayed with funereal pomp, they have been buried and wailed over (according to the usual funerary ceremonies). The burnt-offering has been burnt, all the evil omens have been cancelled, by the execution of numerous *namburbû* rituals of the (ceremony called) "The house of washing," of the (ceremony called) "The house of sprinkling (the lustral water)", of (various) exorcistic rituals, (and) (of the recitation) of the "Penitential Psalms" and of (other) traditional formulae.». Cf. Bottéro, 1995: 151–52.

³⁸¹«The one healthy prisoner is released, and he has him taken back to his country.». *CTH 419*. Ls. 25–26.

³⁸²«When it dawns, the king submits to the waving ceremony and afterward he performs the "Ritual of the House" (and) the "Pure Ritual." When it is light, the king performs the "[. . .] Rite." When he goes away he takes a bath and consecrates one...sheep to the Sun-god under the open sky.». Ls. 27–32.

sempre conseguimos identificar, de forma precisa, os agentes responsáveis pela transmissão e partilha de conhecimento entre as duas culturas, mas tendo em consideração o conteúdo desta documentação e as similaridades estabelecidas com a tradição babilónica, levantamos a hipótese de que o espólio de Hattuša esteja intimamente associado, de forma direta ou indireta, com a presença dos especialistas babilónicos na corte hitita. Por sua vez, através da análise de certos textos deste espólio, ficamos a conhecer não só as suas funções enquanto curandeiros ao serviço dos governantes hititas, mas também como mentores responsáveis pela transmissão do conhecimento babilónico, mais especificamente do panorama teórico e prático mágico-medicinal, entre a comunidade letrada hitita. Assim, e tendo em vista explorarmos alguns dos aspetos sociais e interpessoais que pautaram a disseminação e a interação com o conhecimento babilónico, pretendemos, em seguida, reforçar, novamente, o contributo do *āšipū* e do *asû* enquanto agentes do conhecimento, desta feita, enquanto mentores dos estudantes hititas em Hattuša.

4.3. Entre mestre e discípulo, entre pai e filho

O estabelecimento da instituição escolar em Hattuša enquadra-se no fenómeno mais amplo da difusão e adoção do sistema cuneiforme fora das fronteiras da Mesopotâmia, pelas múltiplas entidades do Próximo e Médio Oriente, durante o Bronze Final³⁸³. O estudo do cuneiforme e, assim, das línguas acádica e suméria, seguiu os mesmos moldes de aprendizagem do modelo babilónico em vigor, profundamente baseado no currículo padronizado do período da Antiga Babilónia. Assim, os aprendizes hititas começavam a sua formação através da cópia sistemática dos sinais das palavras, dos mais simples aos mais complexos, transitando, posteriormente, para a cópia de outros tipos de textos, como provérbios, tratados mágico-medicinais ou grandes obras literárias mesopotâmicas, sendo que, por vezes, estas composições eram adaptadas aos seus próprios gostos e tradições locais, como já referido³⁸⁴. Para esse efeito, destaca-se o contributo de vários agentes de conhecimento oriundos da Babilónia, em particular, os escribas e outros especialistas de determinadas áreas, como os protagonistas da

³⁸³ Viano, 2016: 27.

³⁸⁴ Fincke, 2012: 85–86.

presente dissertação, o *āšipū* e o *asû*, que uma vez instalados na capital hitita, atuavam como verdadeiros mentores transmitindo as principais ideias e técnicas da sua respetiva tradição babilónica.

Contudo, como em muitos outros aspetos, as informações a respeito da dinâmica da relação estabelecida entre um mestre e o seu discípulo neste panorama escolar, não se encontram tão completas quanto gostaríamos. De facto, embora estes agentes fizessem, de certa forma, parte da administração hitita, as suas práticas pedagógicas e outras filosofias de aprendizagem são praticamente desconhecidas, já que não foram preservados quaisquer relatos que descrevam as suas atividades de mentoria durante a sua estadia na corte hitita. Não obstante, com a descoberta arqueológica da localização das escolas, foram identificadas uma série de tabuinhas de exercícios escolares, redigidos, precisamente, pelos alunos, que possibilitaram contornar estas lacunas na documentação e, assim, discorrer sobre alguns dos aspetos e circunstâncias que permearam o processo redaccional dos respetivos textos. Nesta perspetiva, selecionamos dois grandes textos preservados na biblioteca de Hattuša, que pela sua estrutura e conteúdo, consideramos ilustrativas de uma colaboração entre um aluno hitita e um professor babilónico, possivelmente, um especialista mágico-medicinal que, deste modo, terá participado na formação dos estudantes hititas.

Começamos então a nossa análise por *CTH 432*, um texto redigido na sua esmagadora maioria em hitita (embora com o recurso a algumas expressão/frases em acádico), também conhecido como *Ritual contra a Depressão*³⁸⁵. Tal como o nome sugere, este texto descreve as principais etapas de uma cerimónia ritualística que tinha como objetivo curar um conjunto de sintomas que, atualmente, são associados a condições psicológicas, entendidos como resultado da ação de um deus pessoal. Este ritual, que teria lugar durante a noite, dita que o paciente seria purificado através da lavagem do seu corpo e do corte do seu cabelo e das suas unhas, que seriam colocadas, seguidamente, num vaso no interior de um círculo mágico, diante do deus Šamaš, estabelecendo, deste modo, um vínculo íntimo entre o sofredor e a divindade. Por outro lado, cada etapa deste ritual era acompanhada por orações que seriam proferidas pelo

³⁸⁵ Veja-se a tradução da respetiva fonte em Beckman, 2007: 79.

paciente, que se encontrava em busca de perdão pelas falhas cometidas, na tentativa de ser aliviado do seu sofrimento. A cerimónia terminaria com a oferta de comida e bebida, perante a representação estatuária da divindade, com o objetivo de apaziguar e reconciliar o paciente com o favor divino.

À primeira vista, podemos admitir que quem redigiu esta composição era um profundo conhecedor da tradição mágico-medicinal babilónica. A nível linguístico, note-se que, apesar da maioria da composição ser redigida na língua hitita, a seção dos encantamentos encontra-se escrita na língua acádica, o que à partida, podemos especular, teria sido importante para garantir a eficácia máxima das respetivas recitações mágicas. De facto, embora o recurso a expressões acádicas seja bastante frequente em textos hititas, a sua utilização apresenta-se bastante circunscrita nos textos mágico-medicinais. Por outro lado, no que concerne ao vocabulário empregue, o conteúdo desta composição assume-se bastante excepcional, não só por seguir as formas gramaticais do dialeto babilónico, sem revelar quaisquer erros, como também demonstra a utilização de palavras mais variadas e sofisticadas do que as comumente encontradas no restante conjunto de textos sumero-acádicos, traduzidos para a língua hitita, que temos vindo a analisar³⁸⁶.

Numa outra vertente, identificamos também determinados motivos literários que se encontram atestados em outros textos recuperados da Mesopotâmia. Desde logo, as referências às divindades do panteão mesopotâmico, que aqui surgem nos seus nomes originais, ou seja, redigidas em acádico, nomeadamente: Mādanu, uma divindade associada ao Inframundo³⁸⁷; Sarpānitu, uma deusa ligada ao nascimento e consorte do deus Marduk³⁸⁸; Bunene, originalmente uma divindade menor solar que foi absorvida para o estatuto de vizir ou cocheiro de Utu/Šamaš³⁸⁹; e por último, identifica-se uma breve menção a um grupo de divindades do Ekur, também estas associadas ao domínio do Inframundo. De outro modo, e mais curioso ainda é a utilização da *Oração aos Deuses da Noite*, que surge, geralmente, em contextos ritualísticos, mas também

³⁸⁶ Ibid.: 79–80.

³⁸⁷ GDSAM: 34.

³⁸⁸ GDSAM: 160.

³⁸⁹ GDSAM: 182–84.

divinatórios, para se referir a qualquer agrupamento divino que é visível no período noturno na sua forma astral, quando se deseja abordar estes deuses na sua totalidade³⁹⁰. Neste sentido, esta oração enquadra-se, sobretudo, em cerimónias ritualísticas que eram realizadas durante a noite, de modo a garantir a eficácia dos respetivos tratamentos, como é definitivamente o caso do ritual em análise.

A soma deste conjunto de aspetos conduziu alguns autores a defenderem que se trata de um texto importado diretamente da região da Babilónia. No entanto, mais recentemente, e tendo em consideração tanto os aspetos linguísticos como o próprio conteúdo da composição, Beckman adiantou a possibilidade de se tratar de um exercício de colaboração entre um aluno hitita e um professor babilónico, que ao acompanhar o processo de cópia e redação do estudante, procurou imiscuir, pontualmente, a introdução de elementos que pertenciam à sua tradição, no respetivo texto³⁹¹.

Uma lógica semelhante pode ser aplicada a *CTH 808*³⁹², uma prescrição redigida em acádio, que elenca uma série de instruções necessárias para a preparação e aplicação de cataplasmas para o tratamento de uma doença não especificada³⁹³. Assim como observámos no documento anterior, um primeiro olhar permite-nos afirmar que o redator reunia um forte conhecimento e domínio da escrita cuneiforme, empregando vários logogramas difíceis que faziam parte de um extenso vocabulário da área mágico-medicinal, em especial, da vertente farmacêutica. Todavia, pouca atenção parece ter sido dedicada à estética geral da tabuinha, já que a sua estrutura parece algo desarrumada, ainda que a aparência dos sinais tivesse sido escrita corretamente. Para além destas características, devemos ainda somar a presença de pequenos glossários ao longo da composição, que procuravam esclarecer certas terminologias ou expressões

³⁹⁰ As versões mais antigas desta oração remontam ao período da Antiga Babilónia, continuando a ser copiadas até ao I milénio a.C., inserindo-se, sobretudo, no ritual *Maqlû*, onde é invocada a proteção contra uma série de situações, desde doenças, bruxaria ou situações de impureza, mas também em contextos divinatórios, mais especificamente, na realização de extispícios. Com efeito, é interessante notarmos que a maioria das divindades celestes enumeradas neste documento correspondem às listas e ordens das estrelas elencadas nos tratados astronómicos da Antiga Babilónia. Cf. Cooley, 2011: 71–72. Veja-se também a referência a este fonte na obra de Steele, 2016: 31–33.

³⁹¹ Beckman, 2007: 81.

³⁹² Veja-se a respetiva tradução em Giusfredi, 2012: 49–63.

³⁹³ Mais recentemente, alguns autores argumentaram que os materiais e ingredientes ali elencados, sugerem um tratamento de certas condições dermatológicas da época. Cf. *Ibid.*: 58.

acádicas, não só na língua nativa, mas também nas línguas luvita e hurrita. A soma deste conjunto de características impeliu alguns autores a classificarem esta composição como um exercício escolar ou um exame para o ofício de escriba³⁹⁴.

Contudo, um olhar mais atento ao conteúdo transparece uma maior compreensão e percepção sobre o conhecimento mágico-medicinal do que seria esperado de um jovem escriba, que se encontraria ainda nos primeiros estágios da sua formação. Com efeito, não só não se detetam quaisquer erros ortográficos, como a nível estético, não aparenta ter sido redigida de forma lenta e cuidadosa – como seria expectável do trabalho de um aluno que estaria a ser avaliado relativamente à qualidade e rigor das suas habilidades – mas antes rápida e técnica, cumprindo o que é esperado de um profissional³⁹⁵. Ademais, a presença de um glossário redigido em três diferentes idiomas não condiz com um trabalho produzido por um aprendiz, já que dificilmente consideramos possível que se exigisse a alguém que ainda não dominasse o cuneiforme a um nível profissional, a memorização de vários nomes de raras ervas e plantas em luvita e/ou hurrita. Por isso, alguns autores argumentaram que o propósito da introdução destes glossários terá sido especificamente orientado para a utilização de alguém com considerável experiência nesta área, ao ponto de compreender não só as tradições de cura locais, mas também de outras práticas que se encontravam atestadas nos respetivos idiomas³⁹⁶.

Além disso, algumas passagens permitem mesmo observar o processo de raciocínio do escriba no momento da redação, registando algumas das suas dúvidas e questões relacionadas com o significado de certas expressões e termos acádicos, mencionados no texto que estava a copiar. Repare-se, por exemplo, num dos trechos³⁹⁷, como o autor procura acomodar o seu próprio conhecimento às novas informações com que se depara, fazendo questão de acrescentar um pequeno comentário sobre a forma

³⁹⁴ Veja-se a proposta original desta interpretação em Köcher, 1952: 47. E mais recentemente, na obra de Haas, 2013: 120.

³⁹⁵ Giusfredi, 2012: 59–60.

³⁹⁶ Ibid.:60.

³⁹⁷ «Fenugreek you pound, you boil (them) i[n (a container of) be]er, (into a) soup. You tur<n> (them) (gloss:) *he cooks it like a soup*. On the same man you keep placing bandag[es] (with the tincture).». Ls. 5–6.

como um dos remédios referidos devia ser «cozido como uma sopa», o que, provavelmente, remetia para a forma como a mesma era confeccionada na época. Mais à frente, o redator torna a ser confrontado com novas informações, desta feita, a respeito da planta *ṣalabitu*, que lhe é desconhecida³⁹⁸. Neste sentido, uma vez mais, parece-nos que esta composição não pertencia a um jovem escriba que, perante esta situação, provavelmente teria simplesmente copiado o respetivo conteúdo, em vez de deliberadamente tecer os seus próprios comentários e conclusões sobre os ingredientes da prescrição. Aliás, o mero facto da referida planta não existir nos reportórios hititas sugere que o redator estava certo ao registar esta anomalia, o que reforça, novamente, um alto nível de especialização no âmbito da cura e da farmacologia³⁹⁹.

Por tudo isto, o documento *CTH 808* deve ser considerado, de acordo com Giusfredi, como um exercício escolar, realizado em Hattuša por um estudante já especializado na área mágico-medicinal, possivelmente no início da sua carreira enquanto *LÚ A.ZU*⁴⁰⁰. De facto, esta interpretação aparenta ser consistente com as características técnicas e pormenorizadas acima descritas. Posto isto, resta-nos especular quanto à identidade do professor que acompanhava o percurso deste indivíduo, já que a fonte não proporciona informações a respeito do mesmo. À semelhança do que identificamos na composição anterior, também aqui são abundantes uma série de termos e técnicas, mais especificamente interligados com a vertente farmacêutica da tradição babilónica. Neste sentido, é bastante tentador presumirmos que o professor era precisamente um especialista proveniente da Babilónia, nomeadamente, um *āšipū* ou um *asû*, que, naturalmente, estariam bastante familiarizados com o esquema das prescrições babilónicas, incluindo as componentes farmacêuticas que, como já vimos, suscitaram algumas inquietações ao estudante. Neste cenário, podemos ainda especular que o escriba terá recorrido a um dos especialistas que se encontravam, de momento, na capital hitita, de modo a esclarecer as respetivas dúvidas.

³⁹⁸ «(For) the same (symptoms): cedar, ṣalabitu-plant (gloss:) this ṣalabitu-plant I do not know.». L. 9.

³⁹⁹ Giusfredi, 2012: 60.

⁴⁰⁰ As evidências textuais demonstram que os hititas adotaram o termo acádico *A.ZU* para se referirem a um tipo de praticante na sua própria língua, cujos papéis corresponderiam apenas parcialmente aos que conhecemos do *asû* mesopotâmico. Cf. Couto-Ferreira, 2013: 409.

Numa outra vertente, importa lembrar que o conhecimento também circulava em contextos familiares, geralmente, sob a orientação de um membro mais velho da família. Identifica-se, de modo transversal, nas sociedades do Próximo e Médio Oriente, uma lógica de transmissão de conhecimento especializado das funções ou cargos, que eram, assim, ocupados por uma mesma família, ao longo de várias gerações. No núcleo familiar destas sociedades seria expectável que os filhos aprendessem a ocupação do seu pai, desde muito cedo, observando-o e auxiliando-o nas suas atividades, até que, eventualmente, fossem capazes de assumir o seu ofício, seja como escriba, sacerdote, artesão ou especialista mágico-medicinal, entre outros⁴⁰¹. A obrigação do pai ensinar e transmitir o seu ofício aos filhos era tão importante que se tornou uma característica basilar dos relacionamentos entre ambos, como podemos observar pela variedade de fontes que atesta esta tradição, desde documentos epistolares⁴⁰² e legais⁴⁰³, a textos sapienciais, nomeadamente, os provérbios⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ Nemet-Nejat 1998: 150.

⁴⁰² Alguns dos exemplos mais interessantes identificam-se na documentação epistolar dos estudiosos que pertenciam à corte neo-assíria. Veja-se, a título de exemplo, *SAA 10: 182*, uma epístola do chefe-*barû* Marduk-šumu-ušur dirigida ao recém-coroadado Assurbanípal, enviada como um apelo para que o novo governante mantivesse a posição deste estudioso na corte. O adivinho relembra-o da lealdade que prestou no serviço ao seu pai e antigo governante, Assaradão, reforçando as suas conexões familiares, mais especificamente do seu próprio pai, responsável por lhe instruir todos os ensinamentos do seu ofício, reforçando, assim, a superioridade da sua experiência em comparação com os outros estudiosos, seus rivais, que deviam ser depostos para que o adivinho recuperasse o seu antigo lugar no círculo próximo do monarca: «Moreover, (whereas) [Aqarayja and Nasiru] have kept [in] their [hands] non-ca[nonical] tablets and [...] of every possible kind, I have learned (my craft) from my (own) father.» Rev. 24–28. Cf. Parpola, 2007: 273. Sobre a perspetiva do pai, veja-se a missiva *K. 2670*, atribuída a Nabûzuqupkêna, um escriba no ativo durante os reinados de Sargão II (721-705 a.C.) e Senaquerib (704-681 a.C.) que admite ter instruído o seu filho: «For the perusal of my son Ištaršumêreš, after 12 years I strained my eyesight, quickly studied and checked (...).» Ls. 7–8. Cf. Livingstone, 2007: 29.

⁴⁰³ Consulte-se as seguintes cláusulas do «Código» de Hammu-rabi que demonstram como esta prática se assumia como transversal para a sociedade mesopotâmica, sendo até mesmo aplicável para os casos de adoção: «If a craftsman takes a young child to rear and then teaches him his craft, he will not be reclaimed.» (§188) ou «If he should not teach him his craft, that rearing shall return to his father's house.» (§189). Cf. Roth, Hoffner, Michalowski, 1997:119. De acordo com este documento, uma criança que terá sido criada pelo artesão, só poderia retornar à sua família caso o mesmo não lhe tivesse ensinado as especificidades do seu ofício. Ou seja, ao ensiná-lo e ao transmitir-lhe a sua profissão, o artesão receberia, então, a totalidade da custódia da criança e tornava-se, legalmente, o seu progenitor. Acerca deste assunto, veja-se o interessante artigo de Démare-Lafont, 2016.

⁴⁰⁴ Repare-se, por exemplo, no provérbio sumério datado da Antiga Babilónia designado como *O pai e o seu filho perverso*. Esta composição, tal como o nome sugere, consiste num monólogo pautado por um tom repreendedor, mas também de notável preocupação, no qual o pai, enquanto veículo de autoridade social e moral, transmite uma série de conselhos práticos e de normas de conduta ético-morais ao seu filho, que exibia comportamentos pouco apropriados e rebeldes. Aqui interessa-nos sobretudo destacar o desinteresse assinalado pelo filho em seguir o legado do seu pai e tornar-se um escriba, preferindo antes

Neste âmbito, a transmissão na Mesopotâmia do ofício do escriba e dos especialistas das mais variadas áreas encontra-se entre os casos mais bem documentados, ao ponto de conseguirmos traçar a genealogia de algumas das mais importantes famílias de intelectuais do I milénio a.C., recuando até ao II milénio a.C., por exemplo. Com efeito, a natureza hereditária vinculada aos ofícios não é de estranhar no panorama babilónico, já que a própria instituição escolar surgiu, originalmente, como uma espécie de ocupação familiar que era gerida em estruturas particulares, nas quais o professor instruía os seus filhos, juntamente com outras crianças da sua comunidade. Mesmo quando falamos de escolas ligadas a estruturas do poder administrativo e religioso, como no caso dos templos, esta tradição manteve-se, na medida em que os alunos continuavam a corresponder, sobretudo, aos filhos dos escribas ou de outros funcionários dessas estruturas⁴⁰⁵. Por sua vez, no caso hitita, as informações a este respeito não se encontram tão completas e precisas, já que não era comum deixarem registos dos seus nomes, com o respetivo patronímico ou a sua genealogia. Ainda assim, considera-se que a educação hitita seguiu os mesmos moldes que se identifica no panorama mesopotâmico, em parte devido à presença de famílias de escribas babilónicos em Hattuša⁴⁰⁶, e graças à identificação de algumas evidências textuais, ainda que circunscritas, que atestam como o ofício do escriba e da cura foi transmitido em pequenos círculos familiares, em alguns casos por várias gerações⁴⁰⁷.

uma vida repleta de bens materiais e riquezas. A este respeito, veja-se a seguinte passagem proferida pelo pai, que nos informa da obrigatoriedade da herança dos ofícios entre os círculos familiares, sendo, inclusive, sancionada pelo divino: «it is in accordance with the fate decreed by Enlil for man that a son follows the work of his father.». Consulte-se esta tradução em Kramer, 1957: 171–73.

⁴⁰⁵ Flynn, 2018: 61–62.

⁴⁰⁶ Escribas estrangeiros, particularmente babilónicos, ou pelo menos, escribas com nomes babilónicos, são atestados em alguns documentos de Hattuša. Uma vez que se presume que estes escribas foram os responsáveis por introduzir o sistema cuneiforme no mundo hitita, é possível identificarmos alguns antepassados com nomes babilónicos. De facto, Beckman identifica, pelo menos, um escriba babilónico, conhecido como Anu-šar-ilāni, que estaria a residir em Hattuša, durante o século XIV a.C., ou até antes. O autor identificou o seu nome num prisma com o texto épico de Naram-Sîn (*KBo 19 99*) cujo redator, Ḫanikuili, afirma ser o seu filho. Se a proposta de Beckman estiver correta, Anu-šar-ilāni instituiu a sua família em Hattuša, inaugurando, assim, uma nova tradição escolar com origens babilónicas. Neste sentido, os escribas também agiam como agentes indispensáveis na difusão de conhecimento, estabelecendo elos, neste caso, entre Hattuša e a Babilónia, a vários níveis. Cf. Beckman, 1983: 103–6.

⁴⁰⁷ Para os hititas, esta perceção de que as técnicas e artes práticas eram transmitidas do pai ou da mãe para os filhos é visível, por exemplo, na área mágico-medicinal, nomeadamente na transmissão de rituais mágicos. A título de exemplo, veja-se a ligação entre o ritual de evocação *KUB 41.22*, realizado por uma mulher conhecida como Punau(wa)šḫa, e um segundo ritual, *KBo 20.107+*, de conteúdo semelhante, que

Neste enquadramento, é interessante notarmos como o *āšipū* e o *asû* também assumem esta faceta enquanto figuras paternais, no fundo, responsáveis por dar continuidade dos seus ofícios e conhecimentos às seguintes gerações, no contexto hitita. Sobre esta questão, devemos retomar, novamente, a epístola *KBo 1 10+*, focando a nossa atenção, mais especificamente, nas passagens que relatam o destino de um dos *asû*, que após a conclusão dos seus serviços na corte hitita, terá aí mesmo estabelecido o seu património e família, através da união com uma mulher da família real hitita⁴⁰⁸. A partir deste caso em particular, consideramos que estes especialistas continuaram a produzir e transmitir conhecimento – seja por registo escrito ou oralmente – enquanto residiam em Hattuša, dada a sua utilidade e contributo científico para a comunidade e para o governante, como já identificamos. Este cenário apresenta-se ainda mais realista para os especialistas que permaneceram nesta corte por um longo período de tempo, especialmente para aqueles que aí constituíram as suas famílias e estabeleceram o seu património, como é o caso do *asû* do referido documento. Neste sentido, e tendo em conta o contexto que temos vindo a caracterizar, podemos supor que o referido *asû* terá instruído os alicerces teóricos e práticos do seu ofício à sua descendência, de acordo com a tradição e mentalidade da época. O *asû*, deste modo, acabou por promover um novo grupo de jovens escribas e especialistas mágico-medicinais inteiramente bilíngues que estavam familiarizados com o cuneiforme utilizado tanto pela administração real hitita, como aquele presente nas tradições babilónicas às quais foram expostos em ambiente familiar.

Em suma, tal permanência efetiva daria origem ao que designamos convencionalmente de ‘escola’ que, neste caso, seria responsável por incutir e ensinar as práticas terapêuticas babilónicas às novas gerações de aprendizes hititas que, em última análise, assumiam-se como o exemplo máximo da transmissão de conhecimento entre os dois poderes, que temos vindo a analisar na presente dissertação.

menciona a respetiva praticante, cujo nome se perdeu, sendo apenas conhecida como a «mãe de Punau(wa)šḫa». Deste modo, torna-se claro que os redatores destas composições procuraram acrescentar valor e autoridade ao ritual e à sua eficácia, enfatizando uma linhagem familiar na qual essas práticas mágicas foram transmitidas através de gerações. Cf. *Ibid.*: 578.

⁴⁰⁸ Recorde-se novamente a referida passagem: «but the physician] is alive and proprietor of a fine household. The woman whom he married is a relative of mine. ». §13, rev. 42–48.

CONCLUSÃO

No início da presente dissertação identificámos como grande objetivo compreender os processos de transmissão e receção do conhecimento mágico-medicinal entre a Babilónia e Hattuşa, nos séculos XIV e XIII a.C.. Chegados, assim, a este momento final, resta-nos sintetizar as principais considerações que fomos tecendo a este respeito.

Uma primeira consideração remete-nos para a centralidade do contexto histórico que caracterizou a Idade do Bronze Final no Próximo e Médio Oriente, ao apresentar-se como o pano de fundo sobre o qual a Babilónia e Hattuşa, protagonistas desta dissertação, se relacionaram e articularam, potencializando múltiplos contactos e transferências culturais. Com efeito, este afirma-se como um período particularmente rico, ao representar um ponto crucial no desenvolvimento das relações diplomáticas e culturais, assim como do comércio ‘internacional’, que ganharam novos contornos até então nunca alcançados. Embora sejam assinaláveis momentos de conflito e rivalidade entre os poderes que competiam entre si pela hegemonia nesta vasta região, distingue-se, predominantemente, uma dinâmica de equilíbrio de poder, que se encontrava profundamente dependente do contínuo cultivo de relações diplomáticas e da troca sistemática e recíproca de bens, a todos os níveis, permitindo, assim, uma manutenção mais estável e duradoura do sistema de Amarna.

Assim, à semelhança do que identificamos em outros sistemas ‘internacionais’ posteriores, durante este período desenvolveu-se uma ampla e eficaz rede de comunicações, sustentada por relações próximas entre suseranos, que interligava as mais variadas e distantes regiões que, de alguma forma, partilhavam traços comuns, desde valores, costumes e práticas, a protocolos e instituições. Estas relações identificadas desde o Egeu ao Elam, eram geralmente retificadas através do estabelecimento de alianças políticas, consolidadas pelas uniões matrimoniais entre as diferentes cortes. No fundo, este ambiente político-diplomático permitiu o encontro e a articulação entre as mais diversas matrizes, tradições e vivências. De facto, repare-se que o que conferiu a este sistema um carácter singular foi precisamente a existência

deste ambiente de efervescentes contactos e transferências a todos os níveis, entre os diferentes centros de poder e culturas.

A Babilónia e Hattuša, com dinastias de origem indo-europeia, afirmaram-se, paulatinamente, neste cenário político-diplomático, como dois dos principais interlocutores. O seu protagonismo na administração e viabilidade deste sistema 'internacional', assim como o estreitamento das suas relações, são passíveis de serem observados em várias esferas. A troca frequente de correspondência, a fixação de tratados políticos e de alianças matrimoniais, o estabelecimento de rotas de intercâmbio comercial, assim como o envio de presentes luxuosos e de agentes de estatuto social considerável, como os artesãos, os escribas e, principalmente, os especialistas mágico-medicinais, são exemplos da dinâmica estabelecida entre as duas potências, profundamente caracterizada por uma noção de reciprocidade e de fraternidade entre os respetivos governantes. Todos estes aspetos permitem, então, evidenciar uma relação estável e, de certo modo, duradoura entre a Babilónia e Hattuša, que se assume, assim, fundamental para o estabelecimento de um intercâmbio frutífero de múltiplos e profundos elementos.

Ora, ao propormo-nos analisar fenómenos de transmissão e receção entre duas culturas distintas, deparamo-nos com algumas questões fundamentais. Uma das principais problemáticas a termos em mente prende-se com a existência de múltiplas rotas transmissão (assim como de diferentes agentes de conhecimento), que podem ter sido percorridas em simultâneo, sendo por isso difícil de traçar, de forma precisa, de que modo o conhecimento mágico-medicinal babilónico chegou à capital hitita. Tendo isso em conta, centrámo-nos sobre uma das possíveis hipóteses a respeito da circulação desse conhecimento, argumentando uma ligação entre o espólio mágico-medicinal hitita presente na biblioteca real de Hattuša e a presença dos especialistas babilónicos, o *āšipū* e o *asû*, naquela capital.

Como vimos, estes agentes pertenciam à elite intelectual babilónica estando diretamente responsáveis por todos os assuntos relacionados com a saúde e bem-estar, tanto da população como do próprio governante e sua família. Por sua vez, os seus ofícios requeriam que viajassem para outras cortes estrangeiras, ao serem requisitados, com alguma frequência, para prestarem os seus serviços a outros governantes.

Relembre-se que, neste âmbito, estes especialistas eram bem recebidos, sendo, geralmente, recompensados com presentes, hospedagem, e até mesmo, residência permanente, pelos seus anfitriões. Efetivamente, este tratamento afirma-se como representativo do estatuto político e diplomático que estes especialistas babilônicos detinham em cortes estrangeiras, já que a sua presença implicava, por associação, um prestígio acrescido ao poder do governante anfitrião, que exibia as habilidades profissionais dos mesmos, perante a sua comunidade. Desta forma, podemos afirmar que estes especialistas eram encarados como verdadeiros símbolos de poder e ostentação. Paralelamente, devemos notar uma certa aura exótica que também os caracterizava, ao suscitarem curiosidade entre as populações dos locais onde chegavam, seja pela linguagem que utilizavam, pela indumentária usada, ou pelos métodos e ferramentas que faziam parte das suas práticas de cura. Todos estes aspetos, de alguma forma prestigiosos, justificavam, em última instância, a prática frequente da detenção destes especialistas por parte dos seus anfitriões. Como vimos, este tipo de situação encontra-se amplamente atestado na correspondência trocada entre os governantes babilônicos e hititas, ao ser exigido, por parte do poder cassita, o retorno dos seus especialistas. Assim, a sua detenção era entendida como um incidente diplomático que, naturalmente, fomentou alguns momentos de tensão entre os dois poderes.

Embora a documentação não nos ofereça muitas informações no que diz respeito às atividades específicas exercidas pelo *āšipū* e o *asû* durante a sua estadia na corte hitita, encontramos algumas referências que apontam para as diferentes esferas da sua ação. Uma primeira prende-se, claro, com as suas funções enquanto curandeiros, sendo que eram, geralmente, requisitados para procederem ao tratamento de alguma condição médica específica que afligia um membro de considerável estatuto social, normalmente pertencente à família real ou até mesmo o próprio governante. Uma segunda esfera identifica-se nos seus papéis enquanto mentores dos estudantes hititas, ao intervirem, de certo modo, no processo de formação destes jovens. Esta vertente, como vimos, é observada, por um lado, no âmbito escribal, ao terem sido identificados registos hititas, cuja redação parece apontar para uma colaboração entre um especialista babilónico e um estudante local; e por outro, num âmbito familiar, enquanto pais que transmitem o seu ofício e conhecimento à sua prole. Sobre esta

situação, recorde-se a menção a um *asû*, em particular, que prolongou a sua estadia em Ḫattuša, tendo ali constituído família. Assim, e de acordo com as tradições sociais da época, podemos admitir que este especialista transmitiu as técnicas do seu ofício aos seus descendentes, contribuindo para a formação de gerações futuras, bilíngues e instruídas nestas duas tradições de cura. No fundo, a análise a que procedemos permite concluir que o *āšipū* e o *asû* assumiram-se como interlocutores do conhecimento mágico-medicinal babilónico, assegurando a transmissão de ideias, conceitos e técnicas das suas práticas de cura, que se sincretizaram, paulatinamente, no universo mágico-medicinal hitita.

Por fim, uma última consideração deve ser feita relativamente ao conhecimento mágico-medicinal que foi transmitido e armazenado na biblioteca real de Ḫattuša. Por um lado, são perceptíveis várias coleções de origem babilónica, importadas e colecionadas, provavelmente, para memória futura, por parte da elite intelectual hitita. Consideramos que estas coleções de tabuinhas provavelmente viajaram juntamente com, ou paralelamente à circulação dos próprios especialistas babilónicos, durante as suas já referidas viagens para a capital hitita. Para além da presença desta documentação babilónica, que por si só é bastante sugestiva de um notável interesse por esta tradição e prática de cura, identifica-se também, em certos textos hititas, produzidos nos *scriptoria* de Ḫattuša, a presença de elementos ou motivos que sugerem uma influência babilónica. Porém, devemos frisar como a tentativa de levar a cabo uma análise comparativa entre o reportório mágico-medicinal babilónico e hitita apresentou os seus desafios, dada a dificuldade já referida em determinar o momento de origem destas transferências. Por outro lado, como referimos, em certos casos, algumas das semelhanças identificadas não apontam, necessariamente, para uma transmissão cultural, mas antes para um conjunto de similitudes transculturais, que despontam, de forma independente, em diferentes contextos.

Ainda assim, o exame crítico de um conjunto de textos hititas, mais especificamente de prescrições médicas e de rituais de substituição, atestam, efetivamente, traços da influência babilónica, quer em termos formais da estrutura das composições, quer em termos linguísticos, com a presença de determinadas expressões académicas e/ou a menção de determinados motivos, figuras ou outros elementos

facilmente identificados como pertencentes ao universo babilónico. Por sua vez, é importante lembrar que o contacto entre distintos tipos de conhecimento afirma-se como, essencialmente, transformador, na medida em que promove mudanças e ajustes, desafiando os seus agentes a questionar a validade das 'suas' percepções, em oposição à do *outro*. Ou seja, ao longo dos vários processos de transferência, o conhecimento mágico-medicinal babilónico foi alvo de profundas reformulações, sendo moldado de acordo com as sensibilidades, tradições e gostos dos agentes hititas. Como tal, concluímos que o nosso objeto de estudo se assume como um produto híbrido, com elementos babilónicos, em diálogo com elementos do substrato cultural e religioso hitita.

A análise por nós apresentada corresponde apenas a uma pequena parcela da dimensão destes processos de transmissão e receção entre estes dois grandes poderes do Próximo e Médio Oriente, no Bronze Final. Numa futura linha de investigação será, então, interessante analisar outras rotas de transmissão que atuaram como intermediárias entre a capital hitita e a Babilónia. Ressaltamos, especificamente, o contributo hurrita neste processo, ao qual aludimos brevemente nesta dissertação. O estabelecimento de potentados hurritas no norte da Mesopotâmia, desde a segunda metade do III milénio a.C., potenciaram a absorção, de forma consciente ou não, de elementos culturais mesopotâmicos. Por sua vez, também por via da anexação do reino de Quizuatna, e posteriormente, do Mitani, ao Império Hitita, várias coleções literárias de origem babilónica foram assimiladas ao reportório hitita. Dado que estas se encontravam já modificadas pelos agentes hurritas, manifestando aspetos próprios da sua matriz cultural, podemos afirmar que estes se assumem como recetores e como transmissores do conhecimento mágico-medicinal de origem babilónica para o mundo hitita. Noutra linha de investigação, e partindo da ideia de que todos os fenómenos de transmissão implicam uma troca nos dois sentidos, será também interessante realizar um exercício analítico no sentido inverso ao que procurámos apresentar aqui. Ou seja, analisar a influência do conhecimento mágico-medicinal hitita na tradição babilónica, no período em questão ou num contexto temporal mais lato, de modo a contribuir para o aprofundamento do conhecimento académico sobre as relações e transferências entre as duas tradições.

Não obstante estas linhas de trabalho futuras, consideramos que o caso de estudo analisado nesta dissertação permite compreender, num contexto lato, como as entidades culturais são, de certo modo, construídas e moldadas a partir de distintos (e simultâneos) processos de receção e transformação, que resultam do estabelecimento do contacto com o *outro* e com suas realidades e tradições. A transferência e partilha do conhecimento mágico-medicinal entre Hattuşa e a Babilónia, afirma-se, então, como um dos muitos exemplos que permitem entendermos, em última instância, como os grupos humanos se relacionaram uns com os outros e com o mundo ao seu redor, ao longo da História.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

Abusch, Tzvi; Schwemer, Daniel. 2010. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume One*. Leiden & Boston: Brill.

Beckman, Gary. 2007. «A Hittite Ritual for Depression (CTH 432)». In *Tabularia Hethaeorum: Hethitologische Beiträge. Silvin Kosak Zum 65. Geburtstag*, 69–81. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Beckman, Gary M. 1999. *Hittite Diplomatic Texts*. Writings from the Ancient World. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Biggs, Robert. 1967. *ŠÀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. Vol. 2. Texts from Cuneiform Sources. Locust Valley, New York: J. J. Augustin.

Chavalas, Mark W. 2006. «Annals of Ḫattušili I». In *Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, 219–22. Malden: Wiley.

Dalley, Stephanie. 1998. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press.

Foster, Benjamin R. 1996. *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. 2.^a ed. Vol. 1. Bethesda, Maryland: CDL Press.

Geller, Markham J. 1985. *Forerunners to Udug-Ḫul. Sumerian Exorcistic Incantations*. Vol. 12. Freiburger Altorientalische Studien. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

———. 2015. *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-Hul Incantations*. BAM 8. Boston & Berlin: De Gruyter.

George, A. R. 1993. «Ninurta-Pāqidāt's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales». *Iraq* 55: 63–75.

Giusfredi, Federico. 2012. «KUB 37, 1: An Akkadian Medical Text from Boğazköy», *Altoriental. Forsch.*, Akademie Verlag, 39: 49–63.

Grayson, Albert Kirk. 2000. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Vol. 5. Texts from Cuneiform Sources. Locust Valley, New York: Eisenbrauns.

Gurney, O. R. 1956. «The Sultantepe Tablets (Continued). V. The Tale of the Poor Man of Nippur». *Anatolian Studies* 6 (Dezembro): 145–64.

Gurney, Oliver Robert; Noah Kramer, Samuel. 1976. *Sumerian Literary Texts in the Ashmolean Museum*. Vol. 5. Oxford Editions of Cuneiform Texts. Oxford: Clarendon Press.

Hallo, William W.; Younger, K. Lawson; Orton, David. 1997. «The Proclamation of Telipinu (1.76) ». In *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World*, 1:194–98. Leiden: Brill.

Kramer, Samuel Noah. 1957. «A Father and His Perverse Son: The First Example of Juvenile Delinquency in the Recorded History of Man». *NPPA Journal* 3, n. 2 (1 de Abril): 169–73.

Lambert, W. G. 1967. «The Gula Hymn of Bulluṣa-rabi». *Orientalia* 36, n. 2: 105–32.

Moran, William L. 1992. *The Amarna Letters*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.

Oppenheim, A. Leo. 1967. *Letters from Mesopotamia: Official Business, and Private Letters on Clay Tablets from Two Millennia*. Chicago: University of Chicago Press.

Parpola, Simo. 2007. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Ashurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Perseus Digital Library. Ed. Gregory R. Crane. Tufts University, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, (consultado em 2021-11).

Pritchard, James B. 2016. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 2003-2006, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>, (consultado em 2021-11).

Reiner, Erica. 1958. *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Graz: Im Selbstverlage des Herausgebers.

— — —. 1986. «Why Do You Cuss Me?» *Proceedings of the American Philosophical Society* 130, n. 1: 1–6.

Roth, Martha Tobi; Hoffner, Harry; Michalowski, Piotr. 1997. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Vol. 6. Writings from the Ancient World. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Hethitologie Portal Mainz (HPM), https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/index_en.php, (consultado em 2021-11).

Seux, Marie-Joseph. 1976. *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Paris: Éditions du Cerf.

Singer, Itamar ; Angier Hoffner, Harry. 2002. *Hittite Prayers*. Vol. 11. Writings from the Ancient World. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Wallace, Paul W.; G. Orphanides, Andreas. 1990. *Sources for the History of Cyprus: Near Eastern and Aegean Texts from the Third to the First Millennia BC*. Institute of Cypriot Studies, University at Albany, State University of New York.

II. Instrumentos de trabalho

Bíblia Sagrada. 1991. 15ª edição, Lisboa: Difusora Bíblica - Missionários Capuchinhos.

Black, Jeremy A.; Green, Anthony (eds.). 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. British Museum Press.

Gelb, Ignace et al. 1956-2010. *Chicago Assyrian Dictionary (The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago)*, 26 vols. Chicago: The Oriental Institute.

Leick, Gwendolyn. 1991. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London & New York: Psychology Press.

III. Estudos

IV. Obras

Almeida, Isabel Gomes de. 2012. «The Descend to the Netherworld: A comparative study on the Inanna/Ishtar imagery in the Sumerian and Semitic texts». In *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, 91–100. Salamanca, Espanha: Ediciones Universidad de Salamanca.

———. 2015. «A construção da figura da Inanna/Ištar na Mesopotâmia: IV-II milénios a.C.». Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

———. 2019. «A Mesopotamian notion of intelligence and creativity: The ingenious nature of Enki/Ea». In *Intelligence, Creativity and Fantasy: Proceedings of the 5th International Multidisciplinary Congress (PHI 2019), October 7-9, 2019*, 316–24. Paris, France: CRC Press.

Anthony, David W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University Press.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimo: Johns Hopkins University Press.

Assmann, Jan. 2014. *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*. Cairo & New York: The American University In Cairo Press.

Avalos, Hector. 1995. *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Vol. 54. Harvard Semitic Monographs. Atlanta: Brill.

Ayali-Darshan, Noga. 2019. «The Literary Development of the Myth of the Moon-God and His Cow: An Inquiry into Its Mesopotamian Sources and Some Observations on the Related Ugaritic and Hittite Sources». In *Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch Für Die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, 3–32. Münster, Alemanha: Ugarit-Verlag - Buch- und Medienhandel GmbH.

Bachvarova, Mary R. 2016. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge University Press.

Bácskay, András. 2018. *Therapeutic Prescriptions against Fever in Ancient Mesopotamia*. Alter Orient und Altes Testament 447. Münster, Alemanha: Ugarit-Verlag – Buch- und Medienhandel GmbH.

Bartelmus, Alexa; Sternitzke, Katja. 2017. «Babylonia under the Kassites: Some Aspects for Consideration». In *Karduniaš. Babylonia under the Kassites 1: The Proceedings of the Symposium Held in Munich, 30 June to 2 July 2011. Untersuchungen Zur Assyriologie Und Vorderasiatischen Archäologie*, 11, 1–44. Boston & Berlin: De Gruyter.

Beaulieu, Paul-Alain. 2017. *A History of Babylon, 2200 BC - AD 75*. Chichester: John Wiley & Sons.

Beckman, Gary M.; Caplice, Richard. 1974. *The Akkadian Namburbi Texts: An Introduction*. Vol. 1. Sources and Monographs: Monographs on the Ancient Near East. Los Angeles: Undena Publications.

Bidmead, Julye. 2014. *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. New Jersey: Gorgias Press.

Bin-Nun, Shoshana R. 1975. *The Tawananna in the Hittite Kingdom*. Heidelberg: Carl Winter universitätsverlag.

Böck, Barbara. 2013. *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Vol. 67. Culture and History of the Ancient Near East Culture and History of the Ancient Near East. Leiden: Brill.

Bottéro, Jean. 1995. «The Religious System». In *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 201–31. University of Chicago Press.

———. 1995. «The Substitute King and His Fate». In *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 138–55. University of Chicago Press.

———. 2004. *Au commencement étaient les dieux*. Paris, France: Hachette Littératures.

Bottéro, Jean ; Herrenschmidt, Clarisse ; Vernant, Jean-Pierre. 1998. « Religiosité et raison en Mésopotamie ». In *L'Orient ancien et nous : l'écriture, la raison, les dieux*. Paris : Hachette Littératures.

Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford University Press.

Bremer, Jan Maarten; Van Den Hout, Theo. 1994. *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bryce, Trevor. 1999. *The Kingdom of the Hittites*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2003. *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East: The Royal Correspondence of the Late Bronze Age*. London & New York: Routledge.

———. 2004. *Life and Society in the Hittite World*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2018. *Warriors of Anatolia: A Concise History of the Hittites*. London & New York: I.B. Tauris.

Burke, Peter. 2015. *What Is the History of Knowledge?*. Cambridge: Polity Press.

Caramello, Sara. 2018. «Physicians on the Move! The Role of Medicine in the Late Bronze Age International Gift Exchange». In *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, 25–29 April 2016, Vienna, 275–85*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Caramello, Sara; Cappellini, Alessandro. 2010. «An Economic Perspective on Relationships between Near Eastern Kingdoms during the Late Bronze Age». In *Proceedings of the Third International Congress for Young Egyptologists 25-27 September 2009, Budapest*. BAR International Series.

Caramelo, Francisco. 2002. *A linguagem profética na mesopotâmia: Mari e Assíria*. Cascais: Patrimonia Historica.

Catherine Michal Chin; Vidas, Moulie. 2015. *Late Ancient Knowing: Explorations in Intellectual History*. 1.^a ed. Oakland, California: University of California Press.

Cohen, Yoram. 2018. *The Scribes and Scholars of the City of Emar in the Late Bronze Age*. Vol. 59. Harvard Semitic Studies. Winona Lake, Indiana: Brill.

Cohen, Yoram; Lackenbacher, Sylvie. 2003. «Textes akkadiens d'Ugarit: Textes provenant des vingt-cinq premières campagnes». *Journal of the American Oriental Society* 123 (1 de Outubro): 873.

Cooley, Jeff. 2011. «An Old Babylonian Prayer to the Gods of the Night». In *Reading Akkadian Prayers and Hymns: An Introduction*, 71–83. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Couto-Ferreira, M. Erica. 2013. «The Circulation of Medical Practitioners in the Ancient Near East». In *Mediterráneos : An Interdisciplinary Approach to the Cultures of the Mediterranean Sea*, 401–16. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Cunningham, Graham. 1997. *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC*. Roma, Itália: Pontificio Istituto Biblico.

Cusick, James G. 2015. *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Southern Illinois University Carbondale: Southern Illinois University Press.

De Martino, Stefano. 2013. «The Wives of Suppiluliuma I.» In *The Wives of Suppiluliuma I.*, 65–80. Eothen 19. Logisma.

Devecchi, Elena. 2017. «Of Kings, Princesses, and Messengers: Babylonia's International Relations during the 13th Century BC». In *Karduniaš. Babylonia under the*

Kassites 1: The Proceedings of the Symposium Held in Munich, 30 June to 2 July 2011. Untersuchungen Zur Assyriologie Und Vorderasiatischen Archäologie, 11., 1:112–22. Boston & Berlin: De Gruyter.

Drews, Robert. 1993. *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe Ca. 1200 B.C.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Falkenstein, Adam. 1931. *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht.* Leipzig: J.C. Hinrichs.

Farber, Walter. 2014. *Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Fincke, Jeanette C. 2012. «The School Curricula from Hattuša, Emar and Ugarit: A Comparison». In *Theory and Practice of Knowledge Transfer: Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers Read at a Symposium in Leiden, 17-19 December 2008*, 85–101. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Flynn, Shawn W. 2018. *Children in Ancient Israel: The Hebrew Bible and Mesopotamia in Comparative Perspective.* Oxford: Oxford University Press.

Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.* Chicago: University of Chicago Press.

Frazer, James George. 1995. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* New York: Simon and Schuster.

Galhano, João Paulo. 2013. «Espaço, tempo e poder nos mitos do Hatti, de Ugarit e de Hesíodo: uma morfologia comparativa». Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras.

———. 2018. «A hurrização das concepções mitológicas de poder no império hitita». In *Arqueologias de Império*, 107–38. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Gamkrelidze, Thomas V.; V. Ivanov, Vjaceslav. 2010. *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and Proto-Culture. Part I: The Text. Part II: Bibliography, Indexes*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

George, Andrew. 2013. «The Poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War. » In *Warfare and poetry in the Middle East*. London & New York: I.B. Tauris.

Geller, Markham J. 2010. *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. London: John Wiley & Sons.

Gordon, Cyrus Herzl. 1965. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. London: Norton Library.

Haas, Volkert. 2013. *Materia Magica et Medica Hethitica: Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*. Berlin & New York: De Gruyter.

Haas, Volkert; Wilhelm, Gernot. 1974. *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*. Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker GmbH.

Heeßel, Nils P. 2009. «The Babylonian Physician Rabâ-Ša-Marduk. Another Look At Physicians And Exorcists In The Ancient Near East». In *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates. Proceedings of the International Conference «Oeil Malade et Mauvais Oeil», Collège de France, Paris, 23rd June 2006*, 13–28. Cuneiform Monographs 37. Leiden & Boston: Brill.

Hout, Theo Van Den. 2011. «The Written Legacy of the Hittites». In *Insights Into Hittite History and Archaeology*, 47–84. Lovaina: Peeters.

Hutter, Manfred. 2013. *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, 3:159–74. Dynamics in the History of Religions. Leiden & Boston: Brill.

Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Yale University Press.

Jean, Cynthia. 2006. *La magie néo-assyrienne en contexte: recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*. Vol. 17. State archives of Assyria studies. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Kavanagh, Preston; Parpola, Simo. 2017. *Ezekiel to Jesus: Son of Man to Suffering Servant*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Kleinerman, Alex. 2011. «Doctor Šu-Kabta's Family Practice». In *Garšana Studies* (= *Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology* 6). Maryland: Bethesda.

Kramer, Samuel Noah; Maier, John (eds.). 1989. *Myths of Enki, The Crafty God*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Kümmel, Hans Martin. 1967. *Ersatzrituale für den hethitischen König*. Vol. 3. Studien zu den Boğazköy-Texten. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

Lafont, Bertrand. 2001. «International relations in the ancient Near East: The birth of a complete diplomatic system». *Diplomacy and Statecraft* 12 (1 de Março) : 39–60.

———. 2001. « Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites ». In *Mari, Ébla et les Hourrites : dix ans de travaux. Actes du colloque international*. Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations (ERC).

Leick, Gwendolyn. 2009. «A View from Hattusa». In *The Babylonian World*, 503–14. New York & London: Routledge.

Linssen, Marc J. H. 2004. *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts As Evidence for Hellenistic Cult Practises*. Vol. 25. Cuneiform Monographs. Leiden: Brill.

Liverani, Mario. 2000. «The Great Powers Club». In *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———. 2013. *The Ancient Near East: History, Society and Economy*. London & New York: Routledge.

Livingstone, Alasdair. 2007. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Oxford: Eisenbrauns.

López, Jesús; Sanmartín, Joaquín. 1993. *Mitología y religión del Oriente antiguo: Egipto, Mesopotamia*. Sabadell: Editorial AUSA.

Lupo, Valeria Zubieta. 2019. «Foreign Medical Knowledge in Hattuša: The Transmission and Reception of Mesopotamian Therapeutic Texts in the Hittite World». In *Hrozný and Hittite: The First Hundred Years: Proceedings of the International Conference Held at Charles University, Prague, 11-14 November 2015*, 107:603–18. Culture and History of the Ancient Near East. Leiden & Boston: Brill.

Macqueen, James G. 1975. *The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor*. London: Thames and Hudson.

Majno, Guido. 1991. *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*. Harvard University Press.

Mallory, J. P.; Adams, D. Q. 2006. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press.

Markovits, Claude; Pouchepadass, Jacques; Subrahmanyam, Sanjay. 2006. *Society and Circulation: Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia, 1750-1950*. Anthem South Asian Studies. London: Anthem Press.

Mazoyer, Marcel, e Laurence Roudart. 2006. *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis*. New York: NYU Press.

McGrath, William. 2016. «The Diagnostic Series SA.GIG: Ancient Innovations and Adaptations». Dissertação de Mestrado, University of Toronto.

McGuire, Gibson. 1990. «Nippur, 1990: Gula, Goddess Of Healing, And An Akkadian Tomb». *The Oriental Institute News and Notes*.

McIntosh, Jane. 2005. *Ancient Mesopotamia: New Perspectives*. Santa Barbara, Denver & Oxford: ABC-CLIO.

Melchert, Harold Craig. 1977. «Ablative and Instrumental in Hittite». Dissertação de Doutorado, Harvard University.

Mieroop, Marc Van De. 2015a. *A History of the Ancient Near East, ca. 3000-323 BC*. Massachusetts: Blackwell Publishing.

———. 2015b. *Philosophy before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. *Philosophy before the Greeks*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Monte, Marcel Luís Paiva do. 2010. «Os tratados Ade - instrumentos políticos e jurídicos na construção imperial assíria, secs. VIII-VII a.C.: entre a continuidade e a singularidade». Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras.

Mynarova, Jana. 2012. «The Representatives of Power in the Amarna Letters” In *Organization, Representation and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July, 2008*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Nemet-Nejat, Karen Rhea. 1998. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Westport, London: Greenwood Publishing Group.

Olsen, Birgit Anette; Olander, Thomas, Kristiansen, Kristian. 2019. *Tracing the Indo-Europeans: New Evidence from Archaeology and Historical Linguistics*. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.

Oppenheim, Leo. 1972. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Östling, Johan; Sandmo, Erling; Heidenblad, David; Hammar, Anna; Hernæs Nordberg, Kari. 2018. *Circulation of Knowledge: Explorations in the History of Knowledge*. Lund, Suécia: Nordic Academic Press.

Paiva, Diogo Filipe Rodrigues. 2012. «A expansão meso-assíria no reinado de Tukulti-Ninurta I». Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

Paulus, Susanne. 2013. «The Limits of Middle Babylonian Archives». Em *Archives and Archival Documents in Ancient Societies: Legal Documents in Ancient Societies*, EUT-Edizioni Università di Trieste., 4:87–103. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste

Trieste.

Planholt, Irene Sibbing. 2017. «The Image of Divine Healers: Healing Goddesses and the Legitimization of the Asû in the Mesopotamian Medical Marketplace». Dissertação de Doutorado, University of Pennsylvania.

Podany, Amanda H. 2010. *Brotherhood of Kings: How International Relations Shaped the Ancient Near East*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Popko, Maciej. 1995. *Religions of Asia Minor*. Warsaw: Academic Publications Dialog.

Radner, Karen. 2020. *A Short History of Babylon*. London: Bloomsbury Publishing.

Renfrew, Colin. 1997. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rideout, Benjamin. 2015. «Cultural Change in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World: A Study of Interactions between the Egyptian Empire and Its Neighbors». Dissertação, University of New Hampshire.

Ritter, Edith K. 1965. «Magical Expert (=Asipu) and Physician (=Asu): Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine.» In *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, 16:299–321. Assyriological Studies. Chicago: University of Chicago Press.

Rochberg, Francesca. 2004. *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryholt, Kim; Barjamovic, Gojko. 2019. *Libraries before Alexandria: Ancient Near Eastern Traditions*. Oxford: Oxford University Press.

Saggs, H. W. F. 1990. *The Might That Was Assyria*. London: Sidgwick & Jackson.

Said, Edward W. 1995. *Orientalism*. Penguin Books India.

Santos, Maria Leonor Figueira. 2017. «O Império Hitita: vestígios arqueológicos e documentais na Síria setentrional». Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Schwemer, Daniel. 2013. «Gauging the Influence of Babylonian Magic: The Reception of Mesopotamian Traditions in Hittite Ritual Practice». In *Diversity and Standardization Perspectives on Ancient Near Eastern Cultural History*, 145–71. Berlin: Akademie Verlag.

———. 2015. «The Ancient Near East». In *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, 17–51. Cambridge: Cambridge University Press.

Scurlock, JoAnn. 1999. «Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals». In *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives.*, 69–79. Groningen: Styx.

———. 2005. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Vol. 3. Ancient Magic and Divination. Leiden & Boston: Brill.

———. 2014. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*. Vol. 36. Writings from the Ancient World. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Silva, Jaime Moreira Ribeiro da. 2020. «O ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia e os seus significados simbólicos (IV- III milénios a.C.)». Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Steele, John M. 2016. *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*. Leiden & Boston: Brill.

Steinert, Ulrike. 2015. « ‘Tested’ Remedies in Mesopotamian Medical Texts ». In *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, 3:103–46. Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures. Berlin & München & Boston: De Gruyter.

Strauß, Rita. 2006. *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte. Reinigungsrituale aus Kizzuwatna*. Berlin & New York: De Gruyter.

Toorn, Karel Van Der. 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Maastricht: Van Gorcum.

———. 1996. *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life*. Leiden & New York: Brill.

———. 2009. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Torri, Giulia. 2011. «Hereditary Transmission of Specialized Knowledge in Hittite Anatolia: The Case of the Scribal Families of the Empire Period». In *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4-8 July 2011*, 577–86. Penn State University Press.

Ünal, Ahmet. 1993. «The Nature and Iconographical Traits of “Goddess of Darkness”». In *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbors : Studies in Honor of Nimet Özgüç*, 639–44. Ankara, Turquia: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Viano, Maurizio. 2016. *The Reception of Sumerian Literature in the Western Periphery*. Veneza: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing.

Waschow, Heinz. 1936. *Babylonische Briefe aus der Kassitenzeit*. O. Harrassowitz.

Wiggermann, F. A. M. 2000. «Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile.» In *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, 217–52. Groningen: Styx.

Wilburn, Andrew T. 2019. «Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices». In *Guide to the Study of Ancient Magic*, 456–506.

Wilhelm, Gernot. 1993. *Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

Wohrle, Jakob; Achenbach, Reinhard; Albertz, Rainer. 2011. «Foreigners under Foreign Rulers - The Case of Kassite Babylonia (2nd half of the 2nd millennium BC)». In *The foreigner and the law: perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Worthington, Martin. 2009. «Some Notes on Medical Information Outside the Medical Corpora». In *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates: Proceedings of the International Conference «Oeil Malade Et Mauvais Oeil»*, Collège de France, Paris, 23rd June 2006, 37:44–78. Cuneiform Monographs. Brill.

Wright, David Pearson. 1987. *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*. Atlanta: Scholars Press.

Yao, Alice. 2008. «Culture Contact and Social Change Along China's Ancient Southwestern Frontier, 900 B.C.-100 A.D.» Dissertação de Doutorado, University of Michigan.

Zucconi, Laura M. 2013. *Can No Physician Be Found?: The Influence of Religion on Medical Pluralism in Ancient Egypt, Mesopotamia and Israel*. New Jersey: Gorgias Press.

———. 2019. *Ancient Medicine: From Mesopotamia to Rome*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

V. Artigos

Alaura, Silvia. 1999. «Due testi oracolari sulla “malattia degli occhi” di Ḫattušili III». *Studi e Testi II*. Florença: LoGisma editore.

Annus, Amar. 2019. «The Spiritual Dimensions of Healing Rituals in Ancient Mesopotamia». *Journal of Religion and Health* 59, n. 5: 2486–2503.

Bácskay, András. 2006. «Illness or Symptom?» *Acta Antiqua* 46, n. 1: 17–23.

Beckman, Gary. 1983. «Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattuša». *Journal of Cuneiform Studies* 35, n. 1/2: 97–114.

Biggs, Robert. 1995. «Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia». In *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 3. New York: Charles Scribner's Sons.

Biggs, Robert. 1969. «Medicine in Ancient Mesopotamia». *History of Science* 8, n. 1 (1 de Março): 94–105.

Brown, David. 2006. «Astral Divination in the Context of Mesopotamian Divination, Medicine, Religion, Magic, Society, and Scholarship». *East Asian Science, Technology, and Medicine*, n. 25: 69–126.

Démare-Lafont, Sophie. 2016. «Adoption and Apprenticeship in the Old Babylonian Period». *JEOL*, n. 46.

Devecchi, Elena; Sibbing-Plantholt, Irene. 2020. «See Ḫattuša and Die: A New Reconstruction of the Journeys of the Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk». *Journal of Near Eastern Studies* 79, n. 2 (1 de Outubro): 305–22.

Dias, Geraldo José Amadeu Coelho. 1991. «Os “povos do mar” e a “idade obscura” no Médio Oriente Antigo». *Cadmo*: 145–53.

Feder, Yitzhaq. 2016. «Defilement, Disgust, and Disease: The Experiential Basis of Hittite and Akkadian Terms for Impurity». *Journal of the American Oriental Society* 136, n. 1: 99–116.

Fincke, Jeanette C. 2010. «KUB 4, 50: Ein Medizinischer Text Über Augenkrankheiten Aus Hattuša», *N.A.B.U.*, n. 12: 11–12.

Hawkins, David. 1986. «Writing in Anatolia: Imported and Indigenous Systems». *World Archaeology* 17, n. 3: 363–76.

Heeßel, N. P. 2004. «Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale behind the Babylonian Diagnostic Handbook». *Studies in Ancient Medicine* 27: 97–116.

Hout, Theo Van Den. 2005. «On the Nature of the Tablet Collections of Hattuša». *Studi micenei ed egeo-anatolici* 47, n. 1: 277–89.

Hundley, Michael B. 2014. «The God Collectors: Hittite Conceptions of the Divine». *Altorientalische Forschungen* 41, n. 2 (1 de Dezembro): 176–200.

Kaefer, José Ademar. 2018. «As Cartas de Tell El-Amarna e o contexto egípcio nos reinados de Amenhotep III e Amenhotep IV (Akenaton)». *Estudos de Religião* 32, n. 1 (27 de Abril): 121–40.

Knapp, A. Bernard; W. Manning, Sturt. 2016. «Crisis in Context: The End of the Late Bronze Age in the Eastern Mediterranean». *American Journal of Archaeology* 120, n. 1: 99–149.

Köcher, Franz. 1952. «Ein akkadischer medizinischer Schülertext aus Boğazköy». *Archiv für Orientforschung* 16: 47–56.

Lambert, W. G. 1957. «Ancestors, Authors, and Canonicity (JCS XI, 1-14): Additions and Corrections». *Journal of Cuneiform Studies* 11, n. 4 (1 de Setembro): 112–112.

———. 1962. «A Catalogue of Texts and Authors». *Journal of Cuneiform Studies* 16, n. 3: 59–77.

Lässig, Simone. 2016. «The History of Knowledge and the Expansion of the Historical Research Agenda», *Bulletin of the GHI Washington*, 59: 29–58.

Lenzi, Alan. 2007. «Dead Religion and Contemporary Perspectives: Commending Mesopotamian Data to the Religious Studies Classroom». *Method & Theory in the Study of Religion* 19, n. 1: 121–33.

———. 2008. «The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship». *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8, n. 2: 137–69.

———. 2016. «Mesopotamian Scholarship: Kassite to Late Babylonian Periods». *Journal of Ancient Near Eastern History* 2, n. 2 (1 de Julho): 145–201.

Miller, Jared L. 2010. «Practice and Perception of Black Magic among the Hittites». *Altorientalische Forschungen* 37, n. 2 (1 de Dezembro): 167–85.

Ornan, Tallay. 2004. «The Goddess Gula and Her Dog», *IMSA*, n. 3: 13–30.

Östling, Johan; Larsson Heidenblad, David. 2020. «Fulfilling the Promise of the History of Knowledge: Key Approaches for the 2020s». *Journal for the History of Knowledge* 1, n. 1 (15 de Julho): 1–6.

Paulus, Susanne. 2018. «Fraud, Forgery, and Fiction: Is There Still Hope for Agum-Kakrime?» *Journal of Cuneiform Studies* 70 (1 de Janeiro): 115–66.

Plantholt, Irene Sibbing. 2014. «A New Look at the Kassite Medical Letters, and an Edition of Šumu-Libši Letter N 969». *Zeitschrift Für Assyriologie Und Vorderasiatische Archäologie* 104, n. 2 (30 de Dezembro): 171–81.

Raj, Kapil. 2013. «Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science». *Isis* 104, n. 2: 337–47.

Rochberg-Halton, Francesca. 1984. «Canonicity in Cuneiform Texts». *Journal of Cuneiform Studies* 36, n. 2: 127–44.

Rutz, Matthew T. 2012. «Mesopotamian Scholarship in Ḫattuša and the Sammeltafel KUB 4.53». *Journal of the American Oriental Society* 132, n. 2: 171–88.

Santos, António Ramos dos. 2011. «Os cassitas: esses desconhecidos?», *Cadmo*, n. 21: 51–59.

Scoville, Priscila. 2017. «Etnicidade Marginalizada: A Identidade Hurrita». *Revista Hólade* 3, n. 2: 93–113.

Teixeira, Rodrigo; Scotelaro, Marina. 2018. «Os princípios do sistema internacional no oriente próximo antigo: redistribuição e reciprocidade». *Estudos internacionais: revista de relações internacionais da PUC Minas* 6 (21 de Setembro: 79–93).

Tremouille, Marie Claude. 2004. «I Testi Ittiti Di Medicina», *Res Antiquae*, 1: 205–25.

Verderame, Lorenzo. 2013. «Means of Substitution : The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals», *Rivista degli studi orientali*, n. LXXXVI, supplemento 2: 301–23.

Zaccagnini, Carlo. 1983. «Patterns of Mobility among Ancient near Eastern Craftsmen». *Journal of Near Eastern Studies* 42, n. 4: 245–64.

VI. Webgrafia

Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses.
(<http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/mesopotamianhistory/maps/index.html>.
[Novembro 2021]).

Mesopotamia - The British Museum.
(<http://www.mesopotamia.co.uk/geography/explore/kassite.html>. [Novembro 2021]).

ANEXOS I

Anexo 1 – Reinados hititas e babilónicos

Tabela 1 - Governantes do Hatti ⁴⁰⁹

		Reino Antigo
Labarna –		? – 1650 a.C.
Hattušili I		1650 – 1620 a.C.
Muršili I		1620 – 1590 a.C.
Hantili I		1590 – 1560 a.C.
Zidanta I	}	1560 – 1525 a.C.
Ammuna		
Huzziya I		
Telipinu		1525 – 1500 a.C.
Alluwamna	}	1500 – 1400 a.C.
Taḫurwaili		
Hantili II		
Zidanta II		
Huzziya II		
Muwatalli I		
		Reino Novo
Tudḫaliya I/II	}	1400 – 1350 a.C.
Arnuwanda I		
Hattušili II?		
Tudḫaliya III		
Šuppiluliuma I		1350 – 1322 a.C.
Arnuwanda II		1322 – 1321 a.C.
Muršili II		1321 – 1295 a.C.
Muwatalli II		1295 – 1272 a.C.
Urḫi-Tešub		1272 – 1267 a.C.
Hattušili III		1267 – 1237 a.C.
Tudḫaliya IV		1237 – 1228 a.C.
Kurunta		1228 – 1227 a.C.

⁴⁰⁹ Seguimos aqui a proposta apresentada por Bryce, 2005: xvi.

Tudhaliya IV	1227 – 1209 a.C.
Arnuwanda III	1209 – 1207 a.C.
Šuppiluliuma II	1207 –? a.C.

Tabela 2 – Governantes da Babilónia Cassita⁴¹⁰

Kurigalzu I	1400 a.C. –?
Kadašman-Enlil I	1374? –1360 a.C.
Burna-Buriaš II	1359 – 1333 a.C.
Karaindaš	} 1333 a.C.?
Nazi-Bugash	
Kurigalzu II	1332 – 1308 a.C.
Nazimaruttaš	1307 – 1282 a.C.
Kadašman-Turgu	1281 – 1264 a.C.
Kadašman-Enlil II	1263 – 1255 a.C.
Kudur- Enlil	1254 – 1246 a.C.
Šagarakti-Šuriaš	1245 – 1233 a.C.
Kaštiliasû IV	1232 – 1225 a.C.
Enlil-nādin-šumi	1224 a.C.?
Kadašman-Ĥarbe II	1223 a.C.?
Adad-šuma-iddina	1222 – 1217 a.C.
Adad-šuma-ušur	1216 – 1187 a.C.
Meli-Šipak II	1186 – 1172 a.C.
Marduk-apla-iddina I	1171 – 1159 a.C.

⁴¹⁰ Seguimos aqui a proposta apresentada por Mieroop, 2015a: 309.

ANEXO II – MAPAS

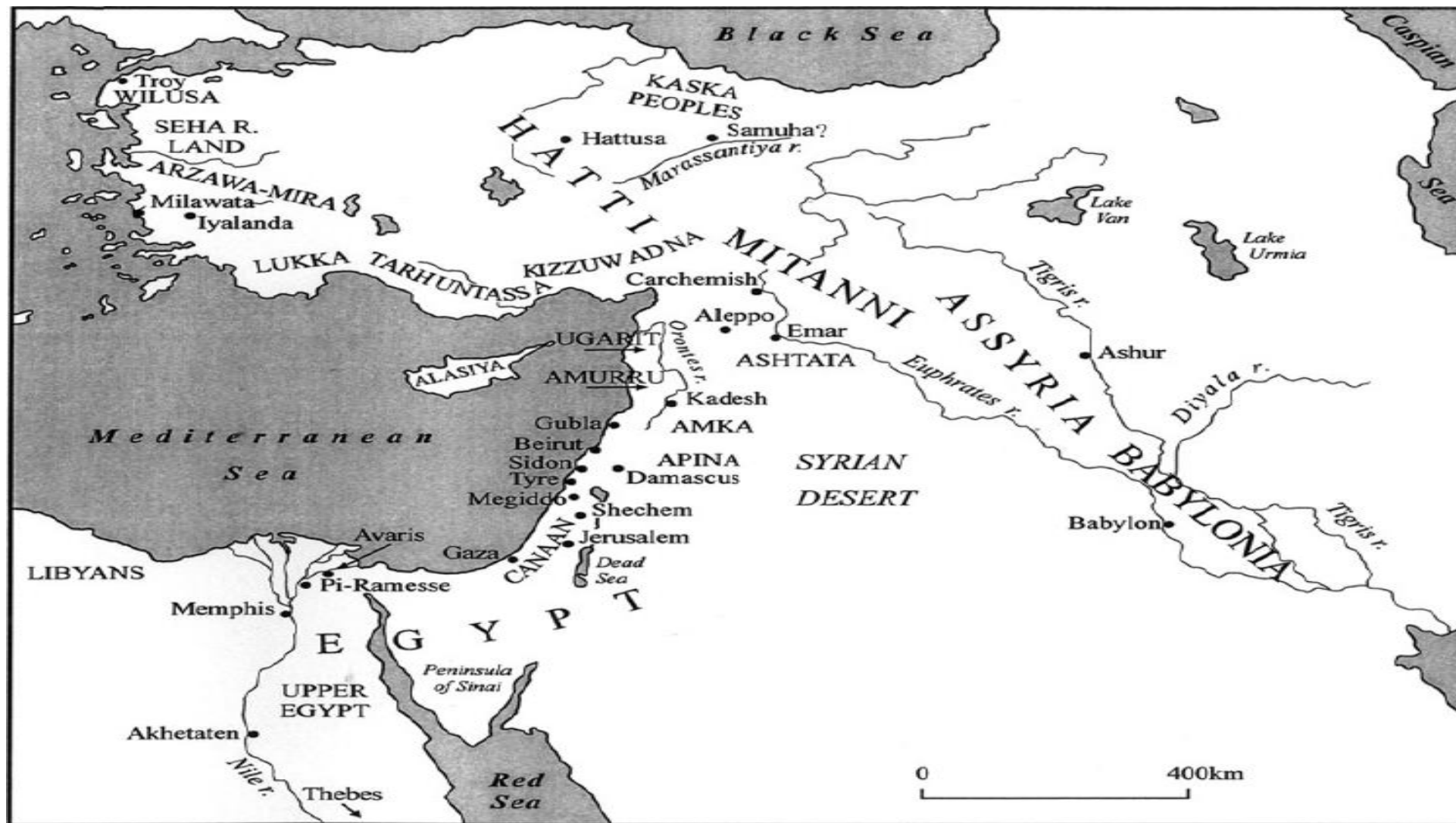


Figura 1 – Os poderes do Próximo e Médio Oriente durante o período Amarniano (Bryce, 2005: 53).



Figura 3– Delimitação do poder Cassita, c. 1200 a.C..
 (<http://www.mesopotamia.co.uk/geography/explore/kassite.html> .)