

“Eu sou Ashurbanípal, a criação dos grandes deuses” - a relação entre os poderes divino e político na Assíria (669-631 a.C.)

Manuel Kaoê Rolim Rodrigues

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

Versão corrigida e melhorada após defesa de dissertação

Dezembro, 2021

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História, realizada sob a orientação científica da Professora 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,



Lisboa, 23 de Dezembro 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: 2021.12.23 16:02:43+00'00'

Lisboa, 23 de Dezembro de 2021

Agradecimentos

As palavras aqui transmitidas são de agradecimento às pessoas que desde cedo contribuíram para o desenvolvimento desta dissertação e que contribuíram para o meu crescimento, enquanto pessoa e aprendiz de historiador. Convém, no entanto, assinalar que as estas palavras serão incapazes de transmitir a totalidade do meu sentimento e apreço perante tao especiais pessoas.

À Professora Doutora Isabel Gomes de Almeida, orientadora desta dissertação, pela empatia, dedicação, apoio e paciência ao longo de todo o processo do presente trabalho, como também ao longo de todo o meu percurso académico. O seu exemplo e trabalho foram uma fonte de inspiração para encarar a História do Médio Oriente Antigo como área de estudo pertinente e necessária na nossa contemporaneidade.

À Professora Doutora Fátima Rosa que me acompanhou e auxiliou no decorrer da minha componente lectiva do presente mestrado. Os seus ensinamentos em torno das disciplinas de Arqueologia e História, voltadas sobre o Médio Oriente Antigo, permitiram ampliar o meu raio de visão sobre as dinâmicas sociais e geográficas das civilizações do Próximo Oriente Antigo.

Ao Professor Doutor Francisco Caramelo, que também me acompanhou durante a minha componente lectiva, como também na licenciatura. A sua paixão e a sua sapiência pela Antiguidade são, de facto, o *ex libris* da História do Médio Oriente em Portugal. A sua dedicação e entrega perante estes períodos não deixam de ser contagiante, servindo como estímulo para encarar esta área de estudo com a seriedade e humildade necessárias.

À Professora Doutora Helena Trindade Lopes, que nunca deixou de apoiar e incentivar a que mais alunos se interessassem pela História da Antiguidade.

À Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, enquanto instituição acolhedora, que possibilitou o enquadramento necessário para a realização do presente trabalho.

Aos meus pais, a quem agradeço o apoio e carinho incondicional, que sem o qual todo este trabalho não passaria de uma quimera. Ao meu pai, agradeço o gosto pela história, que nas suas histórias de embalar me mostrou que a humanidade enquanto

organizada sempre terá um propósito. À minha mãe, por ser em quem mais confiou em mim e que me mostrou a dedicação e o carinho que só o amor maternal pode mostrar.

À minha irmã, Catarina, e aos meus sobrinhos, Vicente e Matias, que me mostraram o poder dos afectos e os caminhos mais ternurentos que o trilho da vida pode ter.

À Rita, que me mostrou que o coração não é um mero órgão, mas antes sim um profundo motor fervilhante dos mais belos sentimentos. Que me mostrou, na alegria e dedicação do seu apoio, que os trilhos que marcam as nossas vidas nunca serão percorridos solitariamente. O seu apoio incondicional e carinho enriqueceram toda esta jornada, como também a tornaram possível.

Aos meus amigos de longa data, cujo apoio e amizade estimulante sempre contou parte das suas ídoles. À Catarina Letria, à Francisca Silva e ao João Mota a quem muito apreço dou. À Regina Cerqueira, camarada e colega da História, com quem sempre pude contar para discutir as mais diversas questões.

A todos os meus camaradas com quem partilho a minha militância diariamente: ao António Nóbrega, ao Gonçalo Veiga, ao João Pereira, ao João Carvalho, à Beatriz Marvão, ao Henrique Canuto, à Julie Neves, ao Gonçalo Paixão, ao Eduardo Lima, ao Nour Ribeiro, ao Miguel Cosme, ao David Soares, ao Duarte Carvalho, à Filipa Brás, à Inês Guerreiro, ao José Pinho, ao Afonso Beirão, à Mónica Mendonça, ao Vasco Marques, ao Francisco Araújo, ao Gonçalo Francisco e, por extensão, a todo o colectivo partidário, que me mostram, todos os dias, do que são compostas a coragem e a vontade.

Ao meu partido, em particular, por residir nele as mais belas e profundas aspirações que a humanidade pode alcançar e por me ensinar que os homens e as mulheres também se podem atrever a irem mais longe que o sonho e a quebrar os grilhões e as correntes que os aprisionam.

“Eu sou Ashurbanípal, a criação dos grandes deuses” - a relação entre os poderes divino e político na Assíria (669-631 a.C.)

Resumo

No decorrer da primeira metade do I milénio a.C., a Assíria constituiu um vasto poder hegemónico sobre o Próximo Oriente. O apogeu deste processo de expansão encontra-se frequentemente associado aos reis da dinastia Sargónida, cujo término marcou também a desagregação do domínio imperial assírio, no final do século VII a.C. De entre os vários governantes sargónidos, Ashurbanípal (669-631 a.C.) emerge como figura proeminente, dado que no seu reinado o manto de influência da Assíria estendeu-se desde o vale do rio Nilo até às montanhas ocidentais do actual Irão, e desde a costa do Golfo Pérsico até à região da Anatólia. Para além da sua capacidade político-militar, traduzida nos sucessos expansionistas, Ashurbanípal também se consagraria como um monarca associado aos domínios do conhecimento e da erudição. De facto, em termos ideológicos, procurou-se realçar estas várias facetas, sempre em conexão com o poder e apoio divinos, traduzindo a imagem de um monarca complexo e com diferentes camadas de representatividade do seu poder. Este aspecto ideológico, em conjunto com os meios práticos de governabilidade, como as capacidades administrativa e militar, serviria para a solidificação do seu reinado.

A presente dissertação pretende, então, analisar os discursos de legitimação de Ashurbanípal, assumindo este reinado como um caso de estudo paradigmático da ideologia real mesopotâmica e, particularmente, assíria. Tendo em consideração que, diacronicamente, o governante mesopotâmico se assumiu sempre como o eleito pelos deuses para cumprir a missão sagrada da realeza, a nossa análise incidirá na relação estabelecida entre Ashurbanípal e as divindades. Para tal, iremos recorrer não só ao discurso oficial do poder régio, reflectido em textos proféticos, inscrições e hinos reais, como também a composições mítico-literárias que versam sobre o paradigma da realeza na Mesopotâmia.

Palavras-chave: História das Religiões; Realeza Mesopotâmica; Ideologia Real, Discursos de Legitimação; Apoio e Bênção Divinos.

"I am Ashurbanipal, the creation of the hands of the great gods" - the relationship between divine and political powers in Assyria (669-631 BC)

Abstract:

During the first half of the 1st millennium BC, Assyria constituted a vast hegemonic power over the Near East. The apogee of this expansion is often associated with the kings of the Sargonid dynasty, whose end also marked the disaggregation of the Assyrian imperial rule, at the end of the 7th century BC. Among the various Sargonid rulers, Ashurbanipal (669-631 BC) emerges as a prominent figure, since in his reign Assyria's mantle of influence extended from the Nile valley to the western mountains of present-day Iran, and from the Persian Gulf coast to the region of Anatolia. In addition to his political and military capacity, reflected in his expansionist successes, Ashurbanipal would also establish himself as a monarch associated with the fields of knowledge and erudition. In fact, in ideological terms, these various aspects were highlighted, always in connection with divine power and support, translating the image of a complex monarch with different layers of representation of his power. This ideological aspect, together with practical means of governance, such as administrative and military capacities, would serve to solidify his reign.

The present dissertation intends, therefore, to analyze Ashurbanipal's legitimization discourses, assuming this reign as a paradigmatic case-study of Mesopotamian and, particularly, Assyrian royal ideology. Taking into consideration that, diachronically, the Mesopotamian ruler always assumed himself as the one elected by deities to fulfil the sacred mission of kingship, our analysis will focus on the relationship established between Ashurbanipal and the divine figures. To this end, we will resort not only to the official discourses of the royal power, reflected in prophetic texts, inscriptions, and royal hymns, but also to mythical-literary compositions dealing with the paradigm of kingship in Mesopotamia.

Keywords: History of Religions; Mesopotamian Royalty; Royal Ideology, Discourses of Legitimation; Divine Support and Blessing.

Índice

| | |
|--|-----|
| Introdução | 1 |
| Parte I- A Assíria de Ashurbanípal: contextos espacial, ideológico e político..... | 7 |
| I.1- Espaço e poder..... | 7 |
| I.2 - Ideologia real e religião | 23 |
| I.3 - O reinado de Ashurbanípal, “Senhor da Assíria, senhor do Mundo” | 43 |
| Parte II - Ashurbanípal enquanto “criação dos grandes deuses” | 56 |
| II.1 - A escolha e a filiação subjectiva do governante..... | 56 |
| II.2 - O papel do governante na hierogamia e na teogamia | 65 |
| II.3 - As qualidades extraordinárias do monarca..... | 78 |
| Conclusão..... | 99 |
| Bibliografia | 105 |
| Anexos | 111 |

Introdução

O contexto civilizacional mesopotâmico, englobado por um tempo longo, entre o IV e o I milénios a.C., e estendendo-se desde a costa Siro-Palestinense até ao Golfo Pérsico, foi marcado pela influência de diferentes culturas e contingentes populacionais. Paradigma das civilizações do Próximo Oriente Antigo, a partir do seu desmoronamento, a memória e história da Mesopotâmia ficaram vinculadas à recepção elaborada por outros, nomeadamente as decorrentes das percepções clássica e judaico-cristã, que impregnariam uma visão deste mundo vincada na imponência da força e da violência. Concentrando a nossa atenção no mundo assírio, subsiste uma questão que parece decorrer destas percepções: seria o poder assírio e, por conseguinte, mesopotâmico, completamente estruturado a partir da sua máquina de guerra, enquanto meio de legitimação e consolidação da sua influência no espaço do Próximo Oriente?

Como sabemos, somente a redescoberta material desta civilização, iniciada em meados do século XIX, possibilitou um reencontro com as suas particularidades, em nome próprio e, deste modo, um confronto com as visões produzidas pelo olhar externo. No que diz respeito à Assíria, devemos destacar o desenvolvimento historiográfico, a partir da década de 1970, marcado por um conjunto de programas de pesquisa, baseados na estabilização de princípios gramaticais e sintáticos, que permitiram definir as bases necessárias à compreensão de textos do quotidiano assírio. Estes permitiram um avanço linguístico que, por sua vez, possibilitou desvendar novas informações, enriquecendo o campo de conhecimento sobre este mundo, dando, então, azo a uma nova interpretação sobre os aspectos de administração interna do poder assírio e do seu esforço prolongado, ao longo de vários séculos, em procurar manter um manto de poder e dominação sobre o espaço da Mesopotâmia e do Próximo Oriente¹. Neste quadro de evolução académica, o olhar sobre a organização militar sofreria, inevitavelmente, alterações².

Com efeito, estes estudos produziram um reequilíbrio do julgamento histórico sobre a Assíria, identificando e promovendo a valorização de um clima de grande

¹ FALES, Mario, *Guerre et paix en Assyrie Religion et Impérialisme*, Paris, Cerf, 2010, p. 47.

² *Idem*, p. 48.

efervescência intelectual no seio da corte³. Esta premissa partiu de uma nova forma de analisar o contexto intelectual de Nínive, atendendo a determinados actos, como o da realização de uma astrologia considerada até então como “supersticiosa”, para um entendimento sobre a mesma como detendo um certo rigor científico, baseado no conhecimento matemático, por exemplo; ou no reconhecimento de um saber medicinal próprio, que não se repartia somente no depósito da crença sobre o divino, mas sim numa sistematização de sintomas e tratamentos, que influenciaram o conhecimento medicinal do mundo pré-clássico; e até mesmo no entendimento de uma prática económica sustentada em trocas comerciais sem controlo, para a consciência de um estado “pré-monetário”⁴, com taxas influenciadoras dos preços praticados, consoante o lugar e o tempo.

Este volte-face sobre o conhecimento da cultura Assíria e a valorização do domínio intelectual no seu espaço, permitiu desvendar novas concepções. O encontro de uma sociedade categorizada sobre vectores e matrizes que poderiam indicar a composição de uma ética estruturada sobrepôs-se à velha concepção de um espaço político e social que mantinha a sua vigência somente através da dor, da violência e da guerra. Na mesma lógica, a percepção sobre o recurso à adivinhação e à magia, assim como ao discurso profético, enquanto elementos de definição de uma decisão política/militar, que marcaram este contexto, permitiram identificar uma certa atitude de incerteza operacional, estando o poder sujeito de uma decisão e mensagem precisas, oriundas do plano divino⁵.

Esta breve inspecção sobre os novos olhares académicos em torno dos *corpora* documentais assírios introduzem já a ideia de que, de facto, existiriam mais elementos para além de uma dominação firmada sobre a força e uma acção militar concreta. Para além de uma efectiva estabilização do seu poder, com base num forte aparelho administrativo e no domínio militar, existiria também, no plano das ideias, a efectivação deste poder. De facto, a conduta ideológica por detrás dos actores políticos da Assíria, nomeadamente do monarca, marcariam também a imagem de imponência que este poder praticou, durante um tempo longo, na Mesopotâmia. É, então, com base neste panorama, que pretendemos atender ao tema da presente dissertação, que se foca na análise dos

³ *Idem*, p.49.

⁴ *Idem*, p. 50.

⁵ *Ibidem*.

discursos de legitimação de Ashurbanípal, procurando, através deste caso de estudo, escrutinar a relação do poder real com o universo divino mesopotâmico.

Na Mesopotâmia, diacronicamente, a instituição do poder real encontraria no sistema religioso o seu esteio de consolidação. As narrativas mítico-literárias que atravessam a história desta civilização acabam por comprovar essa ideia: em *Enuma Eliš*, o momento de afirmação de Marduk como o herdeiro de toda a ancestralidade divina e a sua definição enquanto o responsável pela manutenção da ordem, que se afirma depois na sua oposição ao caos gerado por Tiamat, alude para uma primeira camada do arquétipo de monarca. A eleição de uma figura entre os seus pares divinos elevando-a, depois, ao patamar da suserania sobre toda a assembleia de deuses, interliga-se com o momento da eleição/definição do monarca no plano terreno. Assim, podemos já evidenciar a existência de uma máxima: a noção de realeza, para os mesopotâmios, embora criada e desenvolvida por si próprios, era concebida como algo magistrado pela força divina. A realeza, e voltando ao caso concreto de *Enuma Eliš*, corresponderia ao modelo logístico definido pelas divindades que mais se adaptaria à possibilidade de garantir a ordem, sendo este o modelo político que acabaria por vingar no seio terreno e humano. Assim, a realeza deveria obedecer ao princípio de que os seus criadores são inerentemente divinos e que, eventualmente, a mesma, quando descende ao plano terreno, irá impelir ao estabelecimento da ordem, definida por essas mesmas entidades.

Perante esta máxima identificamos, então, questões relevantes: quais as camadas que compõem o discurso ideológico que visa justificar esta concepção? Ou seja, como podemos encarar a figura do governante assírio aos olhos do poder divino e em que moldes se elaborava a relação entre o monarca e os deuses? Nesta linha, devemos ainda questionar em que sentido esta relação premiava e enquadrava o rei perante o seu reino.

De forma a reflectirmos sobre estas problemáticas, a presente dissertação estruturou-se em duas partes: uma primeira que visa caracterizar o contexto histórico-geográfico da Assíria e, uma segunda, que aborda, com maior pormenor, os aspectos e domínios do discurso ideológico inerente ao poder real. Assim, a primeira parte conta com três capítulos, começando por uma breve contextualização da Assíria e da sua integração no espaço da Mesopotâmia, com vista a enquadrar o seu processo de hegemonia política. De seguida, damos atenção à ideologia real e à sua relação com a religião mesopotâmica, destacando o actual estado de discussão do conceito de ideologia e a sua aplicação neste contexto, bem como a compreensão das bases da estrutura

ideológica mesopotâmica. No último capítulo desta parte, retomamos os aspectos da historicidade assíria, atendendo ao percurso de vida de Ashurbanípal, uma vez que será esta a personagem histórica que nos servirá de base para a nossa análise.

No decorrer da segunda parte, que contará, também, com três capítulos, atendemos a um conjunto de princípios que constituem as facetas do discurso real e que, de certo modo, traduzem as fórmulas da estrutura ideológica. Neste quadro, procuramos dar destaque, em primeiro lugar, ao princípio da escolha divina/filiação subjectiva, enquanto argumento que legitima e valida a vida do monarca, visando o estabelecimento de um vínculo forte e afectivo com os deuses. De igual modo, no capítulo seguinte, damos também atenção aos princípios da hierogamia e teogamia, destacando assim a relação vincada entre o poder político e o poder divino em momentos de profunda intimidade amorosa, não deixando de enquadrar estes mesmos princípios em determinados momentos cúlticos da vida do monarca e do reino. O último capítulo aborda, por fim, a reflexão sobre as características inerentes à figura real e a associação destas ao domínio divino, procurando perceber, por um lado, em que moldes e em que sentido determinadas divindades actualizavam e reforçavam as características assumidas pelo monarca e, por outro, como as mesmas se espelhavam a partir dos deuses.

As balizas cronológicas da presente dissertação encontram-se definidas em dois níveis: na perspectiva do tempo longo, definem-se entre o II milénio a.C. até ao século VII a.C., acompanhando o processo de desenvolvimento da hegemonia assíria; e, na perspectiva do tempo curto, entre 669 a.C. e 631 a.C., cobrindo a duração do reinado de Ashurbanípal. A definição do *corpus* de análise atendeu, naturalmente, a estes dois níveis. Por um lado, o recurso aos relatos mítico-literários mesopotâmicos, nomeadamente *Enuma Eliš* e a *Epopéia de Gilgameš*, justifica-se pela sua importância numa perspectiva de longa duração, já que tanto na oralidade como no registo escrito estas composições acompanharam e se inscreveram no decurso da história da Mesopotâmia, expressando, entre outras questões, os vectores da ideologia real desta civilização; mas também pela sua relevância no tempo curto, já que as versões da época foram registadas e arquivadas na biblioteca de Ashurbanípal, assinalando assim a sua importância para o poder real e para o próprio monarca⁶. Por outro lado, e focando no tempo curto, a nossa análise

⁶ Convém referir que, ao longo do tempo, o registo da oralidade e o registo escrito destas e de outras composições de cariz mítico desenvolviam-se paralelamente, o que contribuiu, também, para a existência

incidirá sobre documentos do reinado de Ashurbanípal, nomeadamente os relatos proféticos, as cartas divinas, assim como as inscrições e hinos reais, já que estas fontes permitem identificar o discurso oficial do poder real, bem como a relação directa entre o monarca e os deuses. Faremos ainda algumas alusões ao registo iconográfico, uma vez que este também seria imperativo à transmissão do discurso ideológico.

Por fim, gostaríamos de referir as motivações pessoais que orientam e impulsionam a nossa investigação. O estudo da História detém como um dos seus objectivos principais o entendimento do agente humano, no espaço e no tempo e, desse modo, a compreensão das diferentes vivências e mentalidades que marcam o pensamento humano, numa determinada conjuntura. A percepção dos actos que se encontram marcados no passado, por via de uma análise metódica e fundamentada, auxilia a uma possível revelação do sentimento humano livre de julgamentos históricos. O estudo do passado mais longínquo afirma-se também como um contributo para a reposição de uma maior veracidade sobre esse mesmo tempo, possibilitando assim o afastamento de um pensamento determinista e estanque sobre o mesmo. Os escritos de Álvaro Cunhal, retido no seu artigo no semanário de literatura e crítica “*o Diabo*”, aborda-nos uma questão pertinente: “(...) quanto mais sorridente é a visão do mundo que fica, quanto mais funda é a consciência de que tudo se fez para deixar aos filhos valiosa herança, menos dura e menos brutal aparece a visão da morte. Não se trata de olhar para trás e perguntar com angústia: «que fiz? que fiz?» Trata-se de olhar em frente e perguntar com confiança e serenidade: «que poderei ainda fazer?» Não é só um exame de consciência que urge fazer: é também um apelo à consciência! (...)”⁷

O possível ensinamento deste excerto enceta uma visão sobre como podemos, talvez, entender o nosso posicionamento enquanto actores sociais de um espaço compósito: retirar antes proveito do que poderemos ainda vir a concretizar no nosso tempo, com base nos feitos alcançados, do que nos restringir a uma ideia estanque. Será, portanto, esta linha de pensamento que nos guiará na presente dissertação, assumindo

de uma multiplicidade de versões das mesmas. Cf. ALMEIDA, Isabel, *A Construção da figura de Inanna/Ištar na Mesopotâmia IV-II milénio A.C.*, Lisboa, 2015, tese de Doutoramento, p. 9.

⁷ CUNHAL, Álvaro, Um problema de consciência in *O Diabo*, nº 233, Lisboa, Tipografia A Libertada, 1939, p. 4

como predicado da nossa metodologia e objectivos a humildade necessária para entender as dinâmicas de sociedades extemporâneas à nossa visão.

Parte I- A Assíria de Ashurbanípal: contextos espacial, ideológico e político

I.1- Espaço e poder

Longínqua no seu decorrer temporal e vasta no seu espaço geográfico, a antiga Mesopotâmia enquadra-se, hoje, como uma civilização que ainda se encontra obscura aos olhares da nossa contemporaneidade. A sua redescoberta recente enquanto elemento tangível, fruto das prospecções arqueológicas e de carácter científico que romperam em meados do século XIX, enquanto disseminação do espírito positivista e de investigação da época, marcam ainda os avanços no reconhecimento e exame dos diversos traços civilizacionais desta identidade cultural que influenciou o espaço geográfico desde a costa Siro-Palestinense até ao Golfo Pérsico.

Mais especificamente, a Assíria, que hoje remonta ao actual espaço do norte do Iraque, sendo um dos principais pontos de contacto a cidade de Bagdad⁸, ou até mesmo de Mossul, deteve um processo de reconhecimento bastante gradual⁹. Ainda no século XIX, um dos principais entusiastas no processo de familiarização com este espaço foi Claudius James Rich, um diplomata britânico, que se tornou responsável pelas primeiras traduções cartográficas dos escombros do mundo Assírio e Babilónico. Associada à sua figura estão, também, os primeiros trabalhos de investigação na cidade Mossul, sendo este o primeiro ponto de partida para a identificação da cidade de Nínive¹⁰. O seu trabalho inicial, mesmo após a sua morte prematura, permitiu o espoletar de um novo sentimento de redescoberta, servindo de catalisador para os seus sucessores, tais como o francês Paul-Émile Botta, o britânico Austen Layard e o seu fiel amigo Hormuzd Rassam. A investigação e o trabalho desenvolvido por estes homens do século XIX conduziu ultimamente à descoberta de um número significativo de civilizações do Médio Oriente Antigo. Contudo, o que nos importa destacar aqui é que este mesmo processo partiu da

⁸ READE, Julian, *The Discovery of Assyria in* FIGUEIREDO, Maria, Rosa (coor.) *Atas do Colóquio Arte na Mesopotâmia*, Lisboa, Agir produções gráficas, 2015, p. 25.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

descoberta de edifícios públicos e privados, de grandes dimensões, associados com o poder assírio, mais concretamente datados do período Neo-Assírio.¹¹

*

A identificação do espaço mesopotâmico passa, num olhar mais imediato, pela percepção de um conceito geográfico.¹² Compreende-se, portanto, pelo espaço atravessado pelos rios Tigre e Eufrates no ângulo do Próximo Oriente¹³. Contudo, a Mesopotâmia engloba em si uma dimensão maior, contendo diferentes barreiras e características geográficas próprias. Neste sentido, a Mesopotâmia poderá ser entendida pelo espaço que absorve toda a bacia hidrográfica destes dois grandes cursos fluviais e seus afluentes. Para o rio Tigre, denotamos os rios Dyala e Zab Superior e Inferior como principais afluentes, e para o rio Eufrates encontramos os rios Khabur e Balikh¹⁴. Podemos, então, identificar a zona da antiga Mesopotâmia como o espaço que corresponde ao actual Iraque e às partes norte e oriental da actual Síria¹⁵.

Quanto às suas fronteiras¹⁶ geográficas encontramos a norte, as montanhas do Taurus que estabeleciam a fronteira com a Anatólia; a sul, o Golfo Pérsico que emergia

¹¹ *Idem*, p. 26.

¹² Um conceito que, pela sua raiz etimológica oriunda do Grego Antigo, contendo o significado de “terra entre os rios”, permitiu uma identificação genérica do espaço a partir das suas condicionantes geográficas. Cf. ALMEIDA, Isabel, *A Construção da figura de Inanna/Ištar na Mesopotâmia IV-II milénio A.C.*, Lisboa, 2015, tese de Doutoramento, p. 21.

¹³ O emprego da expressão “Oriente” não detém em si uma justificação geomorfológica, partindo antes de uma interpretação relativa da geografia. O termo é então utilizado para referir os povos e espaços geográficos situados a este do mundo europeu, conduzindo sobre si uma expressão bastante genérica. Por detrás desta denominação, encontramos um conglomerado geográfico bastante diversificado em termos de ecossistemas e relações humanas. Dentro deste grande termo, poderemos referenciar a expressão Próximo Oriente, tal como Sanmartín e Serrano indicam, por particularizar a Mesopotâmia como o seu centro cultural. Cf. SANMARTÍN, Joaquín; SERRANO, José, *Historia antigua del Proximo Oriente Mesopotamia y Egipto*, Madrid, Ediciones Akal, 1998, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Numa percepção mais sintáctica, poderemos entender o termo “Crescente Fértil” reconhecendo-o como um semicírculo de terras férteis, com regadio adequado para o assentamento humano e para a prática agrícola, que se estenderia desde a costa siro-palestinense até à terra entre-os rios. Contudo, convém frisar que esta interpretação e a utilização deste termo contêm em si uma explicação bastante superficial e ligeira do espaço, não visando enquadrar a realidade mais completa e complexa do Próximo Oriente Antigo. Cf. LIVERANI, Mario, *El antiguo Oriente, Historia, Sociedad y economía*, Barcelona, Critica, 1995, p. 36.

¹⁶ Convém realçar que o conceito de fronteira na mentalidade mesopotâmica detinha uma maior identificação a partir das condicionantes histórico-culturais do que propriamente a partir das condicionantes geográficas. Embora as suas fronteiras naturais servissem como limite à possibilidade de acção das suas populações, as mesmas não definiam a identificação dos espaços administrativos e políticos que encontramos ao longo de toda a história desta civilização. Cf. LIVERANI, Mario, *El antiguo Oriente, Historia, Sociedad y economía*, Barcelona, Critica, 1995, p. 38.

como barreira divisória para com os restantes territórios costeiros do mesmo espaço marítimo; a este, os montes Zagros que demarcavam o seu espaço do planalto Iraniano e a oeste, os desertos árabe e sírio afirmavam-se como uma barreira natural entre a Mesopotâmia e a costa Siro-Palestinaense. Contudo, e ao contrário de outros territórios, como é o caso do Egipto, as fronteiras naturais da Mesopotâmia assumiam-se como obstáculos geográficos de grande permeabilidade, sendo fácil, para as populações locais e externas, a edificação de rotas de contacto entre o seu núcleo e o seu espaço periférico.

O processo de neolitização do Próximo Oriente Antigo, ocorrido a partir de 10.000 a.C., sucedeu-se a par de alterações climáticas que permitiram as mudanças no ecossistema, tanto a nível mundial, como depois a nível regional ou local.¹⁷ No caso mesopotâmico, estas alterações permitiriam transformações significativas no modo como as comunidades humanas entendiam e interagem, directa ou indirectamente, com o mesmo. Por um lado, identifica-se o aumento dos caudais dos dois grandes cursos fluviais, os rios Tigre e Eufrates, possibilitando a amenização das temperaturas, bem como a abundância da pluviosidade; por outro, estes mesmo factores acabariam por deter implicações sobre o solo, nomeadamente no que diz respeito à sua irrigação, proporcionando a existência de uma flora e fauna autóctone com grande impressão e presença, e dotando-o ainda de características favoráveis para a prática agrícola e para a criação de gado.¹⁸

As condições climáticas e ambientais do Próximo Oriente e, por conseguinte, da Mesopotâmia, acabariam por dotar estes espaços de particularidades com grande atractividade para a fixação e assentamento de comunidades humanas, potenciando-as com os meios necessários para uma subsistência autónoma. Neste quadro, os cursos fluviais serviam de importantes vias de contacto e transmissão, permitindo um fluxo constante entre bens e pessoas dos mais variados pontos cardeais, integrando as diversas rotas comerciais asiáticas e mediterrânicas, que permitiam, desta forma, o comércio de produtos em défice na região mesopotâmica.¹⁹ A sua posição privilegiada possibilitava,

¹⁷ A passagem para o Neolítico aconteceu num grau de suavidade quando comparado com outras regiões do mundo, como por exemplo o continente europeu. O processo de neolitização mesopotâmica sucede-se num tempo mais longo, permitindo às populações locais uma maior familiaridade com as condições climáticas do espaço. Cf. Jacques Cauvin, *The birth of the Gods and the origins of Agriculture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. XV, 11-12.

¹⁸ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹ Apesar de conter uma grande diversidade de flora e fauna e uma capacidade de utilização dos solos para a produção do mais variado tipo de espécies endógenas, o espaço da Mesopotâmia detinha um grande défice

assim, a concretização de rotas que se estendiam desde o Mediterrâneo até ao Vale do Indo.

A inserção da Mesopotâmia numa dinâmica comercial tão vasta e abrangente, poderia significar que o seu funcionamento económico se assemelhasse ao conceito postulado por Fernand Braudel de economia-mundo.²⁰ A atractividade do seu espaço, quer do ponto de vista ecológico e do seu ecossistema, quer do ponto de vista geográfico e das suas fronteiras de grande permeabilidade, reflectia-se na capacidade de vários contingentes humanos facilmente conseguirem adaptar-se ao território e construir uma estrutura complexa de subsistência e de relação contínua com outros espaços vizinhos. Assim, o desenvolvimento comercial propiciou a evolução das comunidades humanas, desde muito cedo, sendo crucial para o intensificar do processo de neolitização²¹.

Assumindo estas profundas transformações, podemos compreender a Mesopotâmia como um espaço profundamente marcado pela acção humana, no tempo longo, consistindo em diversos momentos de estruturação socioeconómica, cultural e política. A título de exemplo, podemos mencionar as comunidades neolíticas do sul da Mesopotâmia, no V e IV milénios a.C., em que se destaca o desenvolvimento da prática agrícola e pastoril enquanto meio de subsistência e de produção, permitindo não só a fixação de populações em espaços concretos, bem como a produção de excedentes que facilmente seriam realocados para a actividade comercial. Através dessa mesma actividade tornar-se-ia obrigatório a realização de trocas e o estabelecimento de contactos

de produtos, como os metais, pedras preciosas e madeiras de qualidade. Para tal, a estabilização de rotas de comércio tornava-se essencial para a aquisição de tais produtos. Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 23.

²⁰ A utilização do conceito economia-mundo, cunhado por Fernand Braudel, que, procurando opor-se (ou contrapor) à noção de economia mundial, e embora possa deter uma conotação anacrónica para o período da Antiguidade, não deixa de ser reflexiva do dinamismo económico da Mesopotâmia. O princípio de economia-mundo, retirado da expressão alemã *Weltwirtschaft*, consiste em analisar um fragmento do universo económico, compreendendo que o mesmo detém capacidade e autonomia para manter uma unidade orgânica dentro do seu próprio espaço. Cf. BRAUDEL, Fernand, *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVII O tempo do mundo*, vol. 3, São Paulo, Livraria Martins Fontes editora, 2009, p.12. Deste modo, abordando a dimensão do espaço económico em que a Mesopotâmia se inseria, é possível identificar a existência de uma unidade passível de criar relações de troca e contacto com outros espaços económicos.

²¹ Poderemos entender o processo de neolitização como o que permitiu alterações profundas nas estruturas socioeconómicas, consistindo no surgimento de técnicas de produção alimentar (a actividade agrícola e pecuária) que vieram substituir as técnicas até então praticadas de simples exploração de recursos, existentes na natureza (caça e recollecção). As principais transformações deste processo no comportamento humano passam pela viragem do modo vida de estilo nómada para um modo de vida sedentário, permitindo assim a fixação humana num determinado território, assumindo-o como seu espaço central de acção e interacção. Cf. LIVERANI, Mario, *El antiguo Oriente, Historia, Sociedad y economía*, Barcelona, Critica, 1995, p. 62.

com outras comunidades e populações já fora dos seus espaços originais. Resultante deste quadro destaca-se também o aumento demográfico, obrigando a novos movimentos migratórios e, por conseguinte, à transmissão cultural e material do seu *modus operandi*, bem como a sua adaptação aos novos espaços explorados.²² Deste modo, a Mesopotâmia assumiria no quadro do Próximo Oriente Antigo um papel de charneira e de grande disputa nas correlações geopolíticas entre outros espaços e entidades políticas.

Um outro elemento necessário para o rastreio da estrutura civilizacional da Mesopotâmia prende-se com a sua composição populacional.²³ Um primeiro grupo que emerge, logo a partir do IV milénio a.C., são os sumérios, cuja instalação na zona aluvial mesopotâmica foi determinante para a dinamização e crescimento dos núcleos urbanos a um ritmo elevado. Ao contrário de outros grupos populacionais da antiguidade pré-clássica, a origem dos sumérios encontra-se ainda envolta em mistério. A dificuldade em se conseguir identificar paralelismos com outros contingentes populacionais, nomeadamente a partir dos estudos linguísticos, relaciona-se com o facto de a língua suméria se assumir como isolada. Deste modo, a identificação sobre a sua origem está ainda marcada pelo campo da dúvida e da hipótese, existindo alguns autores, como Jean Bottéro, que sugerem que a proveniência deste grupo populacional esteja associada ao espaço do planalto iraniano ou às costas do Golfo Pérsico²⁴.

Seguindo os padrões de produção agrícola e pastoril e a actividade comercial já intrínseca das comunidades que povoaram este território, os sumérios beneficiaram das condições já aqui mencionadas para poder estabelecer o seu predomínio e influência sobre a área sul da Mesopotâmia. A título de exemplo, podemos destacar a construção de infraestruturas, como canais²⁵, que permitiam o fácil crescimento da área de produção e por conseguinte do território urbano. O desenvolvimento das suas comunidades permitiu

²². Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 27.

²³ Convém assinalar que estes grupos populacionais não se encontravam estanques, estando eles mesmos passíveis de influências externas, fruto das variadas vias de contacto e da própria permeabilidade do espaço para com outros territórios e populações vizinhas.

²⁴. Cf. BOTTÉRO, Jean, KRAMER, Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisant l'homme*, Paris, Éditions Gallimard, 1989, p. 30.

²⁵ A construção de canais surgiu como uma necessidade para a reconfiguração dos territórios ocupados. Apesar da fixação sobre as zonas aluviais dos principais rios, de modo a beneficiar dos aspectos climáticos associados aos mesmos, continuava a existir um grande isolamento perante o espaço envolvente, sendo este composto por grandes áreas de estepes áridas. A edificação de uma rede de canais assumiu, ao longo de história da Mesopotâmia, um importante aspecto da acção governativa e dos vários poderes políticos, pelo facto de a mesma ser uma das principais bases para integração do território. Cf. LIVERANI, Mario, *op. cit.*, p. 141.

então dinamizar vários pólos urbanos, gerando verdadeiras áreas extensivas onde se estabeleciam relações centro-periferia e urbano-estéptico ²⁶. O processo de urbanização, acompanhado pela complexificação das infraestruturas, não só permitiu o desenvolvimento da produção e das relações comerciais, mas também dos mecanismos de defesas das próprias cidades. A combinação de todas estas características permitiu que os vários espaços urbanos assumissem autonomia própria, possibilitando uma organização, de tamanho regional, focada na especificidade e independência de cada cidade.²⁷

Um outro grupo populacional que devemos referir é o semita, cujas várias vagas²⁸ contribuíram para a povoação e estruturação do espaço mesopotâmico, nomeadamente no norte. Sobre a sua origem existe, ao dia de hoje, uma maior clarificação quando comparada com os sumérios, embora não seja possível confirmá-la com absoluta certeza. De acordo com Jean Bottéro é possível, a partir do rastreio linguístico, identificar semelhanças da forma mais arcaica da língua semita com o idioma do antigo Egipto, o berbere e alguns idiomas que precedem o etíope. Assim, tendo em conta estes contactos linguísticos será possível, segundo o autor, identificar a origem deste ao povo ao território que fazia fronteira com os povos dos idiomas acima referidos, propondo a península Arábica como o possível ponto de origem deste grupo.²⁹ Partindo desta hipótese, os seus movimentos migratórios conduziram-nos a sair da sua região original, percorrendo o Levante até alcançarem o território da Mesopotâmia, onde se foram instalando, inicialmente, ao longo do curso do Eufrates e do Tigre superiores. Este movimento sucedeu-se em várias vagas e em vários momentos, permitindo não só a manutenção de um fluxo populacional considerável, como também a renovação e consolidação da sua identidade.

A presença destes dois grandes grupos populacionais acabaria por redefinir a Mesopotâmia. Apesar do reconhecimento que este espaço já seria ocupado por outras

²⁶ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁷ *Idem*, p. 31.

²⁸ Somente num período mais tardio da história da Mesopotâmia é que podemos denominar a primeira vaga semita de Acádica. Este nome está relacionado com a cidade de Akkad, que aquando do reinado de Sargão (c. 2340 a.C.) ganhou uma forte predominância política, sendo a primeira urbe a conseguir alcançar a unificação do território mesopotâmico.

²⁹ BOTTÉRO, Jean, *Religiosité et Raison en Mésopotamie* in BOTTÉRO, Jean *et al.* (eds.), *L'Orient ancien et nous*, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 25.

populações, é a partir de meados do IV milénio a.C. e da presença reforçada destes dois grupos que surge, pela primeira vez, a construção de um processo consolidado de estruturação social, cultural e política. Note-se, porém, que este processo não esqueceu a presença de particularidades de cada grupo e a necessidade de uma interacção contínua que, de forma paulatina, acabou por contribuir para o relacionamento entre ambos e, deste modo, para a construção de uma identidade híbrida comum.³⁰

O contacto profícuo que foi para além das trocas materiais, como é exemplo a implementação e influência da escrita cuneiforme, inventada pelos sumérios, no espaço semita, e, por conseguinte, a influência deste último no léxico sumério, confirma a ideia de uma simbiose entre as duas matrizes. Embora lento, este processo demonstra a propensão que ambas detinham de absorver as demais características e traços identitários da outra.³¹ De forma bastante resumida, poderemos considerar que este processo se encontra marcado por uma relação próxima entre semitas e sumérios que culminou na imersão de um com o outro.³² Desta imersão, convém salientar como os grandes marcos civilizacionais sumérios, nomeadamente o urbanismo e a estruturação dos espaços citadinos, a escrita³³ e o seu processo revolucionário no modo de interacção e comunicação humana, a religião, a tradição mitológica e literária, foram sendo absorvidos, e também transformados pelos semitas, criando uma complexidade no escrutínio da originalidade de cada um destes aspectos.

Realçando a ideia de complementaridade entre os dois grupos/matrizes, devemos ter em mente como as principais transformações e contributos de cada um/a, foram cruciais no processo de cristalização da identidade mesopotâmica, num largo espectro,

³⁰ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 34.

³¹ *Idem*, p. 41.

³² O conjunto populacional sumério acabará por se encontrar absorvido no conjunto semita devido à não manutenção de contacto com o seu local de origem, ao passo que os semitas detendo ainda uma ligação ao seu espaço original, e estando sempre a receber novas vagas populacionais, acabariam por conservar aspectos da sua matriz, mesmo que já influenciada pelo pensamento e mentalidade suméria, como também pela própria miscigenação entre ambos. Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p.47.

³³ Os primeiros registos de escrita, desenvolvidos pelos sumérios no final do IV milénio a.C., surgiram enquanto forma de organizar os aspectos administrativos e económicos do seu quotidiano. Neste registo, as primeiras formas de circunscrever num material, predominantemente a argila, uma determinada ideia ou um determinado apontamento mais elementar, enquanto forma de registar e anotar dados e acções administrativas, surgiu a partir da utilização de pictogramas. No decorrer dos séculos seguintes, a própria escrita foi alvo de modificações e aperfeiçoamentos técnicos que conduziram a um sistema convencional e fonético da mesma. Cf. KRAMER, Samuel Noah, *A História Começa na Suméria*, Lisboa, Círculo de Leitores, *s.d.*, pp. 17-18.

bem como das próprias identidades locais, que se desenvolveram a partir da autonomia de cada espaço, como é o caso da Assíria. Só a partir deste entendimento se torna, então, possível perceber o *mosaico* civilizacional, com as suas dimensões políticas, culturais, económico-sociais, religiosas e artísticas, que constituiu a Mesopotâmia, no seio do Próximo Oriente Antigo.

Após esta primeira caracterização sobre esta civilização, nomeadamente sobre os seus contornos geográficos, as suas dinâmicas económicas e comerciais ou até mesmo sobre as matrizes que compõem o seu conduto civilizacional, podemos, com maior conforto, debruçar o nosso olhar sobre o território assírio.

Uma primeira imagem que, servindo de metáfora, poderá ajudar a compreender a configuração deste espaço específico, é a da sua forma triangular. Em cada um dos seus três vértices situavam-se as cidades de Aššur, Nínive e Arbela, constituindo assim os pontos nevrálgicos da Assíria e sobre os quais se desenvolveriam, ao longo do tempo, os seus poderes administrativo, político e religioso.³⁴ O núcleo central seria, então, constituído por Aššur, a sul, estabelecida na margem ocidental do rio Tigre, o que permitia um maior contacto e controlo sobre as rotas comerciais direccionadas para o vales do Khabur e do Eufrates. Esta cidade estabelecia também contacto com as regiões mais áridas da estepe e do deserto e, conseqüentemente, com as comunidades pastoralistas que habitavam esses mesmos espaços. A sua localização permitia ainda aceder a determinadas matérias-primas, como a madeira ou a pedra, que não estariam ao alcance de todo o território mesopotâmico, como é o caso do sul, resultando assim num maior benefício económico e produtivo para o território assírio.³⁵

Já a cidade de Nínive, situada a norte, controlava também um importante espaço nas margens do Tigre, embora que do lado leste, que acabaria por ser um ponto natural da rota terrestre que se estendia desde a cordilheira do Taurus até à costa do Mediterrâneo. Por seu turno, a cidade de Arbela, localizada nas franjas ocidentais da montanha do Zagros, acabaria por controlar as várias rotas que se espalhavam ao longo do terreno montanhoso e que embocariam no planalto iraniano. Esta cidade controlava, também, as

³⁴ MONTE, Marcel, *Ideia e Presença: A imagem do rei na construção simbólica do espaço imperial Neo-Assírio (Sécs. X-VII A.C.)*, Lisboa, 2016, Tese de Doutoramento, p. 2.

³⁵ *Idem*, p. 3.

vias ao longo do rio Diyala até ao território da Babilónia, sendo este o principal ponto de contacto entre o território assírio e o sul da Mesopotâmia.³⁶

O espaço assírio detinha, assim, um conjunto vasto de ecossistemas, derivado da junção de várias realidades urbanas e das suas complementaridades, em termos geográficos e climáticos, e da própria facilidade com que conseguiam estabelecer relações e pontos de contactos com espaços exteriores. Associado a esta multiplicidade de facetas está o dinamismo económico da região e a tendência para os seus habitantes conseguirem, facilmente, estabelecer relações com o espaço externo. De facto, a Assíria conseguia, com grande agilidade, estabelecer laços com os principais espaços do Próximo Oriente, nomeadamente com o sul da Mesopotâmia, com o planalto iraniano, com a Anatólia e até mesmo com o Levante.³⁷ A união destas três cidades, imbuídas no referido triângulo, seria o elo definitivo para a afirmação política e cultural da Assíria no território norte da Mesopotâmia, a partir do II milénio a.C. até ao final do século VII a.C., aquando da desintegração do seu império e subsequente perda de influência no espaço mesopotâmico. Note-se que esta região manteve continuamente, salvas raras excepções de contestação interna e de ameaça externa, a sua unidade política, preservada a partir do poder monárquico, que estaria originalmente conectado com a cidade de Aššur, sendo esta a cidade berço das dinastias reais.³⁸

Um outro aspecto que ressalva a importância destes três núcleos urbanos reside na influência cultural e religiosa que estas cidades detinham sobre todo o território assírio. A presença de templos e a sua ligação com as principais divindades da assembleia divina assíria, e, em termos latos, mesopotâmica, permitia que estas cidades ascendessem ao estatuto de centros religiosos, atraindo sobre si vários movimentos populacionais. Numa pequena nota, é de salientar a presença do templo de Aššur na cidade epónima, sendo esta a sua divindade tutelar e também a principal divindade da assembleia divina.³⁹

³⁶ Convém realçar que as cidades de Aššur e Nínive correspondem hoje, respectivamente, aos espaços de Qala'at Sherqat e à cidade actual de Mossul, no Iraque, mais especificamente às ruínas descobertas no monte Kuyunjik e Nebi Yunis. Cf. RADNER, Karen, The Assur-Nineveh-Arbela Triangle Central Assyria in the Neo-Assyrian Period in MIGLUS, Peter, MUHL, Simeone (eds.) *Between the Cultures. The central Tigris Regions from the 3rd to the 1st Millenium BC. Conference at Heidelberg. January 22-24. 2009*, Heidelberg, Heidelberg Orientverlag, pp.321-329, p. 321.

³⁷ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 3.

³⁸RADNER, Karen, *op. cit.*, p. 322.

³⁹ *Idem*, p. 323.

Podemos, então, considerar a cidade de Aššur como o esteio da formação da identidade assíria e do consigno «país de Aššur» (*māt Aššur*). Porém, antes de entrarmos no campo da definição e identidade ideológica deste espaço, cremos ser necessário indagar sobre a sua história política, no tempo longo. A sua periodização⁴⁰ encontra-se tradicionalmente dividida pelas terminologias que simbolizam uma divisão tripartida entre as noções de antigo, médio e novo, procurando, assim, elucidar o aspecto evolutivo e em sentido ascendente deste mundo. Note-se, contudo, que falamos de um processo evolutivo que parte da concepção de Aššur como uma cidade-estado, no início do II milénio a.C., até à ascensão do espaço lato da Assíria a outros domínios do território mesopotâmico e do Próximo Oriente, e que encontra nos aspectos político-militares os critérios para a assunção desta mesma divisão periódica.⁴¹

De facto, foi no início do II milénio a.C., durante o período Assírio-Antigo (c. 2000-1400 a.C.), que a cidade de Aššur adquiriu autonomia e hegemonia como cidade-estado⁴², depois de, nos séculos anteriores, se ter encontrado sob as franjas do poder unificado de Akkad e, em seguida, do poder de Ur III. Foi, então, nos inícios do II milénio a.C. que esta cidade assumiu preponderância económica e agência comercial como também a definição mais clara de uma elite política e governativa, estando esta encabeçada pela figura do governante local. Talvez por influência dos referidos fenómenos político-militares acádico e de Ur III, que protagonizaram as primeiras unificações territoriais, os governantes deste período manifestaram intenções de expandir o território assírio e a sua influência sobre espaços vizinhos⁴³. A anexação da cidade de Aššur ao projecto político de Samsi-Adad I⁴⁴ torna-se num exemplo em como o acto de

⁴⁰ Entenda-se neste ponto da nossa exposição que o intuito será o de procurar perceber todo o espaço da Assíria.

⁴¹ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p.3.

⁴² Um modelo de organização política a nível local que é bastante comum no espaço da Mesopotâmia, como já referido nesta dissertação.

⁴³ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁴ Samsi-Adad I foi um destacado membro de uma dinastia amorrita e percussor do processo de unificação territorial, tendo conseguido unificar o norte da Mesopotâmia, comumente designado de reino da Alta Mesopotâmia. Contudo, esta unificação não teve grande efeito e duração uma vez que após o seu reinado voltamos a encontrar, de novo, a fragmentação política. Ainda neste reinado a própria cidade de Aššur ainda não assumia relevo no plano político, sendo ainda um centro religioso e económico. Cf. SANMARTÍN, Joaquín; SERRANO, José, *op. cit.*, p.147.

ocupação da Assíria por estas forças, de origem externa, catapultaram e intensificaram o processo de criação de uma identidade política e territorial por parte da elite assíria.⁴⁵

Nos séculos seguintes, já no período Meso-Assírio (c. 1400-1050 a.C.) assistiu-se à expansão do poder Hurrita e à subjugação da cidade de Aššur ao reino do Mittani, caracterizando o início deste período como uma época algo obscura.⁴⁶ A formação e expansão do estado do Mittani conduziu a uma perda do território e da independência da cidade de Aššur, criando uma interrupção no processo de desenvolvimento observado nos séculos anteriores. Contudo, devemos salientar que, mesmo neste contexto de alguma regressão, o poder político, bem como outras instituições, continuaram a manter a sua preponderância no núcleo assírio. A título de exemplo, evoque-se a manutenção de um aparato oficial, nomeadamente de funcionários locais ao serviço do poder governativo, que demonstra a persistência do poder assírio no seu próprio espaço e a sobrevivência da sua identidade, não ficando esta fustigada pelo referido poder estrangeiro.⁴⁷

Ainda no âmbito deste clima de resistência política e ideológica, a persistência de determinados governantes assírios demonstrou a capacidade deste território em lograr a sua posição e em afirmar o seu papel no quadro geopolítico do Próximo Oriente. Por exemplo, no reinado do governante Aššur -Uballit (c. 1365-1330 a.C.)⁴⁸, este papel de resistência evidenciou-se, havendo até uma certa ascensão. Aššur -Uballit foi um governante que habilidosamente soube explorar o caos e as contradições vividas no seio poder mitânico, estando este à época ameaçado por forças hititas. A fragilidade do Mitanni sob estas novas ameaças permitiu ao núcleo assírio não só afirmar a sua independência, como também anexar novos territórios, que mais tarde viriam a fazer parte do seu espaço central.⁴⁹ Neste reinado, também se evidencia uma transformação e uma alteração no paradigma do discurso real. O reforço da titulação que, até então, reafirmava somente a

⁴⁵ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p.4.

⁴⁶ KURHT, Amelie, *El Oriente Próximo en la Antigüedad c.3000-330 a.C, vol 1., Barcelona, Crítica, 2000*, p.389.

⁴⁷ *Idem*, p.390

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ No reinado de Aššur-Uballit procedeu-se à anexação de uma parte da zona oriental do Mitanni, nomeadamente as zonas de Niníve, Kilizi e Arbela, sendo este um rude golpe para as capacidades produtivas daquele poder. Cf. KUHRT, Amelie, *op. cit.*, p.390.

postura do governante como o vicário do deus Aššur é visível no maior enquadramento ideológico, manifesto, por exemplo, nas ligações genealógicas.⁵⁰

Esta lógica de resistência ganharia novos contornos nos séculos seguintes, passando a ser percebida não como uma forma de garantir a subsistência e independência, mas sim, e cada vez mais, como um meio de garantir novos territórios e novos espaços de poder. Começamos, então, a assistir aos primeiros passos assírios no caminho da sua afirmação enquanto grande potência do Próximo Oriente Antigo.

Um outro reinado que marcou esta mesma transição na acção política e militar assíria foi o de Tukulti-Ninurta I (c. 1244-1208 a.C.). O empenho deste monarca, tanto na manutenção de fronteiras como na expansão territorial, marcou o passo para a definição do poder assírio, ainda no contexto do período de Amarna⁵¹. De entre as várias campanhas que realizou, é de realçar o reforço da fronteira assíria sobre o rio Eufrates, perante a ameaça hitita; as campanhas desenvolvidas nas regiões montanhosas a norte e este da Assíria, possibilitando um maior controlo no confronto com os povos nómadas desta região, bem como a garantia e obtenção de variadas matérias-primas, como o cobre, o lápis-lazúli ou até mesmo o estanho; e as campanhas sobre o sul, mais concretamente sobre o espaço da Babilónia.⁵² No final do reinado de Tukulti-Ninurta I, o poder assírio já se estendia desde o rio Eufrates até ao noroeste da actual Síria e à zona meridional do actual Iraque.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ O período de Amarna enquadra-se como uma época dinástica da história do Egipto Antigo, na qual se destaca a figura do faraó Akhenaton, pelas reformas que introduziu no seio da acção política, religiosa e social no país do Nilo. Uma das principais e mais marcantes reformas do seu reinado prende-se com a transição e solidificação do culto religioso à figura divina de Aton, bem como à definição da nova capital, Akhetaton, perto da actual Tell el Amarna. Cf. SANMARTÍN, Joaquin; SERRANO, José, *Historia antigua del Proximo Oriente Mesopotamia y Egipto*, Madrid, Ediciones Akal, 1998, pp. 306-308.

⁵² É no reinado de Tukulti-Ninurta I e no contexto dos confrontos com a Babilónia que se assiste a um forte processo de influência da cultura do sul sobre a cultura assíria. Já neste reinado podemos encontrar inscrições reais assírias redigidas tanto em acádio como em sumério, demonstrando a infusão desta antiga cultura sobre a elite política e cultural da Assíria. Partindo da consideração que a matriz meridional era mais antiga e refinada em comparação com a assíria, que só a partir do II milénio a.C. vinha a afirmar o seu papel enquanto produtora de uma cultura própria, a conquista do espaço babilónico por Tukulti-Ninurta I permitiu que o refinamento cultural desta fosse aproveitado para o aprofundamento da linguagem literária e da imagem do monarca assírio. Note-se ainda que esta influência se evidenciou não só nas inscrições reais deste governante, como também na sua acção construtora, nomeadamente na edificação de novas cidades com estilos arquitectónicos e urbanísticos baseados, em grande medida, nas tradições babilónicas. Cf., KURHT, Amelie, *op. cit.*, p. 389.

No contexto de um novo alinhamento do quadro geopolítico do Próximo Oriente Antigo, resultando do colapso armaniano⁵³, a Assíria avançou no seu percurso de afirmação e consolidação identitária. A conservação e defesa do seu espaço nevrálgico serviu, neste quadro, como principal factor para a sua permanência e presença no plano macro, bem como para a adopção de um novo ímpeto expansionista⁵⁴, podendo assim acoplar uma nova posição hegemónica, quer no seio da Mesopotâmia, quer no seio do Próximo Oriente. No reinado de Tiglat-Falasar I (c. 1114-1076 a.C.) evidencia-se, de facto, um novo fôlego da preponderância do poder assírio, que se observa a partir das campanhas militares realizadas e do alcance das mesmas: o feito de alcançar a costa do Mediterrâneo e as montanhas do actual Líbano reflectem a dimensão avassaladora da expansão militar assíria; enquanto, no sul, acabou por se investir militarmente sobre as várias cidades, inclusive a própria Babilónia.⁵⁵

Do ponto de vista ideológico e narrativo evidencia-se, também, as novas alterações do paradigma real, com uma postura pioneira e ousada. Uma ousadia no discurso que se identifica no aumento da produção de textos celebrativos, enfatizando assim o papel do poder real no processo de expansão, bem como na introdução de novos elementos literários, como é o caso do género analítico, que acabariam por marcar os séculos seguintes.⁵⁶ Por conseguinte, podemos identificar no reinado de Tiglat-Falasar I características que marcariam o poder expansionista e alargado da Assíria, no I milénio a.C., quando afirmou a sua hegemonia sobre todo o espaço do Próximo Oriente.

⁵³ O colapso deste período, para além de marcar uma nova reformulação no quadro político interno do Egipto antigo, representa também uma reactualização no plano macro do Próximo Oriente. A migração de novos povos, com o exemplo paradigmático dos “Povos do Mar”, forçou à alteração da correlação de forças geopolíticas, particularmente ao poder imperial egípcio. No quadro mesopotâmico, assiste-se nesta reformulação à disputa entre o poder assírio e a Babilónia de dinastia Cassita, ficando a última, a dado momento, refém tanto da acção dos primeiros como também pela acção das forças do Elam. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁴ A título de exemplo, assinalem-se as inscrições reais assírias deste período, onde se evidenciam a utilização de novos termos, como *reconquista*, que preconizam o novo ímpeto e sentimento expansionista da mesma. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁵ MONTE, Marcel, *op. cit.*, pp.7-8.

⁵⁶ As inovações no cerne do discurso ideológico deste contexto circunscrevem-se no surgimento de novos *topoi* literários, como é o caso do “rei-caçador”, que visando estabelecer uma relação coerente com os temas tradicionais do discurso real, como a imagem do rei edílico, subentendem a introdução de conceitos exóticos e externos. O exotismo associado a este *topos* visaria ilustrar a dimensão e pluralidade geográfica obtidas pelo monarca e pelo seu poder militar. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 8.

O período Neo-Assírio⁵⁷ pautou-se por ser um espaço temporal onde encontramos um claro sinal de tentativa de repetir feitos, mas também de reinventar e inovar perante a acção de governantes anteriores, edificando assim um extensivo e paulatino processo de gradual domínio sobre o território do Próximo Oriente. O culminar deste processo encontra-se fixado aquando do domínio hegemónico da Assíria, desde a Anatólia à Cordilheira do Zagros; da actual Arménia até ao Golfo Pérsico⁵⁸, tornando-se senhora sem rival do Oriente.

Esta hegemonia começou a demonstrar uma maior coerência e visibilidade a partir dos reinados de Aššurnarsipal II (883-858 a. C.) e do seu sucessor Salmanasar III (859-824 a.C.), monarcas que, reeditando o alcance das conquistas militares de Tiglat-Falasar I, delinearam a expansão para além dos espaços tradicionais da Assíria. De facto, as expedições militares destes governantes direccionaram-se sobre todos os quadrantes, estendendo a sua força desde a costa do Mediterrâneo até ao lago Urmuah⁵⁹. Importa ainda ressaltar que estas expedições apresentam já um salto qualitativo quando comparadas com as expedições de Tiglat-Falasar I, que se prende com o elemento da irreversibilidade. Enquanto naquele reinado, o processo de expansão não foi acompanhado e conservado pelos seus sucessores, sendo a sua acção quase um epifenómeno, neste período, os preceitos e objectivos políticos de cada governante já começam a ser mesmo os da manutenção, perpetuação e extensão do poder alcançado.⁶⁰

Deste modo, a gradual estruturação do poder assírio sobre um espaço mais lato obrigou, numa primeira instância, à implementação de formas de domínio e de controlo sobre os novos territórios anexados. Verificou-se, primeiramente, a implementação de um domínio, de certo modo indirecto, que se projectava a partir da submissão política das forças externas e se materializava no pagamento e recolha de tributos⁶¹, assegurado com

⁵⁷ Um período que decorre desde o reinado de Aššur-dan II (934-912 A.C.) até à queda de Nínive em 612 a.C., perante a investida da coligação das forças babilónicas e dos medos.

⁵⁸ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁹ *Idem*, p. 10.

⁶⁰ Esta nova extensão de poder repercutiu-se, depois, no discurso real e nas temáticas utilizadas pela literatura oficial da ideologia real. Como Marcel Monte aponta, o alcance e domínio de sítios longínquos e a aquisição de materiais, alguns deles carregados de um simbolismo exótico; o âmbito da caça e a conquista sobre o selvagem; a renovação e reconstrução do espaço urbano e do espaço religioso, como o templo, a partir de tributos ou da guerra, formam-se como novos *topoi* literários da narrativa expansionista destes e dos reinados subsequentes. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 10.

⁶¹ Tributos estes que poderiam ser, por exemplo, objectos de prestígio ou matérias-primas necessárias ao funcionamento e administração do poder central. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 10.

o auxílio da força militar. Esta estratégia seria encabeçada pelo próprio governante, que regularmente percorria todos os espaços anexados de forma a garantir a sua submissão. Aliás, devemos sublinhar que foi já nesta forma de domínio e de controlo do território que se começou a cristalizar cada vez mais o binómio “território de Aššur” e “o jugo de Aššur”, realçando as diferenças entre o âmago geográfico do triângulo assírio, nomeadamente a sua identidade cultural, política e social, e os espaços que paulatinamente foram sendo integrados no seu domínio.

Contudo, o crescimento do espaço de influência e a sua forma de domínio indirecto terão, a certo ponto, enfraquecido o poder central, nomeadamente a figura real. Entre os reinados de Šamši-Adad V (823-811 a.C.) e Aššur-nirāri V (754-745 a.C.), o poder local, focado no papel dos governadores, começou a ganhar uma maior preponderância, decorrente do domínio directo que estes altos funcionários detinham sobre os diversos espaços, onde em muitas ocasiões se sobrepunham ao próprio poder central.⁶² Um exemplo enfático da quebra de influência da realeza é o da subida ao trono de Tiglat-Falasar III (745-727 a.C.) que, não sendo da linhagem directa dos anteriores governantes, forma uma nova dinastia, embora esta tenha tido um curto tempo de vida, terminando no final do reinado do seu sucessor Salmanasar V (c. 726-722 a.C.).

Não obstante alguma turbulência interna, foi no reinado de Tiglat-Falasar III que verificamos uma alteração na forma de domínio do poder central sobre o seu espaço de influência. A criação de províncias, visando retirar poder aos “príncipes” locais, e uma maior cristalização dos instrumentos do domínio aliava-se a um novo fôlego expansionista, robustecendo a presença da dinastia assíria sobre o seu território⁶³. Este foi, então, um movimento de expansão que começaria a priorizar a edificação e estruturação de uma maior articulação entre a periferia e o centro de poder⁶⁴.

⁶² A título de exemplo, poderemos referir o governador de Rasappa, Nergal-eres, cuja influência era vasta. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 11.

⁶³ Os poderes locais que até então vigoravam nos espaços contíguos do poder assírio foram substituídos por governadores outorgados pelo poder central, bem como as próprias residências reais foram reocupadas por estes novos administradores, assegurando um maior laço de fidelidade ao poder real e aos traços culturais e tradicionais do “país de Aššur”. Para além desta reformulação administrativa, retornou-se também ao sistema de deportações, com a finalidade de quebrar o papel político e cultural das elites locais e repovoar as novas terras conquistadas que necessitavam de guarnições e de mão-de-obra. Cf. LIVERANI, Mario, *op. cit.*, p. 616.

⁶⁴ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 11.

O processo de dilatação do poder assírio encontrou, também, no reinado de Sargão II (721-705 a.C.)⁶⁵ uma continuidade e impulsão, alcançando novos territórios. Note-se que a subida ao poder deste novo governante se realiza pela força, destronando a linhagem iniciada por Tiglat-Falasar III, marcando assim o início da dinastia Sargónida. Foi, aliás, no decorrer das campanhas militares deste monarca que o poder assírio expandiu o seu controlo sobre a ilha do Chipre, sendo este o ponto mais distante a ser englobado na dominação assíria. Já durante o reinado de Senaquerib (704-681 a.C.) a única intervenção militar intensa e contínua decorreu sobre o espaço babilónico, embora nem sempre com sucesso. Apesar de as várias batalhas que ocorreram serem importantes momentos de afirmação do poder assírio no espaço meridional⁶⁶, possibilitando a entronização de um governo afecto a Aššur, continuou-se a assistir a várias provocações externas, vindas das forças caldeias, que contavam com o apoio do Elam.⁶⁷

Já nos reinados seguintes, encontramos outras anexações importantes, embora em menor escala. No reinado de Assaradão (680-670 a.C.) foi anexado o Egipto, enquanto no reinado de Ashurbanípal (669-631 a.C.) foi subjugado o Elam, força bastante contenciosa ao poder assírio.⁶⁸ Será sobre este período da história da Assíria que a nossa análise incidirá, mais concretamente no reinado de Ashurbanípal.

⁶⁵ A titulatura utilizada por este monarca demonstra a influência que a dinastia e o período de Akkad tiveram sobre a mentalidade política assíria. A reutilização do nome Sargão pertencente ao primeiro monarca que conseguiu instaurar um processo de unificação sobre a Mesopotâmia, sediado em Akkad, comprovam a relação que o poder político assírio visava estabelecer para com este passado histórico, procurando instituir um vínculo afectivo com as tradições acádicas. Cf. SANMARTÍN, Joaquín; SERRANO, José, *Historia antigua del Próximo Oriente Mesopotamia y Egipto*, Madrid, Ediciones Akal, 1998, p. 160.

⁶⁶ Embora não existindo uma menção exacta da sua datação, o exemplo da batalha de Kish, durante o reinado de Senaquerib, expõe o poder militar e a capacidade de controlo assírios sobre o panorama político da Mesopotâmia. Cf. Liverani, Mario, *op. cit.*, p. 623.

⁶⁷ Neste período, assistimos a vários momentos de entronização de governantes afectos ao rei assírio que, rapidamente, foram corrompidos por forças caldeias, encabeçadas por Marduk-apla-iddina e, depois, por Mushezib-Marduk. O derradeiro confronto e decisão final desta contenda, durante o reinado de Senaquerib, resultou na quase aniquilação total da cidade Babilónia, motivada não só pelos anos de hostilidades como também pela morte, às mãos babilónicas, do príncipe-herdeiro, filho daquele governante. Cf. LIVERANI, Mario, *op. cit.*, p. 623.

⁶⁸ Convém ainda realçar que o processo de dilatação do poder assírio esteve sempre acompanhado por grandes momentos de resistência, quer externa, quer interna. No plano externo, é de realçar a presença de várias potências que facilmente conseguiam fragilizar o poder assírio, como é o caso das forças elamitas que detiveram uma forte presença nos reinados da dinastia Sargónida. No plano interno, encontramos a partir de Tiglat-Falasar III vários momentos de vulnerabilidade, estando o poder central sempre sob a ameaça de contingentes internos prontos a reclamar o poder para si mesmos. Desta forma, a luta pelo poder e a garantia de sucessão dinástica tornar-se-iam motivos constantes no discurso real e ideológico dos sucessivos governantes assírios. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 12. No âmbito desta dissertação, identificaremos vários momentos do reinado de Ashurbanípal onde se verifica o estado de alerta do poder real para a instabilidade provocada a partir de dentro.

I.2 - Ideologia real e religião

Ainda antes de nos debruçarmos, com maior pormenor, sobre o reinado de Ashurbanípal será conveniente observar as bases do pensamento mesopotâmico, com vista a compreender e interceptar as linhas que delinearam o seu traço civilizacional/cultural⁶⁹. Mais concretamente, esta reflexão poderá contribuir para a percepção dos motivos reclamados por determinado grupo sobre a sua legitimidade enquanto interveniente político, assim como aflorar sobre o modo de ser, o raciocínio e o porquê de determinadas práticas, fórmulas de discurso e de produção de uma narrativa.

Neste seguimento, pressupõe-se, portanto, a existência de uma determinada ideologia que rege o modo de ser deste mesmo determinado grupo. Ora, já por si, o conceito de “ideologia” abarca uma vastidão de interpretações e reflexões. Rastreado a concepção de Umberto Eco, poderemos encarar “ideologia” como o universo do saber do destinatário e do grupo a que o mesmo pertence⁷⁰. Ou seja, um espaço de convivência onde persistem um conjunto de sistemas de expectativas psicológicas, experiências adquiridas e princípios morais, entre outros vectores, que são compartilhados comumente por um grupo e que, no seu todo, permitem criar uma raiz identificativa para esse mesmo grupo. Deste modo, ao repararmos no contexto Neo-Assírio, tal como qualquer outra estrutura política/cultural/civilização, deverá depreender-se não só os seus contornos históricos, os seus meandros e desenvolvimentos, mas também o enquadramento que permitiu a acção no plano concreto e real. Associado a esta acção efectiva existiria,

⁶⁹ A identificação do termo “cultura”, num plano mais vasto, preserva em si o entendimento de uma acção susceptível de preservação e protecção do ambiente e/ou do património e, por conseguinte, dos modos de vida, práticas ou tradições, nas quais são atribuídas valor por dignificaram a existência de um determinado grupo populacional. Compreendendo este sentido lato, a utilização do termo “cultura” estabelece uma relação de grande proximidade com o termo “civilização”, tornando-se complexa a definição clara de qual o termo correcto a ser empregue na identificação do modo de ser de um determinado grupo. Cf. NUNES, Sousa J.M., “Cultura”, E-Dicionário de Termos Literários (EDTL), CEIA, Carlos (coord.), in <http://www.edtl.com.pt>, [consultado em 24/05/2021].

⁷⁰ ECO, Umberto, *A estrutura Ausente*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1976, p. 84.

porventura, um discurso justificativo, inteligível e minimamente acessível a todos que permitiria comprovar a realidade exercida.

No caso concreto do nosso estudo, o entendimento do processo de hegemonização do poder assírio deverá abarcar o seu processo dinâmico de expansão, nomeadamente de crescimento do aparelho militar e da força de guerra; a política de concessão e de alianças e a sua teia complexa, mas acima de tudo deve também abarcar as formas de representação criadas que serviam de tradução e legitimação desta hegemonia.⁷¹ Não obstante, esta reflexão acarreta em si a necessidade de dissecar, em parte, o fenómeno complexo da religião, pressupondo o seu estado conceptual, no que respeita tanto aos conceitos que o mesmo opera, como à forma como se encontra estipulado. Para tal, nas páginas seguintes, abordaremos as reflexões de um conjunto de autores sobre este mesmo fenómeno.

Quando nos debruçamos sobre o fenómeno religioso, mesmo atendendo à amplitude e à diversidade de modelos e sistemas que o constituem, depreende-se que a sua análise poderá comportar variadas fórmulas de explicação. Mesmo assumindo um contraste entre si, no seio do esquema esclarecedor que procuram ter sobre a religião, as mesmas não deixam sempre de enquadrar, devido à magnitude deste fenómeno, uma vivência e um espaço de partilha. Sobre esta questão, Fiona Bowie⁷² constrói o seu entendimento com base na comparação sobre dois olhares, iluminando assim a complexidade desta área de estudo. Um primeiro que parte de um foro psicológico e absorve a ideia de que a religião serviria para a humanidade lidar com as vicissitudes do seu tempo, e um segundo, mais do espectro sociológico, em que a religião é entendida como parte integrante da estruturação da sociedade, auxiliando no equilíbrio da mesma.⁷³ Estas percepções apresentam, então, não conclusões, mas antes sim a potencialidade de variados pontos de partida, já que não só o entendimento sobre o foro psicológico contribui para o estudo do fenómeno religioso, como também o foro sociológico não

⁷¹ As percepções dos elementos de representação de um discurso justificativo subentendem um vasto conjunto de fórmulas. Desta forma, o domínio da tradição oral; a escrita e a sua inscrição; o exercício de práticas ritualísticas e actos simbólicos; e a iconografia, que se espelharia tanto na esfera estética como na arquitectónica, acarretariam em si uma imensa carga simbólica e semiótica que contribuiria para a enunciação da mensagem do poder assírio. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁷² Cf. BOWIE, Fiona, *Anthropology of Religion in SEGAL, Robert, A., The Blackwell companion to the study of religion*, Reino Unido, Blackwell Publishing, 2006, pp. 3- 24.

⁷³ Os dois olhares espelhados por Bowie surgem a partir dos pensamentos de Bronislaw Malinwsky e de Radcliffe-Brown, ao quais recorreremos no decorrer desta exposição. *Idem*, p. 4.

deixa de ser colaborativo. Assim, podemos desde já compreender a existência de uma variedade de lupas que poderão examinar e ampliar para a nossa percepção o conteúdo da imagem que pretendemos clarificar.

Recuando aos finais do século XIX, convém sublinhar uma das primeiras e mais influentes definições em torno da religião, originária do pensamento de Edward Burnett Taylor. A sua definição partia da concepção de que a evolução do pensamento religioso surgia perante o impacto dos fenómenos naturais na psique humana. Para Taylor, estes traços vigorosos do mundo natural socorriam o entendimento do mundo físico que, ao longo do tempo, rodeia os humanos.⁷⁴

Na visão de Durkheim, sociólogo francês que acabaria por influenciar em grande medida o pensamento académico sobre este tema, a sociedade e as relações sociais a si inerentes produziam as bases para conceitos como “profano” e “sagrado”, tal como para normas quotidianas. Assim, Durkheim descreveria a religião não como uma resposta somente criada pelo indivíduo, mas antes como um catalisador das necessidades de uma dita sociedade, englobando em si as mais profundas aspirações e ideais de um grupo populacional. Esta resposta, que actuaria como uma força de coesão social, procuraria então definir as normas e os regimentos de actuação de um conjunto de indivíduos organizados. Para Durkheim, as componentes que se assumiam como externas à sociedade, como por exemplo o elemento numinoso, não deixariam de ser uma súpula de representações e um próprio reflexo dos sentimentos dessa mesma sociedade.⁷⁵

Para Bronislaw Malinowski, o eixo da sua definição partia de um prisma diferente. Para si, a religião surgia como resposta natural aos anseios do indivíduo e dos seus desvios emocionais. A sua definição procuraria interceptar a base de que quando o conhecimento tecnológico, de uma determinada época, fosse insuficiente no seu foro qualitativo para a explicação de determinados fenómenos, o ser humano passaria a socorrer-se do plano religioso, de forma a alcançar os seus fins. A sua visão insistia em que o objecto da mímica, repetição ou antecipação intrínseca à actividade ritualística serviriam como elementos de transformação do desejo e do desconhecido em ordem e em compreensão.⁷⁶

⁷⁴ *Idem*, p. 5.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

Já para Mircea Eliade, o foco na percepção do fenómeno religioso incidia sobre o seu lado simbólico, mitológico e ritualístico, compreendendo que o acto de reconhecer e entender o divino se encontrava profundamente ligado com o sentimento, o pensamento e a acção. Na sua obra *O Sagrado e o Profano*, Eliade expressou como os humanos assumem conhecimento do sagrado quando este se manifesta perante si, opondo-se aos elementos profanos que perfazem o quotidiano. O surgimento desta nova categoria dentro da acção dos indivíduos, como algo extraordinário ao mundano, ao qual Eliade categoriza de *hierofania*, torna-se a pedra basilar para o reconhecimento de uma instância que supera as qualidades humanas e naturais, adquirindo a qualidade de sobrenatural e de superioridade.⁷⁷

Perante estes elementos poderemos então categorizar que o indivíduo humano, que atravessa estas experiências e absorve na sua vivência estes fenómenos extraordinários, emerge como *homo religiosus*⁷⁸. Esta definição resume-se, então, ao momento, num determinado espaço, em que o ser humano depreende a manifestação de um elemento numinoso⁷⁹, sentindo necessidade (individual e/ou colectiva) de responder a essa mesma manifestação, construindo para tal um sistema de conceitos, uma linguagem simbólica específica e um conjunto de comportamentos ritualizados.⁸⁰ As reacções e a necessidade de uma resposta perante o númen, aquando deste momento hierofânico, causam um profundo impacto sobre o indivíduo, impelindo-o a agir sobre o sentimento provocado pelo mesmo.

Como caracterizam Jean Bottéro e Samuel N. Kramer, o efeito produzido pela hierofania sobre os humanos provoca neles sentimentos comparáveis ao amor. Estes autores assinalam, então, que este processo define em si as atitudes dos seres humanos em relação a uma ordem de elementos que eles, vagamente ou instintivamente, reconhecem como radicalmente superior a si próprios e a tudo o que os rodeia⁸¹. Os

⁷⁷ ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 15.

⁷⁸ Conceito que tem vindo a ser trabalhado no plano da História e Filosofia das religiões e que encontra, desde a década de 1960, um maior enquadramento teórico. Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁹ Elemento transcendente que, segundo a visão de Eliade, pressupõe que se encontre presente no mundo cósmico, podendo servir-se deste para assumir a sua representação, em elementos naturais, por exemplo. Esta perspectiva pressupõe a presença do númen a partir de objectos que no olhar do *homo religiosus* passarão a ser sacralizados, mesmo sendo eles originários do meio natural e mundano. Cf. ELIADE, Mircea, *op. cit.*, p.16.

⁸⁰ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 57.

⁸¹ BOTTÉRO, Jean, KRAMER, Samuel Noah, *op. cit.*, p. 56.

autores mencionam, ainda, o sentido espontâneo e irracional que este processo origina no ser humano, suscitando-lhe um profundo sentimento de devoção e proximidade para com o fenómeno que experiencia. Contudo, é necessário realçar que o grau de relação estabelecido entre humanos e elementos numinosos não se procede nos termos convencionais de uma relação amorosa entre pares que, por norma, estabelece uma relação de igualdade, num sentido horizontal. Neste caso, e decorrente do facto de que o que provoca este processo parte de um fascínio sobre algo que é transcendente aos limites do conhecimento humano, a relação estabelecida responde a uma hierarquia, ou seja, uma relação de amor estabelecida sobre um paradigma vertical.⁸²

Por conseguinte, o fenómeno religioso pressupõe a existência de uma relação entre o humano e a entidade transcendental, que provoca sobre o primeiro um sentimento de fascínio, temor e reverência. Um fascínio que impele o ser humano a se conectar e manter essa sua conexão com o númen; um temor que origina uma relação vertical de superioridade/inferioridade, estabelecendo sobre tal uma disposição hierárquica, estando os elementos transcendentais no topo desta cadeia; e uma reverência que, associada a estes dois últimos aspectos, impulsiona o indivíduo a tecer, sobre meios teóricos e práticos, fórmulas e mecanismos de manifestação do seu apreço para com o elemento numinoso. É então neste âmbito que são criadas a já referida linguagem simbólica, assim como a sacralização de determinados objectos do seu espaço comum, instituindo-se assim um sistema de representações que permitem aos humanos estabelecer uma ponte de maior proximidade com aquilo que lhes é transcendente e, por isso, desconhecido.⁸³

Será, então, a partir deste quadro que olharemos para as vivências mesopotâmicas em torno dos elementos transcendentais e numinosos, e que traduzem um estado teocêntrico, onde a acção divina revestia e cobria todas as restantes acções e fenómenos existentes no plano humano. Os deuses seriam a razão principal para todos os eventos existentes, impelindo à interpretação dos fenómenos que escapavam à inteligibilidade humana, criando-se, assim, um sistema religioso centrífugo e centrado na participação da

⁸² “Comparable à l’amour, qui se fonde d ’abord sur cette autre impulsion, tout aussi spontanée et irraisonnée, qui nous porte avec force vers un autre individu de notre espèce, dans lequel nous pressentons comme un complément, un enrichissement de notre personne et de notre vie, la religion suit un tracé analogue, si ce n’est qu’elle n’évolue pas sur le plan horizontal, à la recherche de l’« autre », mais vertical, du « sur-naturel ».”, BOTTÉRO, Jean, KRAMER, Samuel, Noah, *op. cit.*, p. 56.

⁸³ Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 61.

assembleia divina.⁸⁴ No espaço mesopotâmico, o sistema religioso era então inseparável da natureza e da sociedade, encontrando-se profundamente impregnado nas várias esferas que compunham o quotidiano e a acção humana. O próprio destino da humanidade seria alvo de decisão e congeminação das entidades divinas, sendo elas a razão para o desfortúnio e para a bonança dos mesopotâmios⁸⁵. Desta forma, gerava-se um verdadeiro estado de alerta e de inquietação para com o conhecimento dos desejos e decisão divinas, onde sistematicamente seria necessário a reconfirmação dos actos humanos, no sentido de procurar perceber se os mesmos iriam ao encontro da vontade dos deuses.

Compreendendo, então, a dimensão totalizante que o espectro divino detinha sobre o plano humano mesopotâmico e a necessidade constante de uma comunicação entre os dois planos⁸⁶, poderemos também aferir que estes mesmos elementos teriam uma influência sobre o próprio modo de compreensão do espaço que rodeava as comunidades. O sistema religioso acabaria por ser a pedra basilar do entendimento da composição, estrutura e funcionamento do mundo. Nesta senda, e de forma a estes elementos deterem um seguimento lógico, tornava-se necessário a construção de uma narrativa que pudesse enquadrar e criar um sistema explicativo dos mais variados fenómenos observados e experienciados. Para tal, a construção do mito afirmou-se enquanto narrativa em que as

⁸⁴ “Este sentimiento religioso, intentando precisar lo un poco más, era evidentemente de tipo «centrífugo» y «temeroso», no tenía nada de exaltado o «dionisiaco», y estaba diametralmente alejado de vuestra religiosidad. En otras palabras, la Divinidad, bajo sus múltiples presentaciones personalizadas, se experimentaba ante todo como algo grandioso, inaccesible, dominante, temible.” BOTTÉRO, Jean, *La religión más antigua Mesopotamia s.l.*, Titivillus, 2001, p. 51.

⁸⁵ MCARTHUR, Riana, *The exercise of Assyrian ideology: an upturned image of reality in Module 6: Mesopotamian Politics and Ideology, s.l. s.p.* 2012, p. 19.

⁸⁶ Os principais actos do sentimento religioso que mais poderão expressar esta noção de repetitiva comunicação seriam a prática de adivinhação e o profetismo. Numa visão genérica, a adivinhação compreendia os processos hermenêuticos de leitura de acontecimentos naturais ou do quotidiano que, por se desviarem do padrão, emitiam um alerta sobre os indivíduos, podendo ser interpretados como sinais dos planos orquestrados pelos deuses. Assim, a existência de catástrofes naturais ou de desaires políticos constituiriam, no olhar mesopotâmico, claros sinais de uma expressão divina e ao qual se tornava premente atender e dar resposta. O aprofundar de conhecimentos sobre a astrologia ou a extispicina, por exemplo, tornar-se-iam nos principais compostos da adivinhação. Por sua vez, o profetismo constituía também uma forma de interpretação de uma mensagem divina, embora assumisse outros contornos. A sua iniciativa estaria baseada no princípio da comunicação directa com o governante, em que os deuses recorreriam a mensageiros humanos, utilizando-os como canais de transmissão da sua mensagem. Este formato comunicativo poderia ocorrer de forma espontânea, ou de forma mais ritualizada, onde o profeta já pertenceria a uma estrutura sacerdotal, designada para a prática de actos directamente relacionados com o profetismo. Cf. BOTTÉRO, Jean, *Mesopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987 pp. 189-199 Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 34. Cf. CAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia*, pp. 295-300.

entidades numinosas surgiam como responsáveis, em última análise, das relações de causa-efeito observadas.

Neste âmbito, devemos sublinhar que não nos referimos propriamente a um método científico de definição e generalização, estando este associado ao pensamento lógico do positivismo, em que utilização do princípio da relação de causa-efeito surge como ferramenta para afirmação dos seus pensamentos categóricos. Poderemos mencionar, contudo, que existindo laivos deste princípio nas sociedades pré-clássicas, será a partir da narrativa mitológica que se abre a possibilidade de enquadrar o pensamento mesopotâmico.⁸⁷ Neste âmbito, e seguindo o raciocínio de Bottéro, os mesopotâmios não se guiavam por um pensamento abstracto, estando antes a sua narrativa mitológica fundada num pressuposto de relações que bebiam deste princípio de causa-efeito e que doseavam o próprio imaginário colectivo.⁸⁸ Para o autor, a mitologia enquadra-se como uma forma inferior de explicação dos vários contornos que delimitam a acção humana, onde não se constituem os mecanismos de corroboração centrados num pressuposto racional. Contudo, Bottéro sublinha como a mitologia, embora resulte de um espectro da imaginação humana, não deixa de ser compósito de uma dimensão calculada dessa mesma imaginação.⁸⁹

Não obstante, seria a partir deste mesmo imaginário, fortemente assente na ideia do divino e no seu papel teocêntrico, que os mesopotâmios construiriam o seu dito sistema explicativo, procurando assim responder às inquietudes do seu quotidiano. O mito e a sua narrativa seriam um produto de um raciocínio que contemplaria a criação de uma imagem do cosmos, bem como a compilação de um saber próprio e consignado à especificidade. É de salientar ainda que este sistema religioso contém em si uma multiplicidade de tradições que foram sendo incorporadas e sistematizadas, à medida que se desenrolavam os processos históricos, conferindo, assim, uma dita unidade, identificada em vectores comuns e transversais.⁹⁰

Importa ainda mencionar que o sistema religioso mesopotâmico continha um formato sistematizado de representação, assente numa lógica hierárquica que decorria não

⁸⁷ Cf. KRAMER, Samuel Noah, *op. cit.*, p. 106.

⁸⁸ BOTTÉRO, Jean, *Religiosité et raison en Mésopotamie* in BOTTÉRO, Jean, HERRENSCHMIDT, Clarisse, VERNAUT, Jean-Pierre, *L'Orient ancien et nous*, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 55.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 65.

só da já referida perspectiva de superioridade do mundo divino, mas também se afirmava como uma súplica da própria introspecção que o plano humano deteria de si mesmo, ou seja, a organização hierárquica dos diferentes planos cósmicos espelharia o próprio modelo de organização existente na sociedade mesopotâmica. Deste modo, será natural compreender a existência de um sistema religioso politeísta voltado sobre um amplo conjunto de figuras divinas, que obedeciam a padrões e papéis próprios, transpondo o seu sistema de conhecimentos e acções, assim como traduzindo a sua própria composição social.⁹¹

Convém, contudo, reforçar a ideia de que mesmo existindo este reflexo entre os dois planos tal não significaria uma similitude entre os mesmos. Embora um plano partisse da idealização e construção do outro, ambos não deixavam de estar separados por uma noção vertical, como já aqui expressámos. A concepção das divindades reflectiria a organização social e política do plano humano espelhando, para tal, uma disposição politeísta e que em si mesma se compunha numa hierarquia própria, tal como encontramos no sistema de organização política da sociedade mesopotâmica. Porém, estas conteriam, na sua definição, um estatuto de elite ainda mais soberana, mais clarividente e cuja vida trespassava os próprios limites da existência humana.⁹²

Nesta mesma lógica de espelho, os mesopotâmios percepcionavam os deuses à sua figura, constituindo-lhes formas antropomórficas⁹³, capazes de realizar actos consignados à competência humana, como o de constituir família, a capacidade de nutrir sentimentos por outrem, ou até mesmo a necessidade de satisfazer vontades corporais. Contudo, as divindades encontrar-se-iam libertas de qualquer tipo de constrangimento inerente à existência humana, como a morte, a velhice e a doença, confirmando assim o seu estatuto especial e superior perante a humanidade.⁹⁴

⁹¹ BOTTÉRO, Jean, *Mesopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, p. 202.

⁹² *Idem*, p. 203.

⁹³ É necessário salientar que, apesar de no quadro mental mesopotâmico existir uma forte compreensão da imagem divina a partir de padrões antropomórficos, espelhando a relação de imagem entre o humano e o divino, existem ainda outras formas pelas quais os deuses se poderiam apresentar, identificar e representar. Objectos inanimados, animais, criaturas compósitas, elementos astrais e motivos florais serviriam também como base de representação do divino. As utilizações destes elementos demonstram a profusão de símbolos que vão para além do conceito antropomórfico dos deuses e contribuem para o salientar da magnificência e virtude da imagem e representação divina. Cf. ORNAN, Tally, *The triumph of the symbol. Pictorial representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical image ban*, Fribourg, Academic Fribourg Press, 2004, p. 42.

⁹⁴ BOTTÉRO, Jean, *Mesopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, p. 204.

A narrativa mitológica mesopotâmica será, talvez, a principal lupa de análise e compreensão do pensamento religioso, bem como do reconhecimento dos vectores que uniam a sociedade mesopotâmica em torno de troncos comuns. Neste sentido, importa aqui analisar algumas composições mitológicas, dado que nos permitem identificar já premissas cruciais à análise que nos propomos desenvolver nos próximos capítulos.

Começamos com a composição conhecida como *Enuma Eliš*⁹⁵, que se inicia aludindo a um tempo anterior ao momento da criação, um tempo onde o nada e o tudo prevaleciam num formato abstracto e incognoscível ao olhar mesopotâmico. No cerne deste quadro introdutório, surgem-nos os primeiros protagonistas divinos, Tiamat⁹⁶ e Apsu⁹⁷, que se afirmavam como as águas salgadas e doces primordiais, respectivamente, e de cuja mistura (que pressupõe o acto sexual) surgiram os primeiros pares divinos, que se assumiam, simultaneamente, como elementos cósmicos. A criação destes seres espoleta transformações no *status quo* até então existente, expressando, assim, o princípio de que a criação de uma primeira versão do cosmos estaria intrinsecamente associada à criação dos primeiros deuses, uma vez que ambos se misturavam no seu processo. Assim, ao princípio da cosmogonia poderemos relacionar o princípio da teogonia, sendo que estes dois momentos confirmam a sumptuosidade e a relevância dos seres divinos, no quadro mental mesopotâmico.

⁹⁵ A composição *Enuma Eliš* é uma das principais obras poético-literárias conhecidas, até aos dias de hoje, da civilização mesopotâmica. A notoriedade que lhe é reconhecida decorre das temáticas abordadas, nomeadamente a cosmogonia, a teogonia e a antropogonia, bem como pelo facto de o texto servir também motivos ideológicos. De facto, a história da criação do cosmos, dos deuses e dos humanos ganha preponderância por ser utilizada como meio de legitimação e proclamação da figura divina de Marduk, perante a assembleia divina e a humanidade. Cf. SERI, Andrea, *The fifty Names of Marduk in Enuma Elis in Journal of the American Oriental Society*, vol. 126, Harvard, 2006, p. 507.

Sobre a datação concreta do processo redaccional da composição persistem ainda incertezas. Os registos conhecidos mais antigos remontam ao II milénio a.C., sobretudo no reinado de Nabucodonosor I, no séc. XII a.C.. Até aos séculos V/VI d.C., já fora do contexto da antiga Mesopotâmia, continuam a aparecer registos desta narrativa, a partir dos textos de Beroso, demonstrando assim a profusão e a continuidade da mesma, ao longo do tempo. Cf. DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, New York, Oxford University press, 2000, p. 228.

⁹⁶ Tiamat, no quadro religioso mesopotâmico, assume-se como a personificação divina do oceano primordial, sendo este o espaço de incubação e origem dos seres divinos. Cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/tiamat/index.html> [consultado em 21/01/2021].

⁹⁷ Apsu, na forma acádica (ou **abzu**, em sumério) representa um grande resíduo de água doce na concepção cósmica mesopotâmica. O seu controlo estaria entregue à divindade Enki/Ea, sendo que no relato de *Enuma Eliš*, este domínio surge como divindade consorte de Tiamat. Em conjunto, estes deuses foram os responsáveis pelos primeiros actos criativos. Cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/technicalterms/index.html#abzu> [consultado a 21/01/2021].

Retomando o relato, o primeiro momento de criação e os pares divinos originários desta provocam distúrbio à existência de Apsu, que considera os jovens deuses responsáveis por um caos, que o impede de descansar. Apsu congemma, então, a destruição dos mesmos, intuito que acaba por ser impedido pela acção de Enki/Ea⁹⁸. Este confronto afirma-se, assim, como um primeiro prelúdio para o desenvolvimento da narrativa e a verdadeira e decisiva batalha, entre Marduk e Tiamat.⁹⁹ Desta forma, esta primeira parte do relato pretende, já por si, dar um encadeamento à restante narrativa na medida em que Enki/Ea assume uma ligação com o protagonista principal de *Enuma Eliš*, o deus Marduk.¹⁰⁰ Logo após a vitória sobre Apsu, Enki/Ea decide proceder à concepção de Marduk, transmitindo-lhe as suas qualidades, nomeadamente a superioridade física e intelectual, que, no entanto, serão exponenciadas pelo próprio, que assim supera o seu pai.

Há que sublinhar ainda como este primeiro confronto, entre Apsu e Enki/Ea, apresenta já características sinalizadoras de uma dicotomia. A ordem e o caos assumem destaque, realçando uma relação dialéctica entre ambas, já que os protagonistas se digladiam no sentido de fazer sobressair as suas vontades. Existe ainda, um outro plano que nos parece importante e destacável. A concepção de Marduk, a partir da figura paternal de Enki/Ea, ressalva o aspecto da linhagem enquanto elemento necessário para a legitimação do primeiro e do seu papel na narrativa. O facto de serem explanadas as características físicas e mentais, enquanto resultados do processo de transposição de uma figura divina para a outra, a partir da sua criação, manifesta a importância da manutenção de um elo de ligação entre ambos. Assim, Marduk assume desde logo relevância em

⁹⁸ O deus Enki/Ea enquadra-se como um dos principais deuses na assembleia divina mesopotâmica, equiparando a sua posição à do deus An/Anu ou à do deus Enlil, já que detém uma profunda ligação ao princípio da criação, através do seu domínio das águas doces do **abzu/apsu**. A sua figura está também associada ao processo de criação da humanidade, tal como nos narram as composições *Atrahasis* e a *Epopéia de Gilgameš*. Cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/enki/index.html> [consultado a 30/01/2021].

⁹⁹ FRAHM, Eckart, Counter-texts, Commentaries, and Adaptations: Politically Motivated Responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical world, and elsewhere in *Orient*, vol.45, 2010, p. 5.

¹⁰⁰ A história da criação bem como o episódio da contenda dos deuses, retratada em *Enuma Eliš*, seriam os motivos de fundo para a proclamação e justificação da entronização de Marduk, enquanto divindade tutelar babilónica e divindade de topo na assembleia divina mesopotâmica. Tal é alcançado não só na focalização da figura de Marduk, como também na sua absorção das características e atributos de várias divindades do sistema religioso e em particular do deus Enlil, quer através da apresentação da sua genealogia, quer através da exposição da sua figura como o herói que derrota Tiamat e, no seu rescaldo, concebe o universo; assim como, e finalmente, com a declaração dos seus 50 nomes. Cf. SERI, Andrea, The Fifty Names of Marduk in *Enuma Eliš* in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 126, Harvard, 2006, p. 507.

Enuma Eliš por fazer parte do “código genético” e linhagem da figura divina de Enki/Ea, carregando em si o passado e peso da sua ancestralidade.

Voltando ao relato, depois deste primeiro episódio, Tiamat parece replicar a acção de Apsu, focando a sua raiva na destruição dos jovens deuses, que acusa de serem os perpetuadores do caos e do barulho incessante. No quadro do iminente confronto e do reconhecimento do poder imparável de Tiamat, Enki/Ea exalta o seu primogénito enquanto o principal sujeito divino capaz de superar tal ameaça, sugerindo que este se apresente perante Anšar¹⁰¹ e a restante assembleia divina, no sentido de confirmar o seu papel na batalha¹⁰². A sua apresentação e o momento da sua confirmação afirmam-se como uma cena da legitimação de Marduk no plano divino. Mais concretamente, o momento do banquete, que ocorre nos instantes antecedentes da batalha, surge como um espaço de confirmação *inter pares* da divindade babilónica. Deste modo, podemos observar neste momento um processo de uma suposta ritualização/entronização de Marduk, que se assume como o representante da vontade da assembleia divina.¹⁰³ Este episódio da transformação de Marduk assemelha-se à concretização da sua figura na imagem do poder real, procedimento este em que a divindade é sancionada com elementos representativos da realeza. O outorgar do ceptro, do trono e do restante aparato inerente a este ofício, consolidam a presença e proeminência de Marduk sobre o acto que se irá suceder. A sua participação na batalha cósmica contra Tiamat encontra-se, agora, autorizada e reconhecida pelos seus pares, já que todos o reconhecem como a única figura capaz de tal acção. Assim, Marduk afirma-se no quadro da relação hierárquica divina, encontrando a sua acção legitimada e sancionada pelo divino.¹⁰⁴

É, então, nesta nova contenda que Marduk se destaca, enquanto guerreiro destemido sendo ele quem acaba por interromper os planos da deusa primordial, assumindo, de facto, o seu papel de governante. Depois desta vitória, o deus assume responsabilidades demiúrgicas, com a definição concreta do cosmos, a criação da

¹⁰¹ Anšar encontra-se associado em *Enuma Eliš*, juntamente com Kišar, ao casal divino primordial pertencente à geração de divindades que precedem o deus Marduk e a sua afirmação enquanto soberano da assembleia divina. Seguindo a retórica de *Enuma Eliš*, este casal divino são os progenitores da divindade Anu. No período Neo-Assírio, a divindade Anšar foi recorrentemente associada com Aššur, servindo o propósito de associar a divindade assíria à ancestralidade divina. CF. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/anarandkiar/index.html> [consultado a 27/01/2021].

¹⁰² DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 243.

¹⁰³ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 250.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

humanidade, assim como a própria definição das tarefas e deveres da assembleia divina.¹⁰⁵

Os pontos iniciais de *Enuma Eliš* visam um propósito claro. Num curto espaço textual são introduzidos aos leitores/ouvintes as personagens com especial relevo do drama literário, o conflito do enredo que servirá de premissa para acção narrativa, e acima de tudo as qualidades da personagem principal, enfatizando já, numa fase inicial, a sua assimilação heróica. Neste quadro, são apresentados os traços de Marduk que, como já referido, servem o propósito de sublinhar a sua identidade, que acumulam ao seu peso “genético”.¹⁰⁶ Após esta exposição e com o adensar do enredo, identificam-se outros elementos que irão apregoar a heroicidade de Marduk, já que o desenvolvimento de toda a narrativa dependerá somente desta personagem, como se encontra plasmado na descrição da batalha contra Tiamat. Esta mesma exposição pressupõe uma intenção de superação. As descrições dos actos heróicos de Marduk visam, em primeiro lugar, estabelecer a sua figura no plano central do relato, mas também esquematizar o conjunto de processos que visaram a superação das suas qualidades para com o dos seus antecessores. Mais do que nunca, o intuito do relato subentende a vontade da acção superar a carga e ancestralidade genealógica do protagonista. Marduk detém em si o peso de uma ancestralidade poderosa como detém um conjunto de actos heróicos bem-sucedidos, que acabam por se assimilar à figura ideal do governante mesopotâmico. A exposição dos seus actos demiúrgicos, nomeadamente o seu relevo no processo cosmogónico, a partir do corpo de Tiamat, ou no processo antropogónico, distanciam-no, contudo, de qualquer característica humana.¹⁰⁷

Seguindo esta ideia é natural considerar que a forma de organização política do divino se encontraria relacionada com a do plano humano. É de salientar que, apesar da existência de um território moldado sob a base de uma fragmentação política, no plano das mentalidades sempre se denotou a permanência de uma unicidade e de um *logos* ideológico comum. Centrando-nos na percepção da ideologia política, que consagrava o pensamento mesopotâmico, será então conveniente destringir alguns traços identificativos do modelo político mesopotâmico: a monarquia. Para tal convém não só

¹⁰⁵ FRAHM, Eckart, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰⁶ SERI, Andrea, *op. cit.*, p. 517.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 518.

perceber a disposição desta estrutura do poder consoante o seu aparato oficial, mas também compreender como no plano das ideias esta se encontrava definida.

A existência do poder real, do monarca e da sua figura enquanto actor da sociedade, seriam elementos pioneiros para o garante da manutenção de certas essências da vida urbana, tais como a segurança, a paz ou a justiça. Contudo, mesmo confirmando esta ideia, é preciso procurar apreender os olhares que estas populações deteriam para o enquadramento da realeza. Ao contrário da concepção contemporânea, que procuram referir a realeza como uma instituição política estanque, a visão do homem e da mulher do Próximo Oriente Antigo depreende uma maior latitude sobre este predomínio. A experiência humana pertencia a uma rede maior de conexões que alcançariam, para além de comunidades locais e “nacionais”, espaços e concepções mais profundos da natureza. Assim, a compreensão desta rede complexa passaria por uma concepção total e globalizante de um cosmos, que retrataria não só as dimensões humanas, como também as naturais e as divinas, como forma de explicação deste mesmo cosmos. Talvez seja neste espaço que o domínio da realeza encontre a sua maior função, procurando garantir a própria harmonia desta integração.¹⁰⁸

Face a esta função de harmonização, o representante do poder terreno deteria uma forte responsabilidade de assegurar à sua sociedade a capacidade de autoconsciência, dentro do espaço vasto do cosmos.¹⁰⁹ Assim, o detentor do poder, o monarca, assumiria um papel, como já abordado, de manutenção das relações harmoniosas entre o domínio humano e os restantes domínios cósmicos. Contudo, ele não deixaria de ser, enfaticamente, um membro do primeiro domínio e da sua comunidade, o que sustém uma radical preponderância para o conhecimento e funcionamento da realeza neste contexto. A noção de uma certa subalternidade do plano terreno perante o plano divino criaria uma correlação de forças constante, entre a frequente tentativa da manutenção da relação harmoniosa necessária para o equilíbrio do cosmos, e a possibilidade de existência de uma ruptura.¹¹⁰ A manutenção da essência humana do monarca, ao contrário de outros contextos coevos, assumia-se como prova viva de uma hierarquia imanente, na qual os

¹⁰⁸ FRANKFORT, Henri, *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of society and nature*, Chicago, The university Press of Chicago, 1978, p. 3.

¹⁰⁹ Esta noção acaba por se encontrar ilustrada dentro da própria raiz etimológica que acompanha um dos termos designativos de monarca na Mesopotâmia. O termo sumério *lugal*, que segundo a tradução de Henri Frankfort designa “grande homem”, reflecte já por si a importância deste cargo no seio da sociedade.

¹¹⁰ *Idem*, p. 6.

deuses deteriam particular função, enquanto orquestradores desta mesma organização hierárquica.

Neste quadro importa, então, debruçarmo-nos sobre uma outra narrativa, a *Epopeia de Gilgameš*¹¹¹, uma das mais longas e destacadas composições literárias escritas em cuneiforme, sendo uma das suas versões mais recentes e considerada a normativa aquela identificada na biblioteca real de Ashurbanípal.

Acompanhando o processo de formação de Gilgameš, ao longo das suas aventuras, a composição explicita as principais prerrogativas do exercício da realeza: a chefia militar, as funções sacerdotais e o controle sobre a acção religiosa, as funções judiciais e legislativas e as funções de carácter ordenador, como as grandes construções e o ordenamento do circuito urbano. Gilgameš enuncia, portanto, a figura do monarca mesopotâmico, sublinhando-se, igualmente, a sua relação para com o divino, o original detentor do poder real. Não obstante, será a partir dos actos irresponsáveis e egocêntricos do protagonista, apresentados logo no início da narrativa, que se identificará a noção de quebra da ordem sustentada, servindo como exemplo para a compreensão social do papel exigido à função da realeza.

A acção desrespeitosa de Gilgameš, nomeadamente o não cumprimento das incumbências do seu cargo, são um elemento crucial ao longo da composição, não deixando de estar sobre o escrutínio da percepção divina e da vontade da mesma, que mostra desejo de conduzir o herói para que o mesmo refizesse os seus actos desviantes. De facto, existe, no exemplo de Gilgameš, uma percepção da conduta errada de um monarca, mas também uma percepção maleável da vontade divina, que através de sinais

¹¹¹ O texto épico de Gilgameš narra a heróica aventura desta figura, um poderoso rei de Uruk, com uma enorme capacidade para a realização de feitos admiráveis, espelhando neles uma enunciação dos poderes, requisitos e características dos governantes mesopotâmicos. A obra espelha os feitos do rei, ao longo de 12 tabuinhas, sendo de destacar a sua busca pela imortalidade, após a morte do seu amigo Enkidu. Cf. DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 39.

Embora o seu conteúdo remeta para a cidade de Uruk e tenham existido considerações sobre a real existência desta personagem, não se encontram, ao dia de hoje, inscrições que possam confirmar a historicidade Gilgameš. Tendo este elemento em conta, não existe uma definição clara sobre a possível cronologia de vida de Gilgameš, embora se aponte para a primeira metade do III milénio a.C. Um outro dado significativo passa pela transversalidade da composição, já que acompanha a cronologia da Mesopotâmia. O processo redaccional desta narrativa afirma-se, então, como extremamente complexo, sendo alvo de várias reconstruções, adaptações e adições. Note-se, contudo, que a composição não perdeu o seu tronco central, mas adaptou-se às vicissitudes de cada época. Cf. DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, pp. 40- 45.

e de intermediários, como é o caso de Enkidu,¹¹² procura reformular a acção e o pensamento do monarca, no sentido de o corrigir e, deste modo, garantir o equilíbrio da ordem (re)estabelecida.

Na sua introdução, o texto épico apresenta-nos a figura de Gilgameš como o monarca da cidade de Uruk, explorando e enunciando os seus feitos e concretizações, procurando colocar o monarca numa posição inigualável e distintiva. Este prelúdio da narrativa enceta a intenção de uma recepção que destaque a figura de Gilgameš sobre os demais, procurando anunciar que o seu relato incide sobre uma personagem extremamente poderosa e capaz de feitos extraordinários, impossíveis ao comum ser humano¹¹³. Esta identificação pretende assim demonstrar os parâmetros necessários para o exercício da realeza, e que neste caso são extrapolados devido ao intuito de magnitude que a narrativa pretende dar.

Neste seguimento, Gilgameš é nos apresentado como o filho primogénito de Lugalbanda e da deusa Ninsun¹¹⁴, demonstrando assim a sua ligação para com um passado que está intrinsecamente ligado com a prática da realeza, prefigurado pela linhagem estabelecida com o seu pai, também ele monarca de Uruk; e, acima de tudo, com o vínculo ao plano divino, estabelecido pela ligação à sua mãe.¹¹⁵ A legitimidade de Gilgameš parece, então, estar ancorada sobre o eixo da sua relação familiar, sendo esta a propulsora das características que o dignificam sobre o plano do poder político de Uruk. A simbiose da ancestralidade do passado político e a relação, neste caso, directa, para com o divino assumem, em Gilgameš, um estado de concretização e legitimação do seu papel enquanto monarca. Esta mesma legitimidade só será colocada em causa aquando

¹¹² A personagem de Enkidu surge na *Epopéia de Gilgameš* como uma figura criada pelos deuses, onde as suas características se assemelham identicamente às do monarca de Uruk, procurando desta forma encontrar um potencial rival que o desafiasse e colocasse em perspectiva as suas acções desviantes. No decorrer da composição, as personagens tornam-se fiéis amigos, devido às similitudes entre ambos.

¹¹³ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 50.

¹¹⁴ Embora existam dificuldades em deter total conhecimento sobre as suas funções e o seu papel no seio da assembleia divina, Ninsun surge em vários contos redigidos em sumério, datados do período Paleo-Babilónico, como a mãe de Gilgameš, através do casamento com o monarca Lugalbanda. Com Ninsun podemos identificar certos processos sincréticos, nomeadamente com a deusa Gula, uma divindade associada aos princípios medicinais.

Cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/ninsumun/index.html> [consultado a 27/01/2021].

¹¹⁵ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 51.

dos seus desvios comportamentais e da sua desresponsabilização para com a sua função real, nomeadamente com a protecção do espaço urbano e do contingente populacional.¹¹⁶

Um outro episódio em que denotamos esta lógica de confronto entre os papéis expectáveis a um rei e o desvio orquestrado por Gilgameš é o do seu encontro com a deusa Ištar¹¹⁷. O encontro entre ambos sucede após a vitória de Enkidu e Gilgameš sobre a poderosa figura de Humbaba, uma criatura divina, protectora da floresta dos cedros¹¹⁸. O rescaldo desta vitória cria na narrativa a confirmação do poder guerreiro e desenfreado do protagonista, demonstrando uma certa leviandade para com qualquer adversário e sua póstuma consequência, encontrando-se plasmada a ideia de uma certa ruptura que o herói enceta para com as suas obrigações. A vitória de Gilgameš e a sua chegada triunfante a Uruk, ilustrativo de um momento regozijante, de celebração e de deleite sobre esta conquista, desencadeia uma certa reacção na figura divina de Ištar. As heróicas feições e restantes atributos físicos de Gilgameš, agora confirmados pela sua acção guerreira, originam no âmago da deusa uma intenção: torná-lo seu amante¹¹⁹.

Ora, este momento assume uma profunda importância, não só pela enunciação de um diálogo entre o protagonista e uma divindade, consumando neste encontro uma significância profunda e complexa enquanto representante do eixo de relação divino-humano; mas também por se tratar de uma deusa com profundas raízes na tradição da ideologia real. Contudo, Gilgameš decide recusar a proposta amorosa da deusa, afirmando que tal ligação não seria de total interesse e benefício para si, rompendo, deste modo, com o tradicional desejo da deusa em deter uma relação com o principal representante do plano terreno¹²⁰. Esta resposta acarretará graves consequências e danos sobre Gilgameš, uma

¹¹⁶ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 52.

¹¹⁷ Inanna/Ištar foi uma das principais divindades no espectro divino mesopotâmico, estando associada ao domínio da sexualidade, da guerra e da realeza. Afirma-se como uma deusa com características complexas e profundamente enraizadas na sociedade mesopotâmica, servindo-se de múltiplos processos de sincretismo para afirmar o seu destacado posicionamento na assembleia divina. Cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/inanaitar/index.html> [consultado a 30/01/2021].

¹¹⁸ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 75.

¹¹⁹ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 77.

¹²⁰ Este mesmo desejo poderá fazer alusão ao acto ritualístico designado, tradicionalmente, como “casamento sagrado”. Este mesmo ritual é um dos temas mais desenvolvidos pela historiografia, motivando amplas discussões, estando à partida saliente uma noção de união real ou simbólica entre duas entidades, compactuando assim uma ideia de compromisso sobre a existência humana e cósmica. Nele, a figura divina de Inanna/ Ištar deteve, sempre, uma forte participação, ao longo do tempo. Voltaremos a este tópico, de forma mais desenvolvida, na segunda parte da presente dissertação. Cf. NISSINEN, Martti, URO, Risto, *Sacred Marriage, or the divine-human sexual metaphor: Introducing the project in* NISSINEN, Martti, URO,

vez que espoleta a ira da divindade, que se sente desrespeitada. Assim, Ištar acabará por mover os seus esforços contra Gilgameš, promovendo a intervenção do seu pai, o deus Anu que, acedendo ao pedido da sua filha, outorga-lhe a utilização do Touro Celeste¹²¹ de forma a castigar o monarca de Uruk. Embora Gilgameš não tenha saído deste confronto fisicamente lesado, o mesmo resulta na morte do seu fiel companheiro, Enkidu¹²², algo que abala profundamente o herói, quer a nível físico, quer emocional, trazendo à sua consciência a inevitabilidade da sua própria mortalidade¹²³, que até então não fazia parte das suas considerações existenciais.

Na resposta de Gilgameš a Ištar existem, ainda, determinados elementos que consideramos de relevante importância para a caracterização do poder real¹²⁴. O principal argumento do herói prende-se com o passado amoroso da deusa. Gilgameš não deixa de reparar que todos os seus anteriores amantes não resistiram ao poder de tal relação, acabando mesmo por sucumbir e deter um trágico final, ao qual Ištar estaria profundamente ligada. Devemos realçar que existe nesta mesma enunciação e nas figuras de cinco dos seus ex-amantes (o leão, o cavalo, o pastor, Dumuzi e Ishullanu, o jardineiro de Anu) a exposição dos atributos necessários ao acto de governança¹²⁵. De facto, e começando pelo leão, esta era uma figura que assumia, no seio da mentalidade mesopotâmica, uma profunda acutilância e ferocidade. A crença de que estes felinos poderiam dormir de olhos abertos distinguia-os enquanto seres detentores de uma capacidade de estado de alerta constante, elevando-os ao papel de guardiões e protectores dos espaços¹²⁶. Por outro lado, a sua figura não deixava de prefigurar o espaço externo ao mundo urbano, expondo na sua imagem a vertente de impiedade do mundo natural/selvagem. Nesta lógica, o domínio sobre o leão representaria o controlo sobre o

Risto (eds.) *Sacred Marriage- The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, p. 3 Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, pp. 149-150.

¹²¹ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 80.

¹²² DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 84.

¹²³ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 95.

¹²⁴ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, pp.78-79.

¹²⁵ DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, p. 79.

¹²⁶ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 170.

plano do desconhecido¹²⁷. Assim, o controlo de Ištar sobre o leão, seu animal-símbolo¹²⁸, desde tempos imemoriais, representaria esta mesma capacidade de, por um lado, assumir a ferocidade e a acutilância leoninas, e, por outro, o próprio domínio sobre o plano selvagem.

Por seu lado, o cavalo surgirá, porventura, como um elemento de designação estratégica e de mobilidade¹²⁹, assim como figura alusiva ao espectáculo da guerra, estando aqui expresso o domínio guerreiro da deusa; enquanto o pastor deteria aqui uma outra funcionalidade, estabelecendo também uma relação com outro amante de Ištar, o deus Dumuzi¹³⁰. O domínio da pastorícia aparece uma vez mais como um reforço da ideia do domínio sobre a natureza. A apropriação das criaturas e a acção de ordenação das mesmas, efectuada pelo pastor/Dumuzi, não desfigurando o ímpeto da sua protecção contra o desconhecido e o perigo, assinalam a importância do acto de governança e da relação paternal do governante para com o seu povo. Ora, ao envolver-se com o pastor/Dumuzi, a própria deusa reclama para si estas prerrogativas.

Por último, a figura do jardineiro evoca a imagem do indivíduo ou da figura capaz de uma vez mais, dominar o lado selvagem, mas, desta vez, sendo também capaz de o equilibrar e de o transformar em algo organizado, associando a ideia de civilização/urbanismo com o esquema e arquétipo do jardim¹³¹. Nestas três personagens, o pastor, Dumuzi e Ishullanu, existe um vínculo consubstanciado na perspectiva de domínio do plano natural, quer seja na fauna, ou na flora. Estas características ecoam, também, as prerrogativas da realeza uma vez que a arte e o domínio sobre a natureza representam um princípio de equilíbrio e garante da ordem. Assim, também o monarca

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ O leão, no espaço mesopotâmico, assumiu uma posição vigente nas referências literárias e iconográficas assinalando, diacronicamente, uma relação directa com a deusa Inanna/ Ištar, enquanto seu animal-símbolo e, também com uma simbologia fixada ao poder governativo e real. Cf ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, pp. 169-170.

¹²⁹ MONTE, Marcel, *op. cit.*, 2016, tese de Doutoramento, p. 267.

¹³⁰ Como apresenta Isabel Gomes de Almeida, existiu, com grande consistência, uma associação da figura divina de Dumuzi ao epíteto de pastor, procurando-se remeter esta entidade para o domínio da natureza indomável e para a função de governante, patente a partir da relação estabelecida com a deusa Inanna/ Ištar, enquanto seu consorte tradicional Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 344.

¹³¹ O epíteto de jardineiro assume, no quadro da ideologia real e do pensamento religioso mesopotâmicos, o domínio da natureza, transformando-a num espaço civilizado e ordenado. Nesta lógica, a conexão do governante perante este princípio assume particular destaque enquanto demonstração do seu dever de assegurar o pleno funcionamento do espaço urbano sobre o espaço exterior e estépico. Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 170.

poderia ser equacionado como o pastor que guarda o seu rebanho, ou como o jardineiro que protege o seu jardim.

A colocação e ordenação dos amantes de Ištar colhe, então, um objectivo bastante lógico e, possivelmente, pedagógico. A presença de figuras associadas ao plano do selvagem e/ou a actividades que reflectiriam a própria acção da sociedade mesopotâmica neste plano, distinguiriam as facetas da governança. O domínio do selvagem e a aquisição da ferocidade, estabelecida pela figura do leão; o acto da guerra, espelhado pela maquinaria animal do cavalo; a protecção do povo, tal como o pastor para com o seu rebanho, e a organização do espaço urbano, tal como o jardineiro sobre o seu jardim, inserem, então, as principais responsabilidades do acto governativo na Mesopotâmia e aos quais a deusa Ištar detém uma profunda ligação. Consideramos que mais do que enunciar estas responsabilidades, o relato épico procura destacar uma prerrogativa pedagógica sobre o acto da governança. Essa componente encontra-se, assim, plasmada quer na proposta de Ištar a Gilgameš, quer na recusa da oferta e na própria consequência dessa recusa. A recusa de Gilgameš não apresenta só uma mera exposição dramática de uma rejeição amorosa, mas antes sim uma recusa dos atributos de governança, que se encontram representados pela figura deusa. O acto de desafiar o convite amoroso da divindade poderá constituir não só uma afronta à vontade estabelecida pelo divino, sendo esse elemento, desde já, um sinal de um acto de irresponsabilidade do herói, como também poderá significar o acto de renúncia sobre as demais responsabilidades em que subsistiam os preceitos da ideologia real. Assim, a recusa significaria o abandono da ideia de um pacto entre a divindade e o governante, e também o abandono dos atributos e características deste último.

Seguindo este encadeamento, o próprio relato mitológico, enquanto potencial discurso de formação de uma ideologia, implica em si a compreensão do conceito de poder e a sua relação com as entidades divinas. Neste sentido, a mentalidade mesopotâmica, em geral, e a assíria, em particular, visionavam o representante terreno do poder como um ser mortal, que se encontrava empoderado a partir da sua relação intrínseca com o plano divino. A tangibilidade do poder emanava, portanto, desta relação

de um homem, destacado dos seus pares, perante os deuses, onde se assumiam um conjunto de princípios reguladores desta relação¹³².

A utilização da titulação real inscrevendo o estatuto de soberano, regional e mesmo universal, como verificamos em reinados do período Neo-Assírio¹³³, proclama a ambição política e as expectativas do governante, mas também expressa a noção de que os actos do rei, ao serem praticados consoante a vontade divina, legitimam a sua actividade político-militar. Existe, pois, uma concepção de missão real, de modo a poder cumprir a ordem e, por conseguinte, cumprir a vontade divina, implicitamente conectada com a ideia de o governante, sempre detentor de uma natureza humana, ser uma escolha dos governantes supremos, os deuses¹³⁴. Estes continuam a ter uma presença viva na acção do monarca, existindo como elementos de suporte e aliança na actividade do mesmo. Atentando ao raciocínio de Francisco Caramelo, poderemos concluir que a legitimidade do rei mesopotâmico decorre, então, dos deuses e da própria eleição celestial, num processo em que o governante atinge um estatuto especial sobre os restantes humanos, passando a ser íntimo e protegido pelas divindades. Por fim, é esta mesma legitimidade que irá apontar para a necessidade de o rei agir de acordo com a vontade divina¹³⁵.

Acrescentamos ainda a suposição de uma unidade construída em torno de vectores que categorizavam ou visavam delinear a própria forma de pensamento e que, no seu âmago, podem elucidar-nos sobre a existência de uma dita ideologia. A ideia, acima referida, da sobreposição do plano religioso/divino sobre a própria acção real poderá ser um ponto de partida para entender, superficialmente, esta mesma estrutura ideológica. Contudo, ainda antes de nos debruçarmos sobre os parâmetros pelo qual esta ideologia se delineava, no seio da sociedade assíria, convém, talvez, reconhecer e perceber os contornos do reinado de Ashurbanípal, uma vez que será a partir deste que tencionaremos aprofundar a relação dinâmica da estrutura ideológica assíria com o poder real da mesma.

¹³² FRANKFORT, Henri *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of society and nature*, Chicago, The university Press of Chicago, 1978, p. 237.

¹³³ CAMELO, Francisco, Thinking about war in ancient Mesopotamia: a prophetic course of legitimacy in *Cadmo: Revista de História Antiga*, vol.18, Lisboa, 2008, p. 42.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Idem*, p. 43.

I.3 - O reinado de Ashurbanípal, “Senhor da Assíria, senhor do Mundo”

Como já referido, a identidade política e cultural da Assíria, assim como o seu próprio espaço, percorreram um vasto caminho no marco temporal, compreendendo momentos distintos e progressivos no sentido da sua afirmação e estabilização, enquanto potência hegemónica no Próximo Oriente. No primeiro capítulo da presente dissertação, tivemos a oportunidade de examinar, ao de leve, a linearidade temporal que incorpora este mesmo processo, procurando para tal perceber determinados factores, como os de cariz geográfico ou os de cariz económico-social, percebendo assim algumas das rodas dentadas que compunham a engrenagem do corpo civilizacional mesopotâmico e, particularmente, assírio. Houve, também, a oportunidade para enquadrar o desenrolar da história política da Assíria e da forma de estruturação do seu poder, quer não só no seu núcleo, como também nos restantes espaços anexados, ao longo do tempo. Para tal, sentimos a necessidade de aludir a determinadas figuras históricas, sobretudo os governantes, com o intuito de perceber os avanços e recuos no campo da geopolítica. Uma vez realizado este traço superficial importa agora focar, com maior pormenor, sobre o reinado de Ashurbanípal. Contudo, convém salientarmos, previamente, as seguintes notas.

Como já mencionado, o período Neo-Assírio (c. 934-612 a. C.), que decorreu entre o reinado de Aššur -dan II e a queda de Nínive, corresponde ao intervalo temporal em que a Assíria se afirmou, gradualmente, enquanto potência que superou as suas fronteiras regionais e que estabeleceu, no seu expoente máximo, um domínio, efectivo ou

nominal, sobre um extenso território do Próximo Oriente. No cerne deste processo de gradual afirmação destacam-se, naturalmente, os avanços dos governantes da dinastia Sargónida, que engloba desde o reinado de Sargão II até à queda de Nínive, em c. de 612 a.C. A dilatação do poder hegemónico assírio encontra neste período um grande impulso¹³⁶ a partir de campanhas direccionadas a todos os pontos cardeais, que serviram para a delimitação do espaço essencial desta potência e para a criação de novas províncias¹³⁷.

Embora estes reinados da dinastia Sargónida se salientem como triunfantes, no que concerne ao processo de afirmação da identidade e do poder assírio existiram, porém, determinados perigos (externos e internos) que constituíram algumas dificuldades e que contribuíram para alguma instabilidade. Não será correcto corroborar a ideia que o estatuto e poder alcançados por estes monarcas nunca sofreu de recuos. Persistirá, talvez, a ideia de uma dialéctica do poder que se encontra em constante tensão, passível de ser alterada por forças externas e internas.

O processo que conduziu à entronização de Assaradão, pai de Ashurbanípal, poderá ajudar a visualizar esta mesma dialéctica. Este momento da sua vida resultou num conjunto de jogos políticos que o deixaram numa posição bastante precária perante o trono assírio. Algumas fontes indicam que o seu pai, Senaquerib (704-681 a.C.), teria inicialmente escolhido o seu irmão, o príncipe Aššur-nādin-šumi, como o seu legítimo herdeiro. Contudo, no ano de 694 a.C., o príncipe herdeiro seria capturado pelas forças babilónicas, acontecimento que levaria à sua morte¹³⁸. Perante este facto, em 683 a.C., Senaquerib tomaria a decisão de favorecer o seu filho Assaradão, colocando-o no “Palácio/Casa de Sucessão”, onde este seria preparado e doutrinado para o acto da governança¹³⁹. A decisão de Senaquerib acabaria por não ser aceite de bom grado pelos

¹³⁶ Importa realçar que não é este o período dinástico que inicia o processo de expansão do poder assírio. Como já referido, os governantes da dinastia Sargónida corresponderiam ao desiderato já cunhado por outros monarcas, como é o caso de Assurnarsirpal II (883-858 a.C.), em cujo reinado a hegemonia assíria mostrou-se cada vez mais coerente, marcando já a irreversibilidade da expansão para além das suas fronteiras tradicionais. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, P. 9

¹³⁷ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p.12

¹³⁸ PORTER, Barbara, *Images, power and politics. Figurative Aspects of Esharhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1993, p. 16

¹³⁹ Francisco Caramelo salienta que no rescaldo desta decisão, Assaradão ganha o estatuto de *marû ridûti* cujo significado é “herdeiro da coroa” e que, na sua estadia no “Palácio da Sucessão”, já estaria envolvido em determinados assuntos políticos, de forma a estar mais bem preparado para o acto da governança. Cf. CARAMELO, Francisco, *A Linguagem profética na Mesopotâmia Mari e Assíria*, P. 222

seus restantes filhos, provocando hostilidades no seio da corte e mesmo a condução de uma tentativa de golpe palaciano que obrigaria ao exílio de Assaradão¹⁴⁰. No ano de 681 a. C., Senaquerib foi assassinado, numa conspiração provavelmente organizada pelos seus filhos, opositores a Assaradão. No rescaldo da sua morte, as forças rebeldes prepararam-se para defrontar o exército do príncipe herdeiro, que ficando ocorrente da morte do seu pai, marchou sobre a cidade de Nínive, tendo em vista reclamar o seu poder e estatuto. Apesar de ter sido aparentemente fácil para Assaradão garantir o seu trono, uma vez que as forças rebeldes fugiram de Nínive, sem capacidade de dar resposta¹⁴¹, toda esta instabilidade política traduziu um enfraquecimento da sua legitimidade, logo no início do seu reinado¹⁴².

De facto, estes primeiros tempos expõem, com alguma clareza, a complexidade do processo de sucessão real assírio. A sua nomeação enquanto príncipe herdeiro não assegurava o seu lugar no trono, bem como a corte não significava um espaço de ampla unidade e coesão política. Antes de mais, a acção de determinados actores políticos permitia entrever como este espaço centrava em si a intriga e a congeminação políticas. Ora, estes episódios de potencial trama antevêm já o quadro de sucessão e de entronização do monarca Ashurbanípal. Importa salientar que não encontraremos o mesmo nível de congeminação, no início do seu reinado, tal como acontece com o seu pai, contudo a sua sucessão sofreu de uma forte influência deste contexto.

Mas o que queremos dizer com esta afirmação? Em 672 a.C., Assaradão toma a decisão de criar uma monarquia dual, nomeando como príncipes herdeiros os seus filhos Ashurbanípal e Šamaš-šuma-ukīn, estando ao primeiro destinado o trono da Assíria e, ao segundo, o trono da Babilónia¹⁴³. A escolha de Assaradão poderá ter sido marcada pela

¹⁴⁰ PORTER, Barbara, *Images, power and politics. Figurative Aspects of Esharhaddon's Babylonian Policy*, p. 22

¹⁴¹ CAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia Mari e Assíria*, pp.225-226

¹⁴² No seguimento desta instabilidade e perante uma certa fraqueza na afirmação da sua legitimidade, Assaradão compreendeu a necessidade de encontrar uma narrativa que firmasse a sua posição na hierarquia política assíria. Deste modo, refugiou-se na protecção divina, a partir da fixação de oráculos que elaboram e sintetizam não só o apoio dos deuses ao jovem monarca, como sentenciam um presságio positivo para o decorrer do seu reinado. Para tal, podemos conferir a colecção de oito oráculos intitulada “Oráculos de encorajamento a Assaradão” Cf. “Assyrian Prophecies – SAA 09 001”. Ludwig-Maximilians-Universität München, acessado Janeiro 10, 2021, <http://oracc.org/saao/P333952/>. Por pertencerem a outro reinado, este *corpus* não será alvo de uma extensa análise na presente dissertação, sendo que a sua referência neste capítulo se prende com a transmissão da ideia de existência de instabilidade interna no seio das relações políticas da corte assíria.

¹⁴³ A escolha dos herdeiros da monarquia dual não foi totalmente consensual para Assaradão. De forma a garantir certezas sobre a sua decisão, o rei assírio consultou vários métodos de adivinhação para poder

memória do trágico destino do seu pai, que incapaz de afirmar com vigor o seu sucessor acabou por sofrer a sua morte, possivelmente às mãos dos próprios filhos. Assaradão muito provavelmente não se teria esquecido deste episódio, nem da dificuldade que existira, para ele, em garantir a sua legitimidade enquanto monarca. Para tal, a concepção de uma sucessão dinástica repartida sobre dois príncipes ter-lhe-á parecido a solução mais viável para a manutenção da estabilidade política, afastando assim a possibilidade de se reacender um rastilho de congeminação interna sobre a detenção do poder.

A estrutura desta repartição assentaria na aceção de ambos os herdeiros com igual posição política, estabelecendo-se o estatuto de “irmãos iguais”, tal como atesta o tratado de sucessão real de Assaradão ou até mesmo a iconografia propagada sobre todo o território assírio¹⁴⁴. Sobre esta última, e a título de exemplo, destacamos a estela comemorativa da vitória sobre o Egipto, que dispõe Ashurbanípal e Šamaš-šuma-ukīn em associação com a figura dominante, a de Assaradão (Anexos, Fig. 1)¹⁴⁵. Esta imagem ilustra bem a intenção do monarca vigente em operar a sua sucessão sobre os seus dois filhos, já que para além de se encontrarem retratados os dois herdeiros, percepção-se também a figura de Ashurbanípal (que se encontra disposta do lado direito de Assaradão, na perspectiva do observador) utilizando um arco na cabeça semelhante ao arco que se encontra em volta da mitra de Assaradão¹⁴⁶.

Perante a sua designação como príncipe herdeiro, Ashurbanípal entraria na “Palácio/Casa de Sucessão” onde passaria por uma formação adequada ao ofício real. À semelhança dos seus antecessores, a sua estadia nesta estrutura serviria para aprender as mais variadas habilidades de etiqueta real, assim como dominar a arte da escrita e da leitura, a instrução da sabedoria mesopotâmica e até mesmo o treino militar, tal como a condução de carruagens, a mestria de cavalaria e o uso de armas de combate. Parte da sua formação também estaria associada à aquisição de informação sobre a situação

definir os seus herdeiros, existindo para tal um conjunto de nomes que precedem os de Ashurbanípal e Šamaš-šuma-ukīn. Cf. GODBEY, Allen, *The Esarhaddon Succession in American Journal of Semitic Languages and Literature*, vol. 22, 1905, pp. 65-66 Cf. EZRA, Madalena, *A recepção da ideia de Babilónia entre os assírios: a construção de um mito*, dissertação de mestrado em História, 2014, p. 39

¹⁴⁴ BRERETON, Gareth, *I Am Ashurbanipal, King of the World, King of Assyria in The BP Exhibition I Am Ashurbanipal King of Assyria King of The world*, Londres, Thames & Hudson, 2018, P.15

¹⁴⁵ BRETRON, Gareth, *op. cit.*, P. 15

¹⁴⁶ O próprio selo real sofreria novas alterações, de forma a retratar esta nova situação política. Em vez de apresentar singularmente a figura de um monarca a degolar um leão, passaria agora a retratar a mesma figura três vezes, enfatizando assim os três detentores legítimos do poder assírio: o rei e os seus dois herdeiros (Anexos, Fig. 2) Cf. BRERETON, Gareth, *op. cit.*, P16

geopolítica do Próximo Oriente, sendo sua incumbência angariar *intelligentsia* sobre os inimigos políticos da Assíria, registrando-a em relatórios que depois seriam enviados para o seu pai. Desta forma, não só auxiliava a governação de Assaradão, no que diz respeito a assuntos internacionais, como também ganhava experiência sobre a estrutura do poder assírio e a sua relação com os espaços vizinhos¹⁴⁷.

Para além da sua formação no espectro do conhecimento político e da função da realeza, Ashurbanípal, enquanto futuro monarca da Assíria, também recebeu ensinamentos relativos à prática e teoria teológica. Podemos encontrar, por exemplo, algumas informações que apontam que, ainda no período de estadia no “Palácio de Sucessão”, o herdeiro do trono detinha responsabilidades sobre as oferendas de um mausoléu que, possivelmente, estaria associado a uma rainha de Assaradão¹⁴⁸. Neste aspecto, importa ainda reconhecer que este domínio na formação de Ashurbanípal será talvez um dos principais componentes da constituição de um carácter específico do monarca assírio. Falamos, pois, da componente escolástica ou intelectual que se encontra sempre muito vincada aquando da referência desta personagem histórica, uma vez que, para além de seguir a exposição categórica do monarca ideal até então apresentada pelos seus antecessores, nomeadamente a faceta do rei guerreiro, existe uma inovação na veiculação da sua figura. Ashurbanípal modernizou na forma de expor a sua imagem perante os seus pares, apresentando-se como figura humana viril, quer na força, quer na capacidade intelectual (Anexos, Fig. 3)¹⁴⁹. Assim, Ashurbanípal reclamaria para si um estatuto especial, uma vez que deteria a capacidade inigualável de mestria sobre a arte da escrita, a resolução de complexos problemas matemáticos ou até a arte de debate e argumentação, com membros da elite intelectual assíria¹⁵⁰.

Em 669 a. C., Assaradão morre no decorrer de uma expedição militar no Egipto, dando-se início aos protocolos assumidos nos tratados de sucessão. À semelhança do

¹⁴⁷ BRETERON, Gareth, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁸ Existem algumas indicações, em fontes textuais, embora sem grande credibilidade, que referem que o corpo que ocupava o mausoléu, ao encargo do príncipe herdeiro, seria o de Ešarra-ḫammat e que esta personagem histórica teria sido rainha de Assaradão e muito possivelmente mãe de Ashurbanípal. Cf. Assur 13956bq in WEIDNER, E., F., Assurbânipal in Assur in *Archiv Für Orientforschung*, vol.13, p. 216.

¹⁴⁹ Ashurbanípal surge não raras vezes retratado com o estilete, símbolo do ofício de escriba, junto do seu cinto, potenciando assim uma faceta que até então nenhum outro governante teria salientado aquando da sua governação. Cf. BRETERON, Gareth (Ed.), *The BP exhibition I am Ashurbanipal King of the world, King of Assyria*, Londres, Thames & Hudson, 2018, p. 93.

¹⁵⁰ BRETERON, Gareth, *I am Asurbanipal, King of the world, king of Assyria*, p. 17.

início do reinado do seu pai, importa destacar a acção da figura histórica de Naqi'a/Zakutu, avó do futuro governante, que contribuiu, através da sua influência política na corte assíria, para a cristalização do poder do novo rei. A sua credibilidade e capacidade de acção dentro da corte permitiu, de facto, a protecção e a conclusão do processo de sucessão, garantindo, assim, a entronização do seu neto. Note-se como, neste processo, Naqi'a/Zakutu assumiu um papel destacado na execução dos juramentos de lealdade ao futuro monarca, por parte da *entourage* política de toda a esfera de influência assíria¹⁵¹. O corpo do tratado acaba por revelar a predominância da influência da rainha-mãe, tanto pelo facto de este ser atestado pela sua pessoa, como também pelas prerrogativas que se encontram fixadas no seu conteúdo. O cerne do tratado de lealdade assume o pressuposto de respeito e de fidelidade perante o novo monarca, rectificando que o indivíduo que preconizasse uma ideia ou acto de traição perante a figura de máxima soberania incorria numa acção errática de consequências fatais¹⁵²; contudo, acrescenta também que qualquer suspeita deveria ser reportada às instâncias do poder, sendo uma delas a própria rainha-mãe¹⁵³. Ora, este elemento ilumina a ideia da preponderância de Naqi'a/Zakutu no seio da corte e a forma como esta personagem assumia a gestão de determinados aspectos nevrálgicos do poder assírio.

Não obstante, este tratado de lealdade demonstra também a efectivação do processo de sucessão e a conclusão da decisão de Assaradão em definir o seu filho Ashurbanípal como o herdeiro da Assíria. Este afirma-se então como um documento significativo para a sua subida ao trono, mas que sinaliza também os receios de uma possível destabilização do poder instituído. Note-se que na alusão à instigação de uma rebelião armada ou de actos conspirativos, não se menciona somente a possibilidade de estes acontecimentos serem orquestrados por forças externas, existindo também a referência de esta fatalidade partir de dentro, nomeadamente da própria família real. Esta

¹⁵¹ *Idem*, p. 19.

¹⁵² “(...)and if you hear and know that there are men instigating armed rebellion or fomenting conspiracy in your midst, be they bearded or eunuchs or his brothers or of royal line of your brothers or friends or any one in the entire nation - should you hear and [know] (this), you shall seize and [kill] them (...)” Zakutu Treaty in SAA 02, nº 008 in <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa02/corpus> [consultado a 20/07/2021].

¹⁵³“(...)[And if] you from this day on (hear) an ugly [word] of rebellion and insurrection being spo[ken against] your lord Assurbanipal, king of Assyria, you shall come and inform Zakutu his mother and Assurbanipal, [king of Assyria], your lord;(...)” Zakutu Treaty in SAA 02, nº 008, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa02/corpus> [consultado a 20/07/2021].

referência demonstra de forma bastante explícita a memória dos actos de rebelião provenientes do seio da família real, que provocaram graves problemas à governação dos anteriores monarcas, passando a ser uma necessidade da parte do poder central a garantia constante do seu lugar de poder.

Contudo, os primeiros anos do reinado de Ashurbanípal não demonstraram grande perigo na manutenção do seu poder, tendo, acima de tudo, significado a solidificação do seu reinado. O mesmo não poderemos dizer para o seu irmão, Šamaš-šuma-ukīn, uma vez que a sua proclamação enquanto rei da Babilónia só se realiza no ano seguinte à entronização de Ashurbanípal. Este facto em conjugação com a obrigatoriedade de Šamaš-šuma-ukīn assumir o tratado de submissão acima mencionado, por força de Naqi'a/Zakutu, espelham algumas das dificuldades que Ashurbanípal impôs ao seu irmão, assim como a ideia de subjugação da Babilónia perante a Assíria. O tratado imposto pela avó de ambos esclarece, assim, os trâmites da governação, ficando estabelecido que Šamaš-šuma-ukīn, embora fosse considerado o irmão preferido de Ashurbanípal, não deixaria de ser um seu vassalo, devendo, por isso, prestar-lhe contas e submeter-se às suas prerrogativas reais¹⁵⁴. De facto, o governo babilónico encontrou-se sempre dependente e controlado pelo poder de Ashurbanípal, quer através do apoio da maioria dos oficiais destacados na Babilónia, que prestavam contas directas ao suserano assírio, quer pela acção da rede de espiões, implantada por Ashurbanípal na corte babilónica, que o mantinha a par de todas as actividades da cidade e do seu irmão¹⁵⁵.

Talvez seja possível identificar já neste modelo de controlo directo e numa visão centralizada do poder, por parte de Ashurbanípal, os primeiros factores que acabariam por levar, anos mais tarde, à contenda entre os dois irmãos. Não obstante, outros factores também poderão ter contribuído para o agudizar das relações entre ambos. Por exemplo, a forma como Ashurbanípal encarou as ameaças externas sobre a Babilónia, no início do seu reinado, surgem como uma forte possibilidade para o crescimento do sentimento de impotência e insatisfação da parte de Šamaš-šuma-ukīn. Embora o monarca assírio tenha construído uma narrativa propagandística de auxílio militar sempre presente no solo babilónico, não existem sinais claros de que Babilónia e o seu irmão detinham força militar substancial, até ao começo da rebelião, tornando-os, assim, dependentes das forças

¹⁵⁴ EZRA, Madalena, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 42.

assírias. Este elemento poderá clarificar, porventura, a razão pela qual os oficiais babilónicos reportavam directamente a Ashurbanípal, uma vez que o rei babilónico não tinha ao seu dispor a força militar para controlar e assegurar a protecção do seu reino. Face à falta de um arsenal próprio, seria mais fácil e seguro para a corte babilónica a ligação directa com o poder assírio, uma vez que assim poderiam garantir a sua subsistência perante ataques e ameaças externas¹⁵⁶. Desta forma, seria mesmo o contingente militar de Ashurbanípal a lidar directamente com as ameaças externas da Babilónia.

Em 664 a.C. por pressão do governador de Nippur, Nabû-šuma-ereš, o chefe da tribo Gambulu, Bel-iqiša, e um oficial assírio, Marduk-šuma-ibni, assim como o rei do Elam, Urtak, que até então tinha mantido relações de cooperação com a Assíria¹⁵⁷, decidem atacar a cidade da Babilónia, criando uma onda de surpresa para o poder assírio. Este ataque marca um dos primeiros momentos de grande tensão geopolítica no reinado de Ashurbanípal, com o foco na Babilónia, e demonstra o quão dependente esta cidade a se encontrava da capacidade militar da Assíria. Aquando da invasão, a possibilidade de reacção de Šamaš-šuma-ukīn encontrava-se muito restringida, por falta de meios, não restando outra alternativa do que esperar pelo auxílio do seu irmão. A resposta de Ashurbanípal, embora necessária, ainda demorou a chegar, uma vez que o monarca procurou ter certezas sobre a notícia de uma invasão pelas forças elamitas, enviando para a Babilónia informadores que pudessem corroborar tal situação. Confirmada a invasão, Ashurbanípal procedeu prontamente à ajuda necessária, deslocando o seu exército para a Babilónia permitindo, assim, a eliminação da ameaça externa¹⁵⁸. Contudo, e embora o perigo externo estivesse contido, este não seria o último momento de ameaça e de ataque sobre o solo da Babilónia.

Logo após a investida do rei elamita e a sua derrota às mãos de Ashurbanípal, o mesmo morreu tendo o seu lugar no trono sido ocupado por Teumman, na sequência de

¹⁵⁶ FRAME, Grant, *Babylonia 689-627 B.C. A political History*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2007, p. 113.

¹⁵⁷ As relações estabelecidas entre a Assíria e o Elam remontam ao reinado de Assaradão. EZRA, Madalena, *op. cit.*, p. 38

¹⁵⁸ As inscrições reais de Ashurbanípal atestam que as forças elamitas fugiram quando tiveram conhecimento da chegada da parada militar assíria, ao território babilónico, sendo então perseguidas até às portas do Elam e, por fim, derrotadas pelo exército assírio Cf. Cilindro B, Col. IV, ll. 15-83 *in* LUCKENBILL, Daniel D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1926-1927, p. 329.

um golpe palaciano por si orquestrado. A usurpação do trono elamita obrigou aos descendentes de Urtak e herdeiros do trono a fugir do Elam e procurar refúgio na corte assíria, em Nínive¹⁵⁹. Com a intenção de terminar a linhagem de Urtak, Teumman reclamou para si os refugiados políticos exilados na Assíria, insistindo com Ashurbanípal de que os mesmos fossem reenviados para o Elam. A recusa de Ashurbanípal seria o principal motivo para Teumman entrar em guerra com a Assíria, voltando a colocar frente-a-frente as forças assírias com as elamitas, no curto espaço de um ano. A investida de Teumman sobre o território assírio não logrou ser muito eficaz, tendo sido obrigado a retirar-se para Susa, com a sua comitiva, sendo depois derrotado na famosa batalha de Til-tuba, onde viria a perder a sua vida¹⁶⁰. A conclusão desta batalha viria a ser um grande momento de afirmação de Ashurbanípal, confirmando a sua posição de poder no espaço do Próximo Oriente, bem como perante o seu irmão Šamaš-šuma-ukīn. Com efeito, até 652 a. C., Ashurbanípal ditou o rumo de todo o espaço anexado pela Assíria, incluindo a Babilónia que, teoricamente, estaria ao encargo do seu irmão.

Possivelmente, terá sido a postura impositiva do monarca assírio sobre o espaço da Babilónia que terá conduzido Šamaš-šuma-ukīn ao acto de rebelião¹⁶¹. Como acima referido, as relações externas desta cidade estiveram sempre sobre a alçada do rei assírio, bem como a sua protecção militar, durante os 16 anos que decorreram desde o início do reinado dos dois irmãos até à revolta de Šamaš-šuma-ukīn.

¹⁵⁹ BRIDEY, Francis, Susa and the Kingdom of Elam in the Neo-Elamite period in BERETRON, Gareth (Ed.), *The BP exhibition I am Ashurbanipal King of the world, King of Assyria*, Londres, Thames & Hudson, 2018, p. 182.

¹⁶⁰ A batalha de Til-tuba, em c. 653 a. C., terá sido um marco importante no registo militar de Ashurbanípal, uma vez que a mesma se encontra retratada nos baixos-relevos do palácio sudoeste e do palácio norte, em Nínive, com bastante pormenor. Os baixos-relevos relatam, nas suas diversas cenas, a poderosa máquina de guerra assíria e capacidade feroz de acção do exército de Ashurbanípal, demonstrando ser uma das principais ferramentas de propaganda do poder central assírio. No cerne destas representações, encontramos registos que identificam a cabeça decapitada de Teumman, exibida como um troféu simbólico da vitória, bem como descrições que captam a fúria e rigor assírio: “Like the assault of fierce storm, I covered the land of Elam in its entirety. I cut the head of Teumman, their presumptuous king who had plotted evil (...) I slew his warriors without number. (...) I made the river Ulai flow with their blood (...)” Ashurbanipal 011 in RINAP <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/> [consultado a 30/07/2021].

¹⁶¹ Não poderemos afirmar categoricamente que este terá sido o único motivo da rebelião de Šamaš-šuma-ukīn, uma vez que os documentos oficiais e epistolares do reinado de Ashurbanípal encontram-se deficitariamente datados, o que impossibilita um rastreio claro da cronologia desta revolta. Para além disso, alguns documentos foram redigidos antes e/ou depois deste evento, o que cria uma disformidade na maneira como o evento foi registado e retratado. Existe ainda o problema da proveniência do lado assírio da grande maioria dos registos conhecidos, não existindo, assim, uma clara descrição do ponto de vista babilónico. Cf, EZRA, Madalena, *op. cit.*, pp. 46-47.

No ano de 652 a.C. encontramos, no registo epistolar¹⁶², a tentativa diplomática de Ashurbanípal conter o início de uma revolta protagonizada pelo seu irmão, procurando para tal conciliar apoios no seio da comunidade babilónica. O rei assírio, através de cartas enviadas aos babilónios, informava que não pretendia realizar uma investida sobre aquela cidade, visando assim contrariar as palavras do seu irmão, que procurava instigar a oposição do povo babilónico ao poder assírio. Na mesma linha, Ashurbanípal também asseverava que a imagem do seu irmão já não correspondia aos desígnios divinos¹⁶³. Esta primeira tentativa diplomática partia de um pressuposto cuja origem se identifica nas acções passadas de Senaquerib, que teriam contribuído para um certo agudizar das relações entre a Assíria e a Babilónia, mas também serviria para salvaguardar os interesses assírios na região. Não obstante, este registo de comunicação entre Ashurbanípal e a Babilónia clarifica as intenções do monarca babilónico em se opor ao seu irmão. Contudo, e apesar desta tentativa de contenção por meios diplomáticos da revolta de Šamaš-šuma-ukīn, o exército assírio e as forças rebeldes acabariam por se enfrentar, ainda no mesmo ano, consumando assim o início da revolta.

O primeiro encontro entre as duas forças resultou na retirada das forças rebeldes para a Babilónia e no encerramento das suas portas, assim como também do fecho das cidades Borsipa e de Sippar. Estas duas cidades seriam as principais aliadas da causa rebelde, da zona centro e norte da Babilónia, sendo que o seu apoio significaria o quebrar das relações com a Assíria. O crescimento da causa rebelde conduziu a uma linha fragmentada de coalizões entre as forças opositoras e as forças de Ashurbanípal. Como já referido, estando este ao corrente das movimentações do seu irmão, teria procurado encontrar aliados no espaço da Babilónia, de forma a conter os potenciais danos de uma revolta. Contudo, este mesmo exercício não terá sido exclusivo do rei assírio, pois também Šamaš-šuma-ukīn visou reunir o máximo de apoios, tanto no espaço babilónico, como no plano externo, explorando sempre o motivo de oposição ao poder impositivo da Assíria. Deste modo, o monarca babilónico procurou buscar as principais forças

¹⁶²ABL 0301 in EZRA, Madalena, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹⁶³“(…) I have heard all the empty words which that unbrotherly brother of mine has told you, everything he has been saying I have heard. They are but wind; do not believe him! I swear by Aššur and Marduk, my gods, that I have not conceived in my heart nor spoken out all these evil plans with which he has charged me. (...) Up to now, my thoughts have been solely about your brotherly relationship with the people of Assyria, and about your privileges, which I have confirmed. Now by all means, do not listen to his empty words, do not spoil your reputation which is so good in my own eyes and in the eyes of all the countries, and do not sin against the god! (...)” ABL 0301 in EZRA, Madalena, *op. cit.*, pp. 86-87.

adversárias à Assíria, bem como instigar e inculcar o ódio e a repulsa ao seu domínio nas populações das cidades meridionais, procurando com esse discurso adquirir mais aliados. Os seus esforços permitiram garantir o já referido apoio das cidades de Borsipa e Sippar¹⁶⁴, mas também das tribos arameias e caldeias do sul da Babilónia e do próprio Elam, que nunca deixara de fora o seu objectivo de criar problemas à Assíria¹⁶⁵. Quanto a Ashurbanípal, os seus principais aliados no sul eram as cidades de Uruk e Ur.

O início da contenda, em 652 a.C., marcado pelo despertar das forças rebeldes e a consequente contra-resposta assíria, que obrigou a Šamaš-šuma-ukīn e as suas hostes a retirarem-se para a Babilónia, confirmou o agudizar das relações e as pretensões do irmão de Ashurbanípal em ofuscar e retrair a presença assíria do espaço babilónico. Ainda nesse mesmo ano, as forças rebeldes protagonizaram um outro confronto, em Hiritu, embora este não tenha sido favorável para as hostes do rei babilónico. Só mesmo no ano seguinte, em 651 a.C., é que as forças opositoras conseguiram criar resultados significativos, com a conquista da cidade Cutha¹⁶⁶. Embora esta conquista tenha sido a mais importante para Šamaš-šuma-ukīn, no contexto da sua revolta, a mesma não significou uma alteração na correlação de forças. De facto, nos dois anos em que se desenrolou a contenda entre os dois irmãos, Ashurbanípal conseguiu manter o controlo sobre as principais frentes de ataque, assim como paulatinamente conseguiu recuperar as cidades aliadas do rei babilónico. O controlo sobre Nippur, Borsipa e Sippar rapidamente retornou ao poder assírio, o que lhe permitiu proceder ao cerco da Babilónia e, consecutivamente, ao enfraquecimento da resistência de Šamaš-šuma-ukīn. O início do cerco sobre a Babilónia marcou, então, o volte-face sobre a revolta, colocando em risco as suas intenções e objectivos.

Existe ainda um outro aspecto, acima referido, que possibilitou a Ashurbanípal reagrupar e criar as condições necessárias para lidar com os ataques propagados pelas hostes rebeldes. Falamos do apoio da cidade de Uruk e Ur, que se assumiu como deveras fundamental para o controlo sobre o sul da Babilónia, bem como para estancar as investidas das tribos que, como já referimos, contavam com o apoio do Elam. De facto, o

¹⁶⁴ EZRA, Madalena, *op. cit.*, p. 51

¹⁶⁵ *Idem*, p. 54

¹⁶⁶ A captura de Cutha terá sido um abalo significativo para Ashurbanípal, uma vez que esta cidade tinha também tomado partido do lado assírio. EZRA, Madalena, *op. cit.*, p.51

apoio e a resistência destas duas cidades permitiu a Ashurbanípal um domínio sobre a revolta.

O momento final da contenda aconteceria com a morte do irmão de Ashurbanípal, em c. 648 a. C., embora os relatos conhecidos não permitam ter certezas sobre como a mesma sucedeu. A sua morte significou a perda do principal cabecilha da revolta, permitindo a Ashurbanípal recuperar, de novo, o controlo sobre a Babilónia, que se traduziu na implementação de castigos sobre os insurgentes¹⁶⁷ e o perpetuar de investidas militares contra os potenciais aliados do seu falecido irmão. No seguimento da derrota dos inimigos, o poder assírio continuou a realizar campanhas militares sobre os principais apoiantes externos da causa de Šamaš-šuma-ukīn (principalmente o Elam e as tribos do sul) procurando vedar, definitivamente, a possibilidade de novos ataques e o potenciar de novas rebeliões, oriundas do espaço imperial. Mais concretamente, podemos afirmar a existência de duas campanhas militares que se desenrolam logo a seguir à conclusão da revolta e que apontam o próprio Elam como um dos principais alvos¹⁶⁸.

Não obstante, a este sentido de controlo sobre o espaço externo, também no espaço da Babilónia se verificou a uma postura rígida, por parte da Assíria. Esta postura traduziu-se numa redobrada presença no território meridional, tanto através de uma vigilância apertada sobre a cidade da Babilónia, como também pela própria manutenção de uma forte presença física e militar em outras cidades, como por exemplo Nippur¹⁶⁹. Ainda sobre a Babilónia, a resposta de Ashurbanípal passou pela instalação no seu trono de um

¹⁶⁷ Um dos exemplos dos castigos aplicados por Ashurbanípal seria a deportação de habitantes da Babilónia para outras zonas do território assírio. A deportação serviria como um potencial tampão de prevenção para uma nova rebelião, sendo que, nestes casos, os alvos desta prática seriam as elites políticas. Por outro lado, serviria, também, como ferramenta de expansão, já que a relocação de povos permitiria o enfraquecimento da região afectada, prevenindo uma vez mais uma nova rebelião e criando uma oportunidade para o poder assírio descentralizar o seu aparato burocrático e administrativo, estabelecendo uma organização eficiente e leal nas novas áreas ocupadas. O acto de deportação acabaria também por criar novos grupos minoritários que necessitariam do apoio do próprio poder central, sendo-lhes necessário o acto de lealdade para com o rei assírio. cf. ODED, Bustenay, *Mass deportations and deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Reichert, Wiesbaden, 1979, pp. 41-74.

¹⁶⁸ É importante recordar que o Elam fora um dos principais aliados da rebelião, sendo igualmente necessário reconhecer que esta força manteve continuamente relações de grande animosidade para com a Assíria, encontrando-se sempre presente e suportando, durante o período Sargónido, os movimentos de oposição àquela. Cf. FRAME, Grant, *Babylonia 689-627 B.C. A political History*, Leiden, Neederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2007, p. 182.

¹⁶⁹ O controlo directo sobre Nippur dever-se-ia, provavelmente, ao facto de esta ter sido uma das cidades mais provocadoras perante o poder assírio, desde o tempo de Senaquerib. De salientar, também, o facto de a sua localização ser importante em termos estratégicos, já que se assumia como um pólo para a manutenção de uma base militar no espaço meridional. Cf. GRANT, Frame, *op. cit.*, p. 193.

novo governante, Kandalānu que, muito provavelmente, serviria como reflexo do monarca assírio na Babilónia, uma vez que são muito ocasionais as referências a si, nos registos textuais¹⁷⁰. Porém, o momento da contenda acabaria por ser um dos últimos marcos impactantes da vida e reinado de Ashurbanípal, o que não deixa de ser sintomático de um horizonte pautado pelo desmoronar da influência assíria, no espaço do Próximo Oriente, nas décadas seguintes.

Ashurbanípal acabaria ainda, no final do seu reinado e vida, por encetar os processos de restauração da “Casa de Sucessão”, logo no rescaldo da revolta do seu irmão¹⁷¹, podendo este ser um elemento que atesta a sua vontade em garantir uma sucessão real segura e duradoura. Contudo, os anos seguintes aos da sua morte, em c. 631 a.C., confirmariam a inexistência de um plano concreto para a sua sucessão, começando pela dificuldade em se conseguir definir o marco temporal do reinado de Aššur-etil-ilāni, sucessor de Ashurbanípal, bem como pelo facto deste já não ser apontado como o suserano da Babilónia, ou como influente sobre este espaço¹⁷². Embora a sucessão se tenha estabelecido, estes dois factores já indiciam uma grande perda de influência assíria sobre o seu território, permitindo a abertura necessária para que novas forças se afirmassem no espaço do Próximo Oriente. Consecutivamente a este processo de perda de forças, assiste-se à emergência de novas potências no território mesopotâmico, como é o caso da própria Babilónia e do seu novo governante Nabopolassar, que acabaria por fundar o império Neo-Babilónico¹⁷³.

O grande triunfo da Assíria, alcançado ao longo de séculos, e que norteou a Mesopotâmia e o Próximo Oriente, no que respeita às suas orientações políticas e militares, teria no reinado de Ashurbanípal o seu grande expoente, mas também o seu reduto final. De facto, as glórias de Ashurbanípal, bem como as dos seus antepassados, não deixariam de ficar marcadas no rosto do tempo. A revisitação do seu reinado e da sua vida no presente capítulo permitiu-nos caracterizar o contexto que rodeava a sua acção política e militar. No entanto, Ashurbanípal continua a ser uma figura misteriosa, que

¹⁷⁰ As principais fontes que reportam a existência deste novo monarca são de cariz económico, que apesar de não clarificarem sobre o seu papel político, acabam por indicar os espaços sobre o qual este novo rei teria a sua influência, nomeadamente a Babilónia, Borsipa ou Sippar, ficando excluída a cidade de Nippur, que ficaria sobre o controlo directo de Ashurbanípal. Cf. EZRA, Madalena, *op. cit.*, p. 57.

¹⁷¹ FRAME, Grant, *op. cit.*, p. 209.

¹⁷² *Idem*, p. 210.

¹⁷³ *Idem*, p. 212.

mantendo o perfil tradicional de governante, assumindo as características intrínsecas ao monarca, no âmbito da ideologia real mesopotâmica, inovou, de certa forma, visando albergar na sua pessoa características do mundo intelectual coetâneo à sua época.

Parte II - Ashurbanípal enquanto “criação dos grandes deuses”

II.1 - A escolha e a filiação subjectiva do governante

Como pudemos observar nos capítulos anteriores, o modelo político instaurado na Mesopotâmia encontrava na monarquia a sua forma de ser. Um modelo cuja legitimidade permitia a instituição de uma determinada personagem, bem como da sua *entourage* familiar, nas esferas da liderança, governança e controlo sobre o horizonte geográfico mesopotâmico. A instituição e definição do seu carácter de actor político, como também o revestimento protector que a noção de legitimidade oferecia a este cargo político e social acabam por ser factores que nos intrigam. Como podemos observar, no contexto da Mesopotâmia e, em particular, no da Assíria, o papel do monarca? Acima de tudo, qual o discurso que permitia garantir a licitude da sua acção?

As questões que aqui colocamos necessitam de uma maior reflexão, sendo presumível uma resposta compartimentada nos vários aspectos que possam constituir a acção do poder político e da sua própria legitimidade. Assim, esta segunda parte do nosso trabalho procurará encontrar vectores e princípios que possam alumiar os significados por detrás desta componente, que poderemos considerar como ideológica. Procuraremos dar atenção aos princípios utilizados no discurso e na acção de afirmação da sucessão real, visualizando os pormenores que compunham a narrativa do acto de firmação de um novo governante.

A instituição real mesopotâmica assumia a sua forma com base nos critérios e selecções da vontade divina, estando o processo de escolha de um novo soberano metaforicamente dependente de uma eleição pelos deuses. Este processo reconfirmava a noção totalizante do poder divino, mas deixava uma certa ambiguidade no processo de escolha e da própria transição de um monarca para o outro. As divindades, ao definirem a sua escolha sobre um determinado governante, poderiam estar a indicar a intenção de um favorecimento também para com a prole do mesmo. Note-se, aliás, que o próprio

Marduk, em *Enuma Elish* parece predestinado à suserania cósmica, já que o seu pai, Enki/Ea, tinha assumido alguma relevância política, no seio da assembleia divina primeva, nomeadamente no confronto com Apsu, como já analisámos. Porém, Marduk teve de confirmar este seu destino, através da vitória sobre Tiamat. Da mesma forma, os governantes mesopotâmicos assumiam, nos seus discursos, a ideia de que estavam predestinados a reinar, e implicitamente, também os seus filhos o estariam, por vontade e escolha divina. No entanto, esta não seria uma intenção estanque, uma vez que, como já aludimos, encontramos nos vários processos de sucessão, a necessidade clara de cada novo monarca procurar o seu lugar e espaço de afirmação/legitimação¹⁷⁴.

O contexto de sucessão de Assaradão demonstra bem a dificuldade de afirmação de um novo governante e a necessidade imperativa de se sublinhar e reconfirmar a escolha divina (e, por inerência, a predestinação que lhe foi outorgada) nos discursos ideológicos. Como já podemos observar, Assaradão encontrou no seu percurso de entronização variados obstáculos, nos quais a acção dos seus irmãos assumiu particular ênfase. A produção oracular deste reinado acaba por atestar estas mesmas dificuldades, bem como salientar a decisão divina como o elemento fundamental para a legitimação do novo monarca. Para ilustrar esta situação, observemos, como exemplo, a colecção oracular *K 2401*¹⁷⁵, que apesar de ter sido composta posteriormente ao processo de entronização de Assaradão, não deixa de salientar aspectos importantes sobre o mesmo. O primeiro oráculo que importa analisar apresenta, nas primeiras linhas decifráveis, o estado tranquilizante de uma nova ordem:

“O céu e a terra estão bem. O Ešarra está bem. Assaradão, rei da Assíria, está bem. Que a felicidade que Assaradão estabeleceu caminhe pelos seus próprios pés. Aššur realizou uma festa no Ešarra. (...)”¹⁷⁶

¹⁷⁴ Os distúrbios e conturbações que podemos encontrar no início de vários reinados na Mesopotâmia indicam esta mesma ambiguidade no processo de transição de um reinado para o outro. Contudo, não podemos sinalizar que esta dificuldade se repercutia em todos os espaços vizinhos ou adjacentes. No Egipto, por exemplo, podemos verificar a existência de padrões mais claros no processo de transição, onde a linearidade directa do primogénito acaba por ser um factor determinante para a assumpção de um novo Faraó. Cf. FRANKFORT, Henri, *op. cit.*, p. 243.

¹⁷⁵ SAA 9, K 2401 in CAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Patrimonia, Cascais, 2002, pp. 232-238

¹⁷⁶ SAA 9, 3.1., in CAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Patrimonia, Cascais, 2002, p. 233.

Estas primeiras linhas e, sobretudo, a primeira frase afirmam um estado de conciliação entre o plano divino e o terreno. A menção do céu, enquanto personificação da assembleia divina, e da terra, espaço de acção e intervenção humana, assim como a indicação de que tudo se encontra convenientemente interligado, exprime esta primeira noção de positividade que o oráculo pretende carregar. As frases seguintes corroboram esta mesma mensagem e apresentam a entidade divina Aššur como um dos principais intervenientes do oráculo, a partir da menção do seu templo, Ešarra¹⁷⁷. Encontramos, igualmente, a menção a Assaradão, já identificado como monarca, assinalando que também a sua figura se encontra estável e segura.

O conjunto destas três fases iniciais mostram um profundo grau de relação entre si, na medida em que a primeira visa enunciar um estado geral e o grau de conciliação entre os dois planos e as duas seguintes especificam a quem pertence cada plano, assim como o estado de cada interveniente dos mesmos. O divino e o humano “estão bem” pois Aššur e Assaradão, respectivamente, partilham deste estado, confirmando aqui uma ideia de proximidade directa entre ambos. O estado geral positivo indiciado por esta relação abre então espaço para que a acção do governante possa ser subentendida como legítima.

No seguimento deste trecho inicial, é explicitada que uma vez conciliados os dois planos, Assaradão tem o espaço necessário para colocar em prática a sua obra, acrescentando-se que a sua acção não encontraria barreiras, nem inimigos capazes de se imporem:

“(...) O rei venceu seu inimigo. **O vosso rei pôs o seu inimigo sob o seu pé, do pôr do sol ao nascer do sol e do nascer do sol ao pôr do sol.** (...) Aššur deu-lhe a totalidade das quatro regiões. Donde o sol nasce até onde se põe, não há rei igual a ele. Ele brilha tanto como o sol nascente. Este é (o oráculo da felicidade), colocado diante de Bel-TarbaSi e diante dos deuses. (...)”¹⁷⁸

A utilização da metáfora do nascimento e ocaso do sol simbolizam o horizonte de acção do monarca assírio, e como podemos verificar, a sua utilização repetida ao longo do texto, visa enquadrar este momento de glorificação do governante, bem como atestar,

¹⁷⁷ O templo de Ešarra era o templo dedicado à divindade tutelar da Assíria, situando-se na cidade epónima de Aššur.

¹⁷⁸ SAA 9, 3.2., in CAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Patrimonia, Cascais, 2002, p.234.

uma vez mais, a sua legitimidade. Note-se que esta não surge sem efeito, mas sim por razão da força utilizada sobre os seus inimigos e, acima de tudo, por essa mesma força ser definida pela vontade divina, tal como verificamos pelo outorgar do domínio espacial, de Aššur a Assaradão. As linhas seguintes transmitem ainda uma maior confiança sobre o receptor desta mensagem. A assunção de que o oráculo carregava em si uma mensagem de felicidade e que esse mesmo sentimento espelharia o estado de espírito do próprio deus, certamente criaria no seu destinatário um sinal de alívio, que engradeceria ainda mais a sua posição.

O restante conteúdo do oráculo poderá também sintomatizar o princípio da construção da legitimidade do monarca, que parece ser constituída sob o desígnio da relação íntima com o deus:

“(…) Agora, estes traidores conspiraram contra ti, expulsaram-te e cercaram-te. Abriste a tua boca e clamaste: «Ouve-me Aššur!». **Eu escutei o teu clamor.** Da porta do céu, lancei um incêndio. Que eu lance fogo e que este os destrua. (...)”¹⁷⁹

A análise deste pequeno trecho permite constatar que os actos vingativos da divindade para com os inimigos do seu protegido funcionam com base num efeito retroactivo. Ou seja, o elemento que cinge e motiva o feito de punição da divindade reside no acto de súplica protagonizado pelo monarca. O pedido de clemência e ajuda funcionará, aqui, como um rastilho para a rápida e eficaz resposta da divindade, ao mesmo tempo que evidencia também os papéis atribuídos a cada um dos intervenientes. O monarca, porventura incapacitado, requer o auxílio e a emergência dos deuses, sendo que só os alcança a partir de uma postura de clemência e subserviência. Os deuses, por virtude dessa mesma postura, assinalam o monarca como seu protegido e escolhido, carimbado assim um estreito elo de ligação com o mesmo. Por conseguinte, este parece ser o eixo essencial em que tanto a mensagem profética proferida, como a legitimação do monarca encontram uma razão de ser, que reside na relação hierárquica entre o plano superior e o inferior (divindade/monarca), mas também na complementaridade entre ambos.

O episódio da sucessão de Assaradão denuncia as fragilidades e potenciais instabilidades inerentes ao momento de asserção de um novo regente na Assíria, sendo estas mesmas fragilidades atestadas no texto profético acima analisado. Contudo, o texto

¹⁷⁹ SAA 9, 3.3., in CAMELO, Francisco, *op. cit.*, p. 234.

salienta ainda aspectos que traduzem concepções teológicas que fundamentam e corporizam a própria ideologia real¹⁸⁰. Essas mesmas concepções subsistem na ideia hierárquica que já acima estabelecemos, expondo um papel de subserviência e de clemência de uma parte para com a outra, assim como no facto de que o cumprimento dessa relação vertical se assume como o elemento crucial para o garante da ordem cósmica. O rei, sendo ele o escolhido dos deuses, afirma-se, conseqüentemente, como o paladino da preservação da ordem emanada por aqueles. No entanto, essa mesma ordem não fica somente ao encargo do governante, podendo ela mesma ser conservada por interferência do divino.¹⁸¹

É correcto afirmar que não encontramos neste primeiro exemplo a ideia explícita de predestinação, que observamos de forma clara nas composições que analisaremos mais adiante. No entanto, encontramos um sentimento que expõe a necessidade clara de atestar a legitimidade do rei com base na relação estipulada com o divino e, simultaneamente, como essa mesma relação promove o desfecho de entraves impostos ao processo de afirmação do novo monarca.

Perante os contextos de subtil fragilidade dos processos de sucessão que caracterizaram o período Neo-Assírio, os monarcas visaram encontrar determinadas estratégias ideológicas que confortavam e alocavam o novo sucessor. A indicação de um herdeiro para o “Palácio da Sucessão”, que nem sempre seria o primogénito, surge neste período como forma de garantia da linha dinástica¹⁸². Contudo, a indicação não ocorria sem ela ser justificada perante os súbditos do poder real. De facto, a investidura do herdeiro ocorria segundo a proclamação de juramentos de fidelidade ao monarca vigente e ao seu sucessor que, contudo, não prevenia que a legitimidade do príncipe herdeiro fosse contestada pelos seus súbditos, aquando da morte do primeiro, nomeadamente por outros membros da família real.

¹⁸⁰ A evidência e alusão dos eventos do final de reinado de Senaquerib e entronização de Assaradão contidas no corpo textual profético sinalizam a objectividade e temporalidade em que as profecias são produzidas. Ideia esta que contraria uma noção de externalidade do texto profético à realidade concreta. Podemos, também, sinalizar a profunda ligação que estes textos detêm com as preocupações do poder real. Cf. CAMELO, *op. cit.*, p. 279

¹⁸¹ Cf. CAMELO, *op. cit.*, p.397.

¹⁸² Como já aludimos, a indicação para o “Palácio de Sucessão” servia como propósito suavizar o processo de afirmação do príncipe herdeiro, podendo já entrosar-se com os assuntos reais. Cf. FRANKFORT, *op. cit.*, p. 243.

O processo de afirmação de Ashurbanípal como herdeiro do trono acompanha, de certa forma, estas preocupações e procedimentos. À semelhança dos seus antecessores, e como já tivemos oportunidade de analisar, o então futuro monarca da Assíria também ocupou os espaços do “Palácio de Sucessão”, com vista a se preparar e se instruir para o exercício da realeza. Aqui, uma vez mais, poderemos enquadrar no contexto e relato oracular alusões ao processo de sucessão, servindo como ferramenta de análise e prospecção do mesmo. Num relatório oracular destinado ao então príncipe herdeiro Ashurbanípal¹⁸³ encontramos a profusão da mensagem divina que visa fortalecer a posição do futuro governante:

“(…) «Esta é a palavra da rainha Mullissu: “Não temas, Ashurbanípal! **Até eu ter feito e te ter dado o que prometi**, até exerceres a realeza sobre os cortesãos barbados e sobre os substitutos dos eunucos, **amparar-te-ei no Palácio de Sucessão**. O teu pai cingirá o diadema (...)”¹⁸⁴

O início do texto oracular fica marcado pela identificação da deusa Mullissu¹⁸⁵ como a criadora da mensagem, que se dirige directamente a Ashurbanípal, a quem procura garantir, de forma asseverada, que a extensão das suas palavras tenciona ofuscar quaisquer razões de receio, num futuro próximo. As palavras da divindade retratam, potencialmente, o contexto em que Ashurbanípal era considerado como o principal sucessor, como elucidam também possíveis receios que este deteria ao momento. A mensagem retrata, também, uma possível noção de este não ser o primeiro contacto entre divino e o futuro governante, uma vez que as suas frases iniciais indicam a existência de uma promessa já realizada. O que importa, no entanto, salientar neste primeiro trecho é que a promessa consiste na defesa divina sobre a efectivação de Ashurbanípal como suserano. O trecho indica ainda que este momento está para breve, fortalecendo aqui a ideia de que o futuro governante ainda se encontrava no processo de preparação para o cargo. Acabamos por confirmar essa ideia a partir da passagem onde a deusa indicia o

¹⁸³SAA 9, 7., in CAMELO, Francisco, *op. cit.*, pp. 242-244.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 242.

¹⁸⁵ Mullissu/Ninlil é principalmente reconhecida como a esposa do deus Enlil, a divindade que liderava tradicionalmente a assembleia divina mesopotâmica, sendo mais tarde reconhecida como a esposa do deus Aššur, divindade maior do panteão assírio. Ao estar associada a estes deuses, Mullissu acaba por partilhar algumas das características intrínsecas dos mesmos, nomeadamente no que respeita ao papel criador e de liderança da assembleia divina.

seu cuidado e afecto ao futuro monarca, enquanto este se encontra no “Palácio de Sucessão”.

A menção a Assaradão, pai de Ashurbanípal, nos momentos finais desta passagem, abrange aqui um outro panorama do contexto de afirmação do príncipe herdeiro. O discurso de Mullissu, com a projecção do seu apoio, afirma-se como o grande sustentáculo para o êxito dos motivos e aspirações de Ashurbanípal. Porém este encontra-se interligado também com a escolha realizada pelo seu pai. O apoio de ambos salienta uma condição *sine qua non*, uma vez que a escolha do herdeiro precede da decisão do actual monarca, mas esta só encontra razão de ser no apoio incondicional da divindade.

O texto oracular evoca também o possível juramento de fidelidade realizado pelos súbditos, proferido a partir das palavras da deusa:

“(...) os reis dos países dirão uns aos outros: ‘Vem! Vamos ao encontro de Ashurbanípal. O rei possui testemunhas. **O que quer que os deuses tenham decretado para os nossos pais e para os pais dos nossos pais, que ele decida agora quanto a nós.**’ (...)”¹⁸⁶

Como podemos verificar, no texto subjaz, uma vez mais, a ideia de confirmação do lugar do príncipe herdeiro, procurando, numa primeira instância, assegurar essa posição a partir das palavras de apoio dos elementos numinosos, interligando-o com a decisão do monarca vigente e, em seguida, sinalizando que esse apoio se encontrava também consagrado pela fidelidade dos subordinados. As alusões às testemunhas emergem, no texto, como mais um selo de garantia, salvaguardando a decisão divina no plano terreno. Não obstante, neste trecho sobressai também o apelo à manutenção de uma linearidade que encontra, uma vez mais, a sua lógica e legitimidade na decisão divina. A escolha de Ashurbanípal surge como elo entre o tempo histórico passado e o perpetuar desse mesmo tempo, no futuro, apresentando a ideia de que a manutenção da continuidade e da estabilidade do poder real se afirmava como um elemento crucial para o garante da ordem. A escolha do sucessor e o seu juramento são condições para que o decreto divino mantenha o seu esplendor sobre o plano terreno, sendo asseverado que somente a figura histórica de Ashurbanípal se encontra capaz de manter a linearidade dos tempos passados e das suas glórias. Esta ideia encontra-se plasmada no trecho seguinte:

¹⁸⁶ SAA 9, 7., in CAMELO, Francisco, *op. cit.*, p.242.

“(…) Mullissu disse: Reinarás sobre os reis dos países. Revelar-lhes-ás as suas fronteiras e estabeleces os caminhos que trilham. (...)”¹⁸⁷

O depósito de confiança realizado sob o efeito do juramento, entregando os rumos do destino ao futuro monarca solidificam e ganham uma maior dimensão a partir das palavras da deusa, que definem Ashurbanípal como o ser humano capaz de orientar o seu povo e os seus súbditos sob a efígie do decreto divino. Esta passagem reflecte a projecção do campo de acção do monarca, visando conferir à sua imagem uma aura de magnitude perante outros oponentes políticos. Magnitude essa que encontra a sua *raison d'être* no testemunho prestado pelo divino e na forma em como o mesmo se encontra enraizado na existência do monarca. É neste sentido que encontramos, um pouco mais à frente na mesma composição oracular, a enunciação de existência dos laços afectivos desde o seu nascimento.

“(…) (Tu), **cuja mãe é Mullissu**, não temas! (Tu), **cuja ama é a Senhora de Arbela**, não temas! Como uma ama, carregar-te-ei na minha anca. Pôr-te-ei entre os meus peitos como uma romã. De noite, permaneceréi acordada e proteger-te-ei. Durante o dia, dar-te-ei leite. Ao amanhecer, cantar-te-ei (...) Quanto a ti, não temas, meu bezerro que eu própria criei.”¹⁸⁸

A ideia principal que aqui identificamos prende-se uma vez mais com a afirmação do laço afectivo e aparentemente inquebrável entre as divindades e o futuro monarca. Note-se, contudo, como as deusas Mulissu e Ištar de Arbela¹⁸⁹ apresentam aqui uma outra imagem, uma vez que reclamam para si o papel maternal. A passagem não só enuncia o papel das deusas enquanto mães (embora simbólicas) de Ashurbanípal, mas também o contacto físico, que reside no cuidado do príncipe, no seu transporte, na sua amamentação e até mesmo nos actos de carinho e de indulgência, tal como o embalar. O contacto físico e a própria menção do corpo da(s) deusa(s) traduzem a relação de grande proximidade e de afectividade com o príncipe. Neste seguimento, o texto alude uma vez mais ao passado de Ashurbanípal e à forma como este se encontra profundamente marcado pela presença

¹⁸⁷ SAA 9, 7., in CAMELO, Francisco, *op. cit.*, p. 242.

¹⁸⁸ SAA 9, 7., in CAMELO; Francisco, *op. cit.*, pp. 243-244.

¹⁸⁹ A referência à “Senhora da Arbela”, enquanto ama-de-leite apresenta-se como uma novidade para o leitor/ouvinte, que até então só tinha encontrado, na composição, a deusa Mulissu. A sua menção alude à deusa Inanna/ Ištar que seria a divindade tutelar das cidades de Arbela e de Nínive. Esta alusão poderá, também, indicar o processo de sincretismos entre Ištar e Mulissu.

do divino. O texto, mais do que visar descrever a infância de Ashurbanípal, cria um objectivo claro de emparelhar a sua existência com a presença e amor divinos, resultando na ideia de uma relação afectiva que é moldada desde o seu nascimento, ou até mesmo antes desse acontecimento. Ou seja, encontramos aqui claramente a alusão à predestinação deste indivíduo para ocupar o trono da Assíria. Convém talvez realçar de que este entendimento de afectividade plasmada desde o berço não pressupõe a ideia de a sua concepção ter sido divina. O príncipe continua a ser considerado humano, embora as suas características extraordinárias decorram, de forma simbólica, da criação (“manual”) das deusas Mulissu e Ištar de Arbela¹⁹⁰. Falamos, assim, de uma filiação divina subjectiva, onde o monarca é, no fundo, adoptado pelos deuses.

O papel maternal das divindades para com o herdeiro caracteriza a profundidade da relação aqui estabelecida, já que a presença numinosa acompanha, desde o seu nascimento, a existência do jovem príncipe. Efectivamente, assistimos à imagem de Ashurbanípal enquanto ser humano eleito por escolha divina e a quem foi destinado um futuro único, desde tenra idade, tal como se estivesse predestinado para o fazer. Mais uma vez, contudo, reforçamos que a predestinação não se afirma, neste contexto, como algo estanque e imutável, podendo servir até mais como indicativo da relação estipulada entre os detentores do poder real (os humanos eleitos) e os reais detentores desse mesmo poder (os deuses). A relação de amor contida no papel maternal das deusas extrapola o processo de glorificação e personificação de Ashurbanípal, que alcança o estatuto de ser humano ideal para a tarefa que lhe será atribuída. Consequentemente, podemos considerar que em prol da construção de um discurso de afirmação e corroboração de legitimidade, enquadrado no contexto abordado face aos traumas recentes da entronização de Assaradão e à iminente instabilidade na sucessão de Ashurbanípal, o princípio da predestinação surge como um indicativo soberano do futuro do príncipe herdeiro no trono. Contudo, e dado que, como vimos, este indicativo não se afirmava como estanque, existindo por isso a possibilidade de ser quebrado, tornava-se necessária uma constante renovação¹⁹¹.

¹⁹⁰ CAMELO, Francisco, *op. cit.*, p. 382.

¹⁹¹ Como referido, o oráculo analisado indicia a existência de um diálogo anterior entre o rei e os deuses. Nesta perspectiva, a comunicação entre as duas esferas era incessante, sendo que o monarca sentia sempre uma necessidade imperativa de clarificar os seus passos perante o divino, com vista a reconfirmar a sua escolha.

II.2 - O papel do governante na hierogamia e na teogamia

No último capítulo tivemos a oportunidade de observar a existência de uma comunicação presente e permanente entre a esfera do divino e a esfera do poder real. Comunicação essa que permitia a estabilização de metáforas culturais que confirmavam a posição do monarca. Desse modo, a afirmação da relação filial metafórica do rei, enquanto filho adoptivo dos deuses, que acabaria por presidir o sentido da sua predestinação, enfatiza como as divindades lhe destinavam um conjunto de características únicas e inigualáveis, sendo esta uma das principais bases do seu poder no espaço terreno. Neste sentido, a formação destas e de outras alianças familiares, entre o divino e o governante, fortificavam, de forma eficiente, a promoção da sua autoridade no espaço terreno. Num certo sentido, estas relações seriam mais importantes do que a própria morfologia do poder da cidade ou território mesopotâmico¹⁹². Neste âmbito, também a hierogamia, ou o ritual do “casamento sagrado”, como muitas vezes é designado pela literatura especializada, emergiu como metáfora cultural que expressa a relação de proximidade entre as divindades e o monarca¹⁹³.

De facto, no tempo longo, este ritual apresenta-se como um elemento representativo da união entre o poder divino e a figura real, sendo a sua concretização um momento marcante para a confirmação do estatuto de soberania do monarca. Embora exista um longo debate no quadro historiográfico sobre o entendimento do mesmo,

¹⁹² PONGRATZ-LEISTEN, Beate, Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia in NISSINEN, Martti, URO, Risto, *Sacred Marriages The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, p. 51.

¹⁹³ PONGRATZ-LEISTEN, *op. cit.*, p. 52.

sobretudo no que toca à sua dimensão cúllica,¹⁹⁴ verifica-se uma concordância lata que a hierogamia encontra a sua origem e razão de ser na relação do casal divino Inanna/Ištar e Dummuzi/Tammuz. A união entre ambos, como patente no ciclo literário dedicado a estas figuras, espelharia assim o princípio da hierogamia no plano terreno¹⁹⁵. Esta reflexão circunscrever-se-ia, possivelmente, à realização de uma cerimónia cúllica onde os protagonistas seriam a figura real mesopotâmica e uma sacerdotisa do templo de Inanna/Ištar, sendo que a cerimónia deteria um forte objectivo político, nomeadamente o da renovação dos poderes governativos do monarca. Esta renovação estaria alicerçada no acto de união entre o governante e a divindade, sendo que o primeiro assimilava para si não só a prosperidade divina, como também recebia os seus poderes.¹⁹⁶ Contudo, no âmbito do intenso debate historiográfico sobre este tema, encontramos a hipótese de que talvez não exista uma relação linear entre a sua possível prática cúllica com os textos literários que indicam este mesmo acontecimento¹⁹⁷. Independentemente do possível peso que possamos conferir ao aspecto cúllico ou simbólico do “casamento sagrado”, o que podemos aferir é que de facto este elemento serviria como peça fundamental na teia da ideologia real e da sua estrutura.

Também poderá ser legítimo afirmar que o arquétipo da união, quer seja entre divindades ou até mesmo entre divindades e humanos, retém, desde muito cedo, um enraizamento na tradição oral e literária da Mesopotâmia¹⁹⁸. A persistência da ideia de

¹⁹⁴ PONGRATZ-LEISTEN, Beate, *op. cit.*, p. 49.

¹⁹⁵ O debate sobre o “casamento sagrado” em torno do casal divino Inanna/Ištar e Dummuzi/Tammuz deriva da forte concentração de evidências deste casal nas fontes redigidas em língua suméria do período de Ur III e do período Paleo-Babilónico, sobretudo em poemas ou “cantigas” de amor. Não obstante, encontramos também estas referências em fontes do período do I milénio a.C. nomeadamente em inscrições reais, documentos administrativos e textos poéticos. Cf. NISSINEN, Martti, *Akkadian Rituals and poetry of divine love in* WHITING, R., M., *Proceedings of the second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, p. 94.

¹⁹⁶ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p.150.

¹⁹⁷ Tanto Prongatz-leisten como Steinkeller propõem que os textos que mencionam o “casamento sagrado” não são propriamente descrições de um acto cúllico em que existe uma deliberada participação da figura real, mas antes referências literárias que expõem os conceitos de teogamia e hierogamia. Como já referido, o debate historiográfico tem evoluído no sentido de entender a hierogamia como uma metáfora cultural, ligada à afirmação da ideologia real, ao invés do entendimento tradicional de uma prática cúllica onde o rei seria um interveniente activo. Cf. PONGRATZ-LEISTEN, Beate, *op. cit.*, p.44. Cf. STEINKELLER, Piotr, «On Rulers, Priests and Sacred Marriage: tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship», in WATANABE, Kazuko, (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East- Papers of the 2nd colloquium on the Ancient Near east- The city and its life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan* (Tokyo 1996), Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, p. 136.

¹⁹⁸ Podemos aferir esta profusão do *topos* da hierogamia/teogamia na história da Mesopotâmia a partir das referências literárias do III milénio a.C., imbuídas nos registos e cópias do período de Ur III, sinalizando

união/casamento no tempo longo parece, então, manifestar uma necessidade, clara, do *homo religiosus* mesopotâmico em declarar a sua comunicação com os deuses. Os relatos cosmogônicos sumérios, por exemplo, que sinalizam a união entre o par divino An e Ki, ou seja, entre o Céu e a Terra, tecem o quadro simbólico onde o processo de junção entre duas entidades, neste caso divinas, permite espoletar todo o processo de criação do cosmos e das suas demais componentes. A mesma lógica encontra-se patente no já analisado texto épico de criação babilónico, *Enuma Eliš*, nomeadamente com a união entre Tiamat e Apsu. Neste seguimento, parece-nos lógico que os momentos de afirmação da hierogamia, ao longo da história da Mesopotâmia, poderiam ter o fito de se comparar a esta união primeva dos pares cósmicos primordiais. Assim, a teogamia e a hierogamia foram, de facto, instrumentos que fizeram parte do processo de desenvolvimento das estratégias de afirmação do poder real, uma vez que os governantes procuraram nestes princípios afirmar a sua íntima ligação com o divino¹⁹⁹.

A narrativa épica de Gilgameš é, de novo, uma das principais obras que salientam o “casamento sagrado” e de como este se encontra profundamente interligado com os domínios do poder real. No decorrer do relato que identificamos na tabuinha VI, como já tivemos oportunidade de analisar²⁰⁰, aquando do encontro entre Gilgameš e a deusa Inanna/Ištar, a recusa do pedido de união da divindade, por parte do rei de Uruk, implica um conjunto de acontecimentos negativos que colocam em causa o ofício real do protagonista. Não obstante, o acto de recusa de união sexual com a deusa não deixa de se integrar no quadro teórico do modelo de governação, sinalizando que o ser humano, destacado pelos deuses para o ofício da soberania real, deveria também cumprir os desígnios de relação e união estipulados, uma vez mais, pelas entidades divinas. A recusa

então já uma profunda ligação do mesmo à ancestralidade mesopotâmica. Um outro aspecto a ressaltar prende-se com a ligação que os governantes de Ur III desenvolveram, no plano ideológico, com monarcas e divindades ancestrais de tempos anteriores (como por exemplo, os do período de Uruk). Denota-se neste contexto a formação de uma identidade genealógica que interliga os governantes de Ur III com as míticas personagens daquela cidade, como é caso do rei mítico Gilgameš. No quadro desta associação, os governantes de Ur III fariam proveito dos epítetos utilizados pelas personagens ancestrais onde, uma vez mais, se destacava o princípio da hierogamia sobretudo com o recurso à fórmula “esposo da divina Inanna”. Cf. ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, pp. 153-154. Não obstante este determinado contexto não se inserir no período Neo-Assírio, a sua referência no presente trabalho visa incidir sobre a dimensão diacrónica que o *topos* da hierogamia detinha na história desta civilização.

¹⁹⁹ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 155.

²⁰⁰ No segundo capítulo do presente trabalho podemos encontrar uma avaliação mais detalhada sobre o relato mítico de Gilgameš pp. 30-35.

surge, assim, como uma ofensa grave à vontade divina e, por conseguinte, à própria estabilidade da ordem, sendo por isso punível com castigos e desígnios nefastos.

Este episódio da epopeia encontra a sua génese em textos literários mais antigos, nomeadamente no conto sumério *Gilgameš e o Touro Celeste*²⁰¹. Aqui encontramos, uma vez mais, a referência à relação amorosa entre o rei de Uruk e Inanna/Ištar, manifestando a existência de uma relação íntima e afectuosa entre a divindade e o governante²⁰². Neste caso, note-se que a menção à união entre as personagens se encontra indiciada não só no epíteto de “touro selvagem”²⁰³ que a deusa atribui ao seu amante, e que cria uma relação de comparação com Dumuzi/Tammuz, uma vez que este também seria o seu epíteto; como também no aparente encontro sexual que, de acordo com o início do texto, dá-nos a ideia de que já teria sido consumado. As expressões da deusa no suposto momento de partida do rei²⁰⁴ transpõe-nos para a ideia de um sentimento amoroso que expressa a dor e o pranto, associando-se também à imagem de uma amante que sente a falta do seu par.

Contudo, este desespero não estará somente relacionado com a sua despedida e o possível transtorno amoroso que esta causará. O receio perante a partida prender-se-á, também, com a possível ameaça de que Gilgameš lhe possa retirar domínio político, ao abandoná-la para ir caçar²⁰⁵. De facto, a deusa afirma convictamente que não permitirá que o governante parta, sinalizando que não pretende que este assuma, por completo, os seus cargos e funções no espaço terreno. Gilgameš replica que a sua intenção não se prende com a aquisição dos comandos encarregues à deusa, mas antes sim poder praticar no espaço terreno a prática da caça e do comércio²⁰⁶. É neste momento da narrativa que

²⁰¹ Veja-se a sua tradução em *Gilgameš and the Bull of Heaven in* <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1812.htm> [consultado a 20/10/2021].

²⁰² A indicação do conto no presente trabalho não pretende aludir à totalidade do seu conteúdo, mas antes sim à identificação do “casamento sagrado”, instituído na relação entre Inanna/Ištar e Gilgameš. Para um olhar mais detalhado sobre o conto veja-se ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, pp. 337-339.

²⁰³ *Gilgameš and the Bull of Heaven*, Segmento B, ls. B7-B12.

²⁰⁴ “My wild bull, my (...) man, I shall not let you go (...)”, *Ibidem*.

²⁰⁵ ALMEIDA, Isabel, *op. cit.*, p. 337.

²⁰⁶ Tal como Isabel Gomes de Almeida atenta, os elementos da caça e do comércio serão já facetas indicativas dos ofícios reais. A caça representa aqui o domínio sobre a estepe e o selvagem e o comércio o controlo sobre a aquisição de materiais e bens necessários que, analisados numa perspectiva global, remetem para a dualidade do urbano/selvagem e, consecutivamente, para a imposição do primeiro sobre o segundo. A lógica de domínio do urbano e civilizado sobre o selvagem representará, também, o equilíbrio de forças necessário para a manutenção da ordem estabelecida e sucessivamente para o sucesso da humanidade em afastar o caos. A presença destas características na figura de Gilgameš reflectem, então, uma parte do rol de papéis que deveriam estar associados à prática do ofício real. Cf. ALMEIDA, Isabel,

começamos a assistir ao desenvolvimento acentuado da disputa entre a divindade e o rei. Inanna/Ištar, frustrada com a insistência de Gilgameš, e à semelhança do que é narrado no texto épico, busca o auxílio do deus An, pedindo-lhe permissão para a utilização do Touro Celeste, de forma a controlar as intenções do mítico rei de Uruk.

Não obstante as intenções vingativas da deusa e da disputa criada entre as duas personagens, existe no decorrer do conto um importante apontamento que alude aos princípios teóricos da ideologia real, nomeadamente à hierogamia. A união celebrada entre Gilgameš e a deusa, através do acto sexual e do aparente caso amoroso entre ambos, assume-se como elemento-chave para que o monarca reclame, embora implicitamente, alguns princípios que estão intrinsecamente conectados às características da deusa e, por conseguinte, à lógica de poder. A transferência de poderes encontra-se, portanto, atestada na união entre as duas figuras e o acto sexual surge como a consumação dessa mesma transferência. Então, neste sentido, a ira da deusa não acontece ao acaso, nem se afirma apenas como um capricho amoroso. Pelo contrário, ao sentir a ameaça de que pode vir a ser suplantada por Gilgameš, nomeadamente na esfera do poder governativo, Inanna/Ištar sente-se como que obrigada a agir, de forma a impedir que a afronta humana perante o divino se concretize. A acção da deusa insere-se, assim, na lógica de que o poder pertence aos deuses, pelo que a transferência do mesmo ao governante, no caso, através da hierogamia, não pode permitir que os humanos afrontem o poder divino.

Assim, o conto expõe a compreensão de que a capacidade governativa do monarca não deve suplantiar a entidade divina, sendo que o governante se encontra sempre condicionado pela vontade das entidades numinosas. A intenção de se sobrepor aos deuses, criando a ideia de igualdade na acção e posição entre humano e divino, representa um desrespeito máximo na lógica da mentalidade mesopotâmica e, como tal, um desequilíbrio na ordem instaurada, tal como acontece na própria *Epopéia*²⁰⁷. A máxima instituída no conteúdo destas narrativas assume um claro aviso de que qualquer acto que vise colocar em causa a posição dos deuses resultará na punição e vingança divinas,

op. cit. , pp.337-338. No decorrer do próximo capítulo teremos a oportunidade de detalhar as esferas de acção do monarca, no âmbito da ideologia real mesopotâmica.

²⁰⁷ Aliás, no que diz respeito ao texto épico, são vários os episódios em que Gilgameš desrespeita a vontade divina, parecendo querer suplantiar os deuses, o que acarreta sempre castigo. Referimo-nos, por exemplo, ao seu desvio comportamental face à sua cidade, narrado logo na tabuinha I, ou à sua intenção de alcançar a imortalidade, algo só reservado aos deuses.

deixando, por isso, a advertência de que futuras desobediências não serão certamente desculpadas.

O sentido do texto sumério, contudo, apresenta uma ideia clara de transferência de competências entre o divino e o humano, encontrando-se patente a noção de que a legitimidade do rei versa no seu estatuto de consorte da divindade. O processo de hierogamia, que embora não detenha no conto uma representação clara, uma vez que só o denotamos a partir da suposta ideia de um encontro sexual anterior, transfere as capacidades governativas ao monarca, dotando-o de licitude para governar. Não obstante, tanto no texto épico como neste conto, identificamos a ligação da ideologia real com a ancestralidade mesopotâmica, a partir da evocação de figuras míticas, como Gilgamesh, o que confirma a ideia já aqui expressada de que as elites políticas e intelectuais procurariam criar um elo de ligação entre si e os dispostos dessa mesma tradição ancestral.

Para o presente trabalho torna-se, então, importante discernir se também no período Neo-Assírio encontramos esta mesma lógica, ou seja, se a hierogamia e a teogamia também serviriam para a estabilização da ligação entre o governante e o divino. Ora, neste período, e ao contrário de períodos anteriores, não tão bem documentados, encontramos presente as imagens representativas do amor divino em diversas fontes²⁰⁸, que por vezes descrevem até a prática ritual (embora não nos permitam, como já referimos, uma total reconstrução da mesma). Esta proliferação de menções à hierogamia confirmam a importância que a mesma teria para a acção cültica/religiosa e política do período²⁰⁹.

Neste seguimento, e focando no protagonista da presente dissertação, importa analisar o hino que Ashurbanípal dedicou a Ištar de Nínive e de Arbela²¹⁰, que se assume como paradigmático da forma como o discurso real visava insistir na legitimidade do poder, a partir da relação directa e íntima com a deusa. De facto, este hino apresenta-nos o quadro de relação que o monarca pretende reforçar, mesmo não indicando já uma relação vincada pelo traço sexual ou amoroso. Aliás, no início da composição,

²⁰⁸ Note-se as fontes que indicam os princípios de hierogamia e teogamia afirmam-se como bastante vastas, desde cartas, a inscrições reais, aparecendo também em textos de cariz cültico ou administrativo. Cf. NISSINEN, Martti, *Akkadian Rituals and Poetry of divine love*, p. 95.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Para o período Neo-Assírio convém frisar que, à semelhança de outras divindades, Inanna/Ištar assumia-se como divindade patrona de várias cidades, sendo que como já referido, Arbela e Nínive são duas delas.

identificamos que a relação foi instituída, primeiramente, sob o desígnio do amor maternal:

“(…) I am Assurbanipal, their favourite, most valued seed of Aššur, **offspring of Niniveh**, product of Emašmaš and Egašankamma, whose kingship they made great even in the House of Succession. In their pure mouths is [voic]ed the endurance of my throne. (…)”²¹¹

O retrato do rei foca-se aqui na figura do filho protegido e agraciado pela bênção divina, sinalizando, uma vez mais, que essa graça se repercute ainda dos tempos em que Ashurbanípal se encontrava no processo de preparação para o cargo. O papel maternal do divino feminino ganha, na realidade, um importante destaque, pois permite aludir às origens do poder real, como já tivemos oportunidade de analisar. No entanto, o seu foco circunscreve-se a um determinado momento da vida do monarca, estando sempre associado com os seus primeiros anos de vida. Apesar de se procurar repetir a sua evocação, ao longo de toda a sua existência, sublinhando-se que, desde muito cedo, o rei assírio foi agraciado pela mão divina, este não deixa de ser um momento isolado na afirmação do poder real, continuando a ser necessário outros elementos que simbolizem e fortifiquem a renovação dos poderes do rei. E é aqui que Ištar, enquanto amante divina, ganha um relevo determinante na edificação do paradigma de relação constante entre monarca e divino. Essa renovação encontra a sua concretização em determinados actos ritualísticos, nomeadamente no festival do *Akītu*²¹², que, conforme atestam fontes textuais, foi realizado durante o reinado de Ashurbanípal. Contudo, os contornos da sua realização não serão os elementos cruciais da nossa análise, mas antes sim os intervenientes da mesma. Neste sentido, importa olhar para o *Hino de Ashurbanípal a Ištar de Nínive*, que preconiza este mesmo momento ritualístico:

²¹¹ SAA 3, 03, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/saa03/corpus> [consultado a 27/10/2021].

²¹² O festival do *Akītu*, ou do “Ano Novo”, seria uma celebração anual que, envolvendo rituais de carácter público e privado, constituía em si uma forma de renovação da relação entre o rei e os deuses. Note-se que a realização deste festival detém uma profunda relação com a cidade e tradições da Babilónia, uma vez que visava directamente a relação entre o poder real e a figura divina de Marduk. A escolha desta divindade não seria ao acaso, pois para além de se assumir como a figura tutelar da Babilónia assumia também o papel de divindade demiúrgica, tal como atesta *Enuma Eliš*. No período Neo-Assírio, ainda encontramos vestígios da realização do *Akītu* na cidade da Babilónia, mas ao longo do tempo o mesmo acabou por ser transferido para o espaço nevrálgico da Assíria, espalhando-se as suas cerimónias pelas várias cidades, numa clara tentativa de equivaler a assembleia divina assíria à tradição babilónica. Cf. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 107.

“(...) She is glorious, most glorious, the finest of the goddesses! **Niniveh is set with bunbullu decorations (...)** O praised Emašmaš (...) in wich dwells Ištar, the que[en of Nineveh]! (...)”²¹³

Este trecho inicial introduz a glorificação de Ištar, embora a deusa não seja mencionada directamente. Tal como já vimos antes, a menção a esta divindade é feita a partir da referência à sua cidade, neste caso Nínive, assim como ao seu templo, Emašmaš. Estas referências são, no entanto, significativas já que simbolizam o seu espaço de acção directo, no plano terreno. A designação da decoração da cidade recria, ainda, a ideia de festividade, sinalizando também que o momento aqui consagrado diz respeito a um acto simbólico e único. Só no trecho seguinte é que o hino apresenta uma menção mais directa à figura de Ištar:

“(...) Like Aššur, **she wears a beard** and is clothed with brilliance (...). The crown on her head gleams like the star; **the luminescent discs on her breasts shine like the sun!** (...)”²¹⁴

Repare-se que a menção a Ištar é feita com base na sua comparação à divindade tutelar da Assíria, o deus Aššur. De facto, ao invés de se mencionar os seus traços femininos, o trecho começa por aludir às características viris e masculinas, do qual é exemplo a barba. A simbologia deste elemento, para além de ilustrar a versatilidade dos domínios da deusa, que, diacronicamente, controlava os princípios feminino e masculino, manifesta também a simbologia do poder como sua pertença. A barba adquire aqui a marca de estado puro de desenvolvimento de virilidade e, acima de tudo, de sobriedade e magnificência, preservando uma noção de estatuto sem igual²¹⁵. Esta referência apresenta, então, um claro sinal de ligação da deusa aos atributos de poder, algo que acaba também por ser justificado com a sinalização da utilização da coroa por parte de Ištar. O espelhar da figura divina de Aššur na deusa encontra-se também patente na imagem do disco solar, tornando-se notória a intenção de se transferir os atributos da divindade tutelar

²¹³ SAA 3, 07, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa03/corpus> [consultado a 2/11/2021].

²¹⁴ SAA 3, 07, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa03/corpus> [consultado a 2/11/2021].

²¹⁵ WINTER, Irene, Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology in PARPOLA, Simo, WHITING, Robert (eds), *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project (Helsinki, September 7-11, 1995)*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997, p. 371

assíria a Ištar. De seguida, encontramos no hino a indicação do calendário e do momento que elucida o cenário do ritual:

“(...) On the 16th of Tebe tis her ..., **she brightens Emamaš: the lady of the lands comes out, queen Mullissu**, who dwells in (...) At the coming out of the lady of Nineveh all the gods rejoice! **The king is clothed in clean garments, has put on a magnificent robe**. Assurbanipal enters amid holy, pure offerings. Sweet wine, wothy of divinity, beer too strong for Kings! **(to go) to her Akitu House**, she has harnessed [her chariot], too awesome for kings. **He has completed [the offerings], she has driven to the temple of her delight.**”²¹⁶

Note-se que, uma vez mais, o discurso reforça a conexão da personagem divina de Ištar com Aššur, através da referência à deusa Mullissu, consorte da divindade tutelar da Assíria. O reforço das características da deusa, sobretudo das componentes do poder, evidencia também os propósitos associados a este momento e ao seu potencial ritualístico, deixando claro que o âmbito do discurso se associa directamente com as prerrogativas do poder. Ištar não só assume para si as particularidades de determinados deuses, reivindicando-as como suas; como também rejubila na sua posição, com a aprovação da assembleia divina, uma vez que existe a menção do regozijo de todos os elementos numinosos perante a sua imagem.

Paralelamente, encontramos também um reforço do seu destaque no plano terreno, já que a personagem do rei, que aparece aqui pela primeira vez enunciada, se assume como figura secundária da narrativa, o que evidencia, com maior clareza, os trâmites que corresponderão ao acto ritualístico. Numa primeira instância, devemos notar a indumentária especial do monarca, como um sinal de que o momento ao qual o discurso alude era de facto único, no espaço e no tempo; de seguida, a referência das oferendas protagonizadas directamente pela mão do rei assírio, estando as mesmas destinadas à deusa; e, por fim, a menção da casa do *Akītu*, que denota especificamente o momento litúrgico em questão. O completar deste processo de exuberância e reverência acaba por ser o ponto fulcral para que o discurso do hino possa voltar a sua face para a figura do rei assírio. O finalizar das oferendas e o apaziguamento das necessidades de Ištar indiciam que o processo ritualístico se encontra nos seus momentos finais. Contudo, o hino não

²¹⁶ SAA 3, 07, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa03/corpus> [consultado a 2/11/2021].

termina sem antes dar protagonismo a Ashurbanípal. O texto parece sugerir que o garante deste ritual se centra unicamente na sua figura, sendo que a sua acção parte de uma consciência de profunda reverência e adoração, que visa perdurar esses mesmos sentimentos num espaço além-fronteiras do núcleo tradicional da Assíria:

“(…) May there constantly be abundance [and …] in your years, may [the …]s of the upper and lower seas go into his presence! May they bring to you [gifts from] the sovereigns of all the lands! In the great (…) of Niniveh, constantly receive tribute!”²¹⁷

A existência de algumas quebras nas linhas do texto poderá criar alguma perturbação na exacta confirmação de quem é o visado destas últimas palavras, se a divindade ou até mesmo o monarca. No entanto, tudo indicia para que seja a deusa Ištar, uma vez que se refere à necessidade de se perpetuar a lógica de tributação, sobretudo na cidade de Nínive, podendo esta referência geográfica aludir também ao templo da deusa. A extrapolação do acto de tributação para os domínios imperiais, visado no binómio “alto e baixo mares”, poderá aludir ainda à própria efusão do poder assírio.

Globalmente, o hino apresenta uma intenção clara de, por um lado superlativar a divindade feminina, centrando-a como a principal figura da detenção do poder; por outro, deixar claro que o poder real é o principal responsável para essa mesma superlativação. O papel do monarca no acto de oferenda, bem como a sua responsabilidade na extensão do mesmo, ao longo de todo o seu império, surge aqui como elemento da sua responsabilidade. Ademais, não devemos olvidar que a deusa assume, no hino, as características e simbologias do poder, sendo que a manutenção da sua reverência e o alargar da sua esfera de influência permitirá também firmar e solidificar a posição do rei, no espaço terreno. De facto, a relação que o monarca detém e desenvolve continuamente com Inanna/Ištar afirma-se como benéfica para a lógica do poder real, uma vez que, através desta ligação, os parâmetros do poder e da governança são-lhe transferidos.

O texto indica, portanto, os sinais da aliança firmada entre ambos, através da hierogamia, sendo que obviamente, e uma vez mais, essa aliança é destacada numa base hierárquica. Paralelamente, o texto alude aos princípios da teogamia, a partir da referência ao casal divino Aššur e Mullissu, destacando como a relação matrimonial entre deuses também se afirma como elemento crucial para a fortificação do poder real. Embora não

²¹⁷ SAA 3, 07, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/saa03/corpus> [consultado a 2/11/2021].

seja possível afirmar que esta referência a Aššur e Mullissu signifique uma clara tentativa de reproduzir este casal divino na relação entre Inanna/Ištar e Ashurbanípal, acreditamos que a menção a estes não acontece por acaso, já que os mesmos são referidos noutras fontes que aludem a momentos ritualísticos. Referimo-nos, por exemplo, ao ritual de *quršu*²¹⁸, associado à figura de Mullissu, cuja realização aparece fortemente ligada ao conjunto de festividades protagonizadas pelo poder real, na cidade de Aššur, após a reconstrução do templo de Ešarra, levada a cabo por Ashurbanípal.

Sobre este ritual, para além de indicações que comprovam a participação activa do governante assírio e da sua *entourage* política²¹⁹, bem como do acto de oferendas²²⁰, não existem muitos mais registos detalhados. Contudo, a designação do ritual, que alude ao acto sexual, assim como a indicação da deusa Mullissu como protagonista do mesmo, e, por fim, a sua realização no Ešarra, o templo do deus Aššur, provam que o foco do ritual centrar-se-ia no destacar da relação amorosa e matrimonial entre a deusa e o seu esposo divino.

Já que a falta de informação detalhada sobre o *quršu* impede uma maior compreensão do mesmo, somos forçados a recorrer a rituais análogos, também atestados no período Neo-Assírio, onde se destacam aqueles associados ao casal divino Nabû e Tašmetu²²¹, e nos quais identificamos informações mais abundantes. Convém indicar que o repertório documental acerca da relação destes deuses encontra as suas raízes no período Paleo-Babilónico. Contudo, é no período Neo-Assírio²²² que a sua apresentação como casal divino ganha significativa notoriedade, encontrando-se atestada numa grande quantidade de fontes, nomeadamente em cartas entre sacerdotes e governantes, “canções” de amor e hinos. A análise conjunta de todas estas fontes permite, ainda que de forma

²¹⁸ A palavra *quršu*, que deriva do verbo *garāšu*, assume o significado de “amor” ou “cópula”, sinalizando de facto o intuito em que o ritual se procedia. A sua tradução demonstra como o ritual teria uma importância para o princípio da hierogamia e/ou da teogamia. Cf. NISSINEN, Martti, Akkadian Rituals and poetry of divine love, p. 96.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Podemos conferir, a título de exemplos, as listas de oferendas direccionadas à deusa Mullissu que são realizadas no templo de Aššur, na ocasião das festividades reais. Cf. SAA 7, 183, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa07/corpus> [consultado a 4/11/21].

²²¹ NISSINEN, Martti, Akkadian Rituals and poetry of divine love, p. 96.

²²² As celebrações em torno do casal divino Nabû e Tašmetu, à semelhança do ritual do *Akītu*, têm um profundo enraizamento na tradição ancestral mesopotâmica, nomeadamente no sul. Ao longo do tempo estas sofrem um processo paulatino de transferência da sua realização e evocação para as cidades assírias, acompanhando assim o próprio processo de desenvolvimento do espaço assírio enquanto centro religioso da Mesopotâmia. Cf. NISSINEN, Martti, Akkadian Rituals and poetry of divine love, p. 97.

algo superficial, identificar os contornos ritualísticos, nomeadamente das suas várias fases. Ainda que não seja do nosso interesse uma dissecação aprofundada deste ritual, importa olhar com particular atenção para as referências constantes no hino que Ashurbanípal lhes dedicou²²³, com vista a melhor apreender como o princípio da teogamia se afirmava como crucial na ideologia real.

A partir então da análise do referido hino, identificamos que o ritual teria como momento inicial uma cerimónia que se realizaria nos aposentos particulares do templo, numa clara evocação dos espaços íntimos que estariam reservados a Nabû e Tašmetu, para a concretização do acto sexual e nupcial:

“(…) On the fifth day, monthly, is the procession of Tašmetu; **When she emerges from the holy workshop to [our] Nabû, the son of Bel raises his head from the tablet house to the nuptial bedroom (…)**”²²⁴

Como podemos observar, as divindades partem dos locais onde, tradicionalmente, realizam a suas actividades celestiais²²⁵, rumo aos aposentos nupciais, o que indicia o contexto que a cerimónia pretende aflorar, isto é, a união entre ambos, consumando assim a sua relação amorosa. O decorrer do ritual consistiria na manutenção do casal divino nos seus aposentos íntimos, permitindo assim que houvesse disponibilidade para a reverência humana deste encontro, a partir da realização de oferendas e de um banquete promovido pelo rei. O carácter íntimo deste encontro divino conteria implicações para o poder terreno, como atesta o colofão de um outro texto, onde Ashurbanípal se dirige a Nabû:

“**[Tašme]tu, the Great Lady, your beloved spouse, who intercedes (for me) [daily] before you in the sweet bed, who never ceases demanding you to protect my life. [The one who trusts in] you will not come to shame, O Nabû.**”²²⁶

Aqui torna-se possível depreender a importância do encontro e intimidade divina para a legitimidade do poder político terreno, já que encontramos um pedido claro do

²²³ *Ibidem.*

²²⁴ SAA 3, 6, in <http://oracc.museum.upenn.edu/sao/saa03/corpus> [consultado a 4/11/21].

²²⁵ Convém reparar que o hino indica que Nabû se desloca a partir da “casa da tabuinha”, algo que alude para a ligação particular desta divindade à prática da escrita e da sabedoria, já que se afirmava como patrono dos escribas mesopotâmicos. Cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/nabu/index.html> [consultado a 4/11/21].

²²⁶ Cf. NISSINEN, Martti, Akkadian Rituals and poetry of divine love, p. 98.

governante assírio a Tašmetu, para que esta interceda em seu favor perante Nabû. Assim, este afirma-se como um momento crucial para a rectificação da posição do governante perante a assembleia dos deuses. Aliás, também no já referido hino de Ashurbanípal a este casal divino, notamos o mesmo intuito de formalização do pedido incessante do monarca para que o seu posto se mantenha alinhado com a vontade divina:

“(…) **Bless Assurbanipal [.....] Make firm the Foundation of his throne [.....]** [Grant him] long life [.....] his offspring and his progeny. Make all the kings Kneel to him (...) (so) he will constantly exercise shepherdship [...] (...)”²²⁷

A concretização deste ritual e a simbologia da união de Nabû e Tašmetu assume, então, um poder actualizador e renovador dos papéis do monarca. Ao contrário do acto da hierogamia, o governante não assume aqui um papel activo no desenrolar do encontro, ficando antes ao seu cargo a responsabilidade de que o momento de intimidade entre os deuses se concretize. Não deixa, no entanto, de ser representativo de como a intercessão do monarca no momento teogâmico poderia ser benéfica para a firmação da estrutura do poder real, uma vez que o momento nevrálgico do encontro sexual funcionaria em função da revitalização da relação do divino com o governante.

Os princípios da hierogamia e da teogamia detinham, então, uma profunda conexão com os valores que a ideologia real pretendia assumir para construir a sua base de afirmação. Por um lado, a veiculação da mensagem de que o monarca estreitava a sua relação com o divino através do laço matrimonial, marcado profundamente pela sua intimidade com Ištar; por outro, a afirmação de que a união dos casais divinos, como Aššur e Mulissu e/ou Nabû e Tašmetu, também seria benéfica para o poder real, uma vez que estes intercederiam em função do rei. Convém recordar que, como já referido, o debate historiográfico actual e em curso, no que respeita particularmente à hierogamia, não permite distinguir claramente se este momento seria interpretado numa visão literal, em que de facto o monarca assumia as características do par divino de Ištar; ou se seria entendido como uma ligação metafórica e simbólica da relação entre o poder terreno e o numinoso. Contudo, poderemos confiar de que tanto a hierogamia, com os seus vários significados, como a teogamia seriam constitutivos dos parâmetros da ideologia real, servindo como instrumentos de fundamentação dos alicerces do poder.

²²⁷ SAA 3, 6, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa03/corpus> [consultado a 4/11/21].

II.3 - As qualidades extraordinárias do monarca

Com base na análise que temos vindo a desenvolver, podemos afirmar que residiria nos deuses e na sua acção a fonte de sustentação de qualquer enunciado de poder, sobretudo no plano terreno. Deste modo, a ideia de ligação com o divino, por via de uma afinidade genealógica ou até mesmo por via da instituição matrimonial afirmavam-se como ferramentas de um discurso ideológico que, acima de tudo, visava categorizar um determinado ser humano (o monarca) como o escolhido e, assim, como o indivíduo preferencial para a dita relação. No espaço assírio, a ideologia real sustentava-se no conhecimento de que o monarca seria um representante terreno tanto da sua entidade tutelar, Aššur, como de todos os outros deuses. A escolha do governante como intermediário serviria, então, um propósito de estabelecimento da subserviência humana para com os deuses, como também, em função da sua mediação, para garantir a concretização da vontade divina no espaço terreno. Assim, o rei assumia-se como o principal veículo de transmissão da mensagem divina e da sua ideia de ordem.²²⁸

Já aqui atestamos que os padrões da ideologia real pressupunham que o governante era um membro do corpo humano ungido pela graça divina, servindo-se para tal de pressupostos que evidenciavam esta relação fincada. A ideia de predestinação e de ligação genealógica e a própria ideia de um vínculo amoroso e matrimonial são exemplos paradigmáticos destes mesmos pressupostos. Ao nível ideológico existiria a compreensão de que o monarca seria fruto de um processo de criação distinto da restante humanidade, tal como atesta uma composição literária do período:

“Ea (god of Wisdom) opened id mouth to speak, saying a word to Belet-ili (goddess of creation): «You are Belet-ili, the sister of the great gods; it was you who created man, the human. **Fashion now the king, the counsellor man! Gird the whole of his figure**

²²⁸ ITO, Sanae, *Royal Image and Political thinking in the Letters of Assurbanipal*, Dissertação de Doutoramento, Universidade de Helsínquia, 2015, p. 91.

so pleasingly, make perfect his countenance and well formed his body!» And Belet-ili fashioned the king, the counsellor man.”²²⁹

A ideia aqui subjacente seria a de que o governante ocupava o seu lugar devido à especificidade da sua essência e à forma em como a mesma funcionava perante o olhar divino. Embora a sua confecção mantivesse a sua humanidade, note-se como as suas características excepcionais o tornavam distinto dos restantes indivíduos. Contudo, deve ainda ser elemento de intriga o porquê da escolha de determinado ser humano para o cargo da governança. Quais as razões e os pressupostos da imagem do monarca que o faziam o candidato ideal para a escolha divina? A passagem, acima enunciada, permite já aflorar possíveis respostas. A ordem divina de constituição do monarca era acompanhada de um conjunto de especificações necessárias para a construção da sua figura como “conselheiro”. Estas especificações espelhar-se-iam em características únicas, tanto físicas (como a fisionomia perfeita e agradável e a constituição de um corpo robusto e forte) como psicológicas (como a sabedoria), pelo que importa agora analisá-las com maior pormenor.

Começando pela virilidade e pela força, estas seriam qualidades exímias exclusivas ao monarca, algo que podemos também encontrar atestado na figura de Gilgameš:

“A hero born of Uruk, a goring wild bull. He marches at the front as leader, he goes behind, the support of his brothers, **A strong net**, the protection of his men, **The raging flood-wave**, which can destroy even a stone Wall.”²³⁰

A imagem figurativa da poderosa rede e onda destruidora ilustram as capacidades físicas associadas ao herói épico e elevam as suas qualidades, enquanto ser humano, distinguindo-o dos restantes e, por isso, atribuindo-lhe o potencial de líder. O poder físico extraordinário de Gilgameš define, assim, um ideal de monarca, sendo o distintivo da força um paradigma importante para a afirmação do mesmo. Deste modo, podemos encarar que o poder físico e a perfeição do corpo seriam características bastantes caras aos governantes assírios. A aquisição destas características seria um requerimento

²²⁹ VAT 17019 in RADNER, Karen, Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millenium BC in LANFRANCHI, Giovanni, ROLLINGER, Robert (eds.), *Concept of Kingship in Antiquity Proceedings of the european science Foundation exploratory workshop*, Padova, Sargon Editrice e Libreria, 2010, p. 27.

²³⁰ Cf. DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgameš and others*, p 51.

essencial para a sua afirmação enquanto fonte de poder, uma vez que só o corpo físico perfeito poderia representar o corpo político perfeito.²³¹

Naturalmente, também Ashurbanípal procurou apresentar-se enquanto detentor de poder físico. As suas inscrições reais traduzem este ideal, visando sempre acrescentar um elemento de distinção perante a linearidade passada:

“(...) [The great gods, whose divinity I constantly revered, generous]ly **granted m[e power, viril]it[y, (and) outstanding strenght]**. Th[ey] placed [lands tha had not bowed down me into] my hands (and) [allowed me to achieve my] heart’s desire. [I marched from the Upper Sea to the] Low[er] Sea, [**where the kings, my ancestors, had regularly t]rave[led]**. (...)”²³²

Atente-se que a evocação da simbologia da força física não se encontra isenta da vontade divina. Uma vez mais afirma-se que esta qualidade, à semelhança de todas as restantes, decorre da vontade e selecção divinas. O ponto inicial desta passagem evoca, assim, o princípio da eleição. O monarca sendo, primeiramente, o resultado de uma escolha dos deuses, é, também, sucessivamente o candidato que reúne as características ideias. Contudo, estas características não são intrínsecas à sua existência, mas antes oferecidas pelos deuses como sinal do seu reconhecimento. A essência de vitalidade, virilidade e força sem rival assumiam-se, então, como pré-requisitos para a prática da realeza, e detinham uma especial atenção na acção efectiva do poder real, uma vez que estes requisitos estariam facilmente identificados com o plano da acção militar.

Regressando ao trecho acima apresentado, após a indicação das características de superioridade física, a dimensão bélica do monarca é sublinhada, sobretudo a perspectiva da expansão do seu raio de influência. Assim, a par do desígnio da sua virilidade e da sua força, surge a ideia de expansão e alastramento político-militar, o que nos permite afirmar que estes dois elementos conjugados eram uma condição *sine qua nom* para a possibilidade de adquirir mais territórios e garantir maior imperiosidade.

Interessa frisar, então, que o domínio da guerra se afirmava como uma faceta bastante presente na acção do monarca, assumindo-se como uma responsabilidade directa

²³¹ PONGRATZ-LEISTEN, Religion and Ideology in Assyria, vol. 6, Boston, De Gruyter, 2015, p. 220.

²³² RINAP, Ashurbanipal 005, in <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap5/corpus/> [consultado a 8/11/21].

da sua função.²³³ O papel do guerreiro surge, neste contexto, como uma face premente do monarca, onde a sua acção bélica representa uma garantia para a manutenção da ordem. Neste sentido, o carácter belicista do monarca visava corresponder à necessidade em manter a ordem estabelecida pelo divino, perante forças internas e externas, entendidas como inimigos dessa mesma ordem, e por isso, representativas do caos. A contenda de Ashurbanípal com o seu irmão, Šamaš-šuma-ukīn, é um brilhante exemplo da forma como o discurso real demonstra a capacidade bélica do governante assírio enquanto estandarte da ordem e da vontade divina. Neste sentido, observemos um trecho patente numa carta divina²³⁴ destinada ao governante, nomeadamente de Aššur:

“By my great support, with wich I gave[you] confid[ence, you defeated the....] who vie with you [for kingship....]. Because of these evil deeds [wich Šamaš-šuma-ukīn] committed against you, I pulled out the foundations of his royal throne, over[threw] his reigns and [comma]nded the destruction of the entire land of Akkad. (...)”²³⁵

Note-se como encontramos a caracterização do inimigo, logo à partida, como a fonte dos problemas e, por conseguinte, como a imagem do caos. Repare-se também que a eficácia de Assurbanípal perante este inimigo depende da vontade divina, uma vez que a sua acção é garantida pela efectivação do suporte do deus tutelar. Noutro trecho da mesma missiva, conseguimos observar como o acto irresponsável do lado inimigo é constantemente referido, com o intuito claro de o caracterizar como desviante:

“(...) Because of these evil deeds [wich] he kept on perpetrating, on my account (even) his (own) gods became angry, abandoned him, and took to foreign parts. (...)”²³⁶

²³³ O período Neo-Assírio foi marcado, como já analisamos, por um processo de progressiva expansão do seu território e espaço de influência, chegando mesmo a deter uma implantação ao longo de todo o espaço do Médio Oriente. No decorrer deste processo de paulatina afirmação é certo concordar que a imagem do monarca também necessitou de se reformular, procurando assumir cada vez mais a faceta do poder bélico. Desta forma, os actos heróicos e as façanhas militares passariam a ser uma marca distintiva das inscrições reais dos vários reinados Neo-Assírios. Cf. ITO, Sanae, *op. cit.*, p. 91.

²³⁴ As cartas divinas representam uma das formas de comunicação profética entre poder real e o poder divino. A existência de cartas pressupõe, ainda, um formato de comunicação que decorria da existência de relatórios direccionados aos deuses, redigidos pelos governantes, que seriam depositados nos templos das divindades e que, consecutivamente, originariam a resposta divina, em formato epistolográfico. Cf. CARAMELO, José, *op. cit.*, p. 337.

²³⁵ SAA 3, 44, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/saa03/corpus> [consultado a 8/11/21].

²³⁶ SAA 3, 44, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/saa03/corpus> [consultado a 8/11/21].

Šamaš-šuma-ukīn é então percebido como a personificação do caos, do caminho desviante à ordem instituída pelos deuses. Note-se, aliás, que este caminho desviante não é acompanhado pelas divindades, insistindo-se na premissa de que a conduta negativa do inimigo só o levará ao desamparo divino. A imagem aqui esboçada evidencia, então, a percepção de um quadro dual onde, por um lado, encontramos a vontade divina, símbolo da ordem, em que o monarca assírio se assume como seu representante e, por outro, a do inimigo, símbolo do caos, em que se prefiguram as piores consequências, começando logo pela imagem do abandono divino. Ao longo de toda esta trama, o lado de Ashurbanípal é continuamente agraciado pela bênção divina, como forma de justificação dos seus actos na contenda. O papel de rei guerreiro emerge, então, como força decisiva para a resolução desta batalha, vincando a ideia de que a sua resistência bélica é suportada pela intervenção divina:

“(...) By my great support you brought about the defeat of his warriors. (...) I sent before you my fierce weapons to defeat your enemies. **At the mention of your name, which I made great, your troops go victoriously** wherever there is fighting with weapons (...).”²³⁷

O escolhido pelos deuses detém, assim, as condições necessárias para se consagrar como o guerreiro vitorioso. As capacidades físicas do monarca ganham, neste quadro bélico, uma grande notoriedade, uma vez que são estas que o permitem enfrentar o caos protagonizado pelo inimigo. Contudo, convém reparar que se mantém a noção hierárquica entre o monarca e a divindade. A carta evoca a noção de consulta prévia e de entendimento da razoabilidade divina perante o acontecimento, por parte de Ashurbanípal. Ou seja, a sua acção bélica surge consoante a decisão e vontade do divino, demonstrando que o governante não age sem a certeza da legitimidade e apoio de Aššur:

“(...) Because of your **in[cessant] prayers and supplications** [with wich] you beseeched my great divinity, **I stood at your side** and [poured ou the blood] of your enemies. (...)”²³⁸

As palavras da divindade, retidas neste trecho, ilustram a conduta correcta a que Ashurbanípal deve obedecer. O suplício e a oração surgem aqui não como um sinal

²³⁷ SAA 3, 44, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa03/corpus> [consultado a 8/11/21].

²³⁸ SAA 3, 44, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa03/corpus> [consultado a 8/11/21].

de desespero por parte do rei, mas antes como um pedido de orientação, perante o acto bélico. Neste seguimento, entendemos que o papel guerreiro do monarca seria concebido como uma arma de garantia da ordem emanada pelos deuses, em que a sua aplicação só ocorreria caso existisse um aval positivo. Este pequeno trecho traduz, então, uma visão teológica que subentende o plano da guerra como uma transposição do momento do embate cósmico entre a ordem e o caos. A acção do governante em desfazer o acto perverso do inimigo personifica, no plano terreno, os episódios cósmicos em que os deuses são levados a pelejar as forças que intentam introduzir o caos. Acima de tudo, o governante assírio surge como guerreiro ao serviço dos deuses e, por conseguinte, como agente que defende a rectidão harmoniosa por eles estabelecida. É importante frisar, ainda, que podemos encontrar neste discurso a preocupação para com uma conexão da imagem do monarca com a de figuras divinas, que sustinham esta áurea de combate sobre o caos;

“(...) To aid Kings, to overthrow enemies, to resettle [...] sanctuaries, **I appo[ointed you] as the just shepherd of the subjects of Illil.** (...)”²³⁹

Uma vez mais, Aššur reactualiza o papel de Ashurbanípal enquanto o escolhido, sinalizando-o como o pastor justo, capaz de perverter o sentido do caos e de, assim, garantir o bem-estar do seu quadrante²⁴⁰. Porém, talvez o que importe destacar neste pequeno trecho será a menção do desígnio de pastor sob a alçada da figura de Illil/Enlil²⁴¹. Esta poderá traduzir o processo de sincretização da figura de Aššur com a do deus Enlil, demonstrando assim uma faceta clara da convergência religiosa entre as tradições do sul e do norte da Mesopotâmia²⁴². A sincretização com Enlil detinha ainda um claro propósito de afirmação da divindade tutelar assíria, igualando a sua imagem à do líder ancestral da assembleia divina. De acordo com este processo, também se verificou a mutação da linha genealógica de Aššur, passando este a deter parentalidade

²³⁹ SAA 3, 44, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/saa03/corpus> [consultado a 8/11/21].

²⁴⁰ Ainda no decorrer do trabalho abordaremos, adiante, os aspectos relacionados com o papel do pastor no ofício do poder real.

²⁴¹ A divindade Enlil/Ellil era uma das mais proeminentes no universo divino mesopotâmico, estando associada aos epítetos de “Grande Montanha” e “Rei de todas as Terras”. As suas funções estariam enquadradas nas esferas do poder e autoridade, estando tradicionalmente associado ao decretar dos destinos, patentes nas “tabuinhas dos destinos”, assim como com a outorgar do desígnio da realeza sobre o plano terreno. Cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/enlil/index.html> [consultado a 9/11/21].

²⁴² ANNUS, Amar, *The God Ninurta in the mythology and royal ideology of Ancient Mesopotamia*, Finlândia, The Neo-Assyrian text Corpus project, 2002, p. 39.

sobre as figuras de Nabû e Ninurta²⁴³. Neste quadro, é de particular interesse o facto de existir, por meio da associação com a figura de Aššur, a conexão entre o monarca e Ninurta, uma vez que esta divindade deteria uma forte conexão com os aspectos da guerra e assumiria o papel do guerreiro divino em prol da ordem.²⁴⁴

Importa, ainda, não esquecer a eficácia da representação visual enquanto formato de transmissibilidade deste desígnio. A construção da imagem do monarca, patente na iconografia real, além de retratar demais eventos da sua actividade régia, transmitia igualmente a visão ideológica do rei guerreiro. Como já atestamos anteriormente, a construção de uma esfera hegemónica, por parte do poder oficial, careceria de formas de representação que caracterizassem uma realidade coincidente com os objectivos do mesmo. Também já verificamos que essas formas poderiam deter estilos, escritos ou visuais, que independentemente do seu alcance face aos seus receptores, deteriam um evidente peso simbólico.²⁴⁵ Neste seguimento, o *topos* do rei-caçador acabaria por ser mais um reforço na transmissão dos símbolos de virilidade e de força do governante assírio. A disposição de Ashurbanípal nos baixos-relevos palacianos (Anexos, Fig. 4) como o rei-caçador cumpriria o objectivo de, por um lado, transmitir uma dimensão lúdica associada à vida do monarca, e por outro, uma dimensão profundamente ideológica. No quadro desta, a sua função permitia imprimir um significado de domínio sobre o plano selvagem. A disposição contida no registo intermédio do baixo-relevo, que aqui destacamos, demonstra a relevância do poder régio perante o elemento que simboliza o aspecto selvagem. No mesmo, podemos visualizar Ashurbanípal a segurar o leão, pela cauda²⁴⁶, estando o felino já indefeso, numa clara alusão ao momento que antecederia o

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ A analogia realizada com a figura divina de Ninurta partia do seu papel na defesa da assembleia divina, assemelhando-se aos feitos protagonizados por Marduk, como atesta o texto mítico-literário de Anzu. Neste, a narrativa centra-se em torno da possessão da “tabuinha dos destinos”, que Anzu roubara a Enlil. Perante este acontecimento, Ninurta emerge como o derradeiro herói capaz de fazer frente ao desvio protagonizado por Anzu acabando por restabelecer a ordem e restituindo a referida tabuinha a Enlil. Cf. DALLEY, Stephanie, *op. cit.*, p. 204. Embora não assuma a mesma proeminência que a divindade tutelar da Babilónia, Ninurta continuaria a ser uma divindade que marcaria o panorama do acto bélico, assumindo o estatuto de herói-guerreiro. No decorrer do século IX a.C., Ninurta ganhou relevo, estabelecendo-se como divindade patrona da cidade de Calah, na Assíria, onde acabaria por deter uma função forte no que dizia respeito à protecção e ajuda divinas no processo de expansão militar. Cf. ANNUS, Amar, *op. cit.*, p. 42.

²⁴⁵ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 16.

²⁴⁶ Na Mesopotâmia, mas particularmente no mundo assírio, o leão surge como símbolo representativo da realeza. Deste modo, ao reclamar vitória sobre o leão, o governante reclama também para si os atributos da realeza. Cf. MARCEL, Monte, *op. cit.*, pp. 21-22.

golpe final do governante sobre si²⁴⁷. O retrato deste registo é taxativo na conclusão de que a vitória pertence ao rei, ao qual devemos ainda acrescentar a inscrição que confirma a narrativa visual que nos é apresentada. De facto, a epígrafe inscrita no baixo-relevo, não só enquadra o episódio visual, como também contextualiza a sua simbologia:

“I, Assurbanipal, king of the world, king of Assyria, for my princely sport, **a lion of the plain I seized by its tail. At the command of Ninurta and Nergal, the gods,** my trust, with my mace I smashed its skull.”²⁴⁸

Assim, esta inscrição cristaliza o carácter simbólico do rei-caçador e, por conseguinte, do rei guerreiro. Note-se que, uma vez mais, encontramos a referência e a analogia a Ninurta, como também a noção de que a acção que o governante leva a cabo perante a besta só se procede após o aval das divindades. A disputa e a conquista perante o animal que é caçado, no seio da representação visual, dispõe uma apropriação dos elementos da natureza que não são controlados. O facto de o monarca se apresentar como o conquistador revela, claramente, como este seria o protagonista na dialéctica entre o selvagem/caos e o urbano/ordem. Paralelamente, esta imagem também transmitiria uma alegoria para o plano bélico, onde o governante controlava e conquistava as forças inimigas, que representavam o espaço externo e caótico, quando em comparação com o mundo urbano e civilizado da Assíria. Seguindo esta alegoria, o inimigo revestia-se como selvagem, o qualurgia necessariamente controlar e dominar, sendo o governante representado como o vitorioso e o único capaz, por força e auxílio da bênção divina, de neutralizar as hostes externas e caóticas.²⁴⁹

De facto, o papel do rei guerreiro revestido de robustez física e de eficácia na conquista seria um atributo premente nos parâmetros da ideologia real, nomeadamente no que respeitava aos processos de expansão do poder assírio no Próximo Oriente. Como observámos, anteriormente, o período Neo-Assírio corresponde ao expoente máximo de influência hegemónica do “país de Aššur”, sendo que isso deteria obviamente implicações sobre a projecção da imagem do monarca. O papel de guerreiro seria, assim, um selo de autenticidade para a manutenção do seu lugar. Contudo, neste contexto de vasta expansão

²⁴⁷ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 21.

²⁴⁸ GERARDI, Palmela, Epigraphs and Assyrian Palaces Reliefs: the Development of the Epigraphic Texts in *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 40, nº1, s.l., American Schools of Oriental Research, p. 27.

²⁴⁹ MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 20.

podemos considerar que os efeitos da mesma viriam a implicar determinadas modificações na imagem do monarca. O progressivo alargar das fronteiras e o resultado político e social que esse mesmo processo detinha para com o espaço central, nomeadamente com a anexação de novos territórios e a sua inclusão no sistema provincial assírio, resultaria no desenvolvimento de conflitos, que levariam a grandes deportações e ao necessário enquadramento de vários contingentes populacionais. Por conseguinte, tornou-se imperativo a construção de um discurso ideológico que visasse justificar esse mesmo alastramento, pelo que o papel do rei guerreiro incide, em muito, nesta vertente justificativa²⁵⁰. A guerra e as suas consequências teriam a sua justificação patenteada pela bênção do divino, como já analisámos acima, mas talvez não fosse o suficiente para garantir uma ideia de estabilidade, sobretudo perante os contingentes estrangeiros que agora se encontravam anexados à Assíria. Talvez seja pertinente, então, abordar um outro *topos* associado à figura do monarca, que se prendia com as dimensões da sua sabedoria.

O período da dinastia Sargónida, para além de se asseverar como um dos mais emblemáticos períodos do processo de expansão Neo-Assíria, distingue-se também como um marco temporal em que os seus governantes se associaram, de certa forma, aos princípios da sabedoria e do interesse intelectual, considerando estes como parte integrante da imagem real. A título de exemplo, recordemos os ensinamentos que Ashurbanípal adquiriu aquando do seu momento de preparação para o trono, nomeadamente na mestria da arte da escrita e da leitura. Ora, estes princípios seriam uma novidade nos parâmetros do discurso real, uma vez que se identifica uma fusão extremamente vincada da imagem dos governantes com os mesmos. Não será correcto, no entanto, dizer que em tempos passados não terão existido governantes que se associaram directamente a estes princípios²⁵¹, nomeadamente nos aspectos da sua titulatura²⁵², mas, é de facto com o desenrolar da dinastia Sargónida que assistimos à

²⁵⁰ FALES, F.M., LANFRANCHI, G.B., The impact of Oracular Material on the Political Utterances and Political Action in the Royal Inscriptions of the Sargonid Dynasty in HEINTZ, J.G., (ed.), *Oracle set prophéties dans l'antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 1997.

²⁵¹ A título de exemplo, temos o caso do governante babilónico Hammurabi. No registo introdutório do documento legal, amplamente conhecido como “*Código de Hammurabi*” podemos testemunhar a adopção, por parte do governante babilónico, dos princípios da sabedoria e do conhecimento. Cf. FALES, F.M., LANFRANCHI, G.B., *op. cit.*, p. 111.

²⁵² Ainda antes da dinastia Sargónida, outros governantes assírios gravaram na sua titulatura aspectos relacionados com os princípios da sabedoria, como é o caso de Aššurnarsipal II. Contudo, estas referências acabam por ser escassas, quando comparadas com as que encontramos nos governantes sargónidas. Cf. FALES, F.M. LANFRANCHI, G.B., *op.cit.*, p. 111.

criação de uma conduta real mais voltada sobre estes aspectos, sem nunca deixar de dar atenção aos restantes domínios, que já fomos referindo, como é o caso do papel do guerreiro e do caçador.

Neste sentido, também no reinado do Ashurbanípal é possível denotar esta transformação na idealização da imagem do governante, inculcando-o enquanto um ser culto e intelectualmente dotado. A imagem e a representação visual acabam, dentro deste quadro, por ser um elemento comunicativo deste objectivo. Para este efeito, podemos atentar à própria representação de Ashurbanípal, já que em vários baixos-relevos do palácio real de Nínive podemos verificar a existência de alguns pormenores que evidenciam a relação directa do monarca assírio com o saber letrado. Retornando à figura já aqui mencionada, que retrata Ashurbanípal face a face com o leão (Anexos, Fig. 3), por exemplo, identificamos o governante com um estilete enfiado sob o cinto da sua vestidura, sendo que a presença deste instrumento não teria apenas uma função de ocasionalidade ou de mero esteticismo. Pelo contrário, a sua associação com o ofício escribal era directa, já que este era o instrumento utilizado para o registo da escrita num suporte material (que, por norma, seria um pedaço de argila). Por outro lado, não podemos olvidar que este instrumento estaria também directamente associado a Nabû²⁵³, pelo que implicitamente se encontrava presente o apoio deste deus ao rei, particularmente no domínio da intelectualidade.

Podemos então testemunhar nesta imagem como as várias camadas da ideologia real operavam na imagem do monarca. No momento de demonstração de força e de domínio sobre o selvagem, que já aqui abordamos, é também representada a faceta intelectual e sábia do monarca. Ashurbanípal carrega não só os emblemas identificativos com o domínio da guerra, nomeadamente ao empunhar a espada e no embate com o felino, como, em simultâneo, procura evidenciar-se como um indivíduo culto. Assim, como já atrás referimos, a sobreposição das várias características do governante na sua representação concorria para uma imagem coesa, onde o governante é simultaneamente sábio e guerreiro. E, assim, nesta mescla, a sua afirmação como paladino da ordem saíria reforçada.

²⁵³ No capítulo anterior, tivemos a oportunidade de frisar os domínios de Nabû no plano da escrita e da sua associação com os escribas. Convém assinalar que, no plano da sua representação, este seria muitas vezes percebido a partir de um símbolo, o estilete. MONTE, Marcel, *op.cit.*, p. 180.

Existem, ainda, outros aspectos que sublinham a importância da sabedoria para a imagem de Ashurbanípal. No decorrer do seu reinado, encontramos importantes obras e acções que o reflectem como um rei culto, das quais destacamos, naturalmente, a construção da sua biblioteca, na cidade de Nínive²⁵⁴. A edificação desta não deverá ser entendida como uma mera obra pública, mas antes sim como uma obra que marca as preocupações do governante para com a obtenção e domínio de informação, nomeadamente de natureza cultural, do espaço do Próximo Oriente. Ashurbanípal ordenou aos seus funcionários um trabalho minucioso de recolha dos mais variados documentos, quer do foro administrativo, quer do foro literário e religioso, por todo o espaço imperial. O trabalho de recolha, tratamento e arquivagem dos documentos acompanhou todo o seu reinado, tendo reunido um total de cerca de 30.000 tabuinhas²⁵⁵, facto que elevou a sua biblioteca a um lugar proeminente, na época. O investimento de Ashurbanípal neste feito é bastante revelador dos seus interesses, como elucida também o ambiente que o rodeava, onde a sabedoria seria de facto um importante instrumento para a afirmação do seu poder.

Uma vez mais, esta atitude deve ser analisada à luz da relação do monarca com as divindades, já que Ashurbanípal afirmava ser detentor das capacidades intelectuais também por meio da sua associação com o plano divino. Como já analisamos, a presença do estilete na sua representação visual é exemplificativa desta situação, pois indicia as estreitas relações que deteria com o deus Nabû. Neste seguimento, existem ainda outros documentos que comprovam a intencionalidade em traçar uma linha de conexão com a sabedoria dos deuses. A carta de Ninurta ao rei assírio²⁵⁶, por exemplo, é ilustrativa não só da cadeia de relações que Ashurbanípal estabelecia com as diferentes divindades, como também evidencia os domínios do saber. Embora se encontre bastante fragmentada, a carta divina outorgada por Ninurta apresenta um contexto de favorecimento ao rei assírio perante uma situação de instabilidade, que decorre após a quebra do juramento de tratados políticos, por entidades estrangeiras. Aqui, o que nos atrai mais a atenção são os seus trechos finais:

²⁵⁴ FINCKE, Jeanette, *The library of Ashurbanipal in Niniveh The Great City Symbol of Beauty and Power*, vol.13, PETIT, L.P., BONACOSSO, Morandi, (eds.), Leiden, Sidestone Press, 2017, pp. 208.

²⁵⁵ *Idem*, p. 209.

²⁵⁶ SAA 3, 47, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa/saa03/corpus> [consultado a 13/11/21].

“(...) Palace of **Assurbanipal, [king of the world, king of Assyria], whom Nabû and Tašmetu [endowed with great wisdom], and who with a sharp eye acquired [the gems of literature]. While [none of] the kings who preceded me [had learned that craft],** with the wisdom of Nabû I wrote on tablets [all extant] cuneiforms writings, checked, and collated them, [and established them] in my palace for my reference and reading.”²⁵⁷

Nesta nota final da carta, encontramos uma intencionalidade clara em Ashurbanípal se aliar ao casal divino Nabû e Tašmetu, assinalando que através da sua relação com o casal foi-lhe possível adquirir os conhecimentos necessários para a mestria dos saberes da literatura²⁵⁸. A frase seguinte já procura ir um pouco mais longe: o governante transmite que a sua mestria não encontra nenhum precedente nos seus antepassados, criando assim uma dissemelhança perante os governantes anteriores. Nabû torna a ser referido como o principal aliado divino para que este atributo seja outorgado à figura do rei, gerando-se a ideia do seu contributo decisivo para os processos de recolha, seriação e tratamento, que estariam associados à edificação da biblioteca real, como sinalizam o próprio contributo do monarca para os mesmos. Ora, o remate final deste documento elucida a importância que os aspectos da sabedoria começaram a deter na estruturação do discurso ideológico.

A mesma preocupação encontra-se também patente nas inscrições reais, onde a glorificação da sua *persona* obtém dimensões bastante visíveis. Veja-se, por exemplo, a inscrição contida no *Prisma I*²⁵⁹:

“(...) The great [go]ds in [their] as[sembly] determined a favorable [de]stiny [as my lot (and)] **th[ey] gra[nted me a] broad [m]ind (and) allowed [my] mi[nd] to learn [a]ll of the scribal [arts].** They [glorified the] mention of my name (and) [made my] lord[ship greater] than (those of all other) kings who sit on [(royal) daises]. (...)”²⁶⁰

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ Nesta referência, encontramos uma vez mais o papel que o casal divino detém relativamente aos atributos do monarca, ou seja, a importância da teogamia para o discurso ideológico, tal como tivemos oportunidade de analisar no capítulo anterior.

²⁵⁹ RINAP, Ashurbanipal 5, in <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap5/corpus/> [consultado a 13/11/21].

²⁶⁰ *Ibidem.*

A passagem começa por manifestar um claro paralelismo com os restantes documentos já aqui analisados, nomeadamente na indicação por parte dos deuses de um destino favorável ao governante, indiciando o princípio da predestinação que favorecerá o futuro do reinado de Ashurbanípal. Logo de seguida, o texto sublinha como os deuses lhe ofereceram um amplo entendimento de espírito, necessário para que o rei se afirme como detentor das artes do escriba.

A menção da sabedoria como sua característica tornar-se-ia, então, num aspecto recorrente da imagem de Ashurbanípal, sendo que era acompanhada pela preocupação de vincar como a mesma era inovadora e sem precedentes. Quer por via do registo escrito, quer por via do registo iconográfico, este atributo encontrava-se presente nos aspectos identificativos da singularidade do monarca, nunca deixando, obviamente, de se relacionar com os atributos divinos. A mesma reflectir-se-ia sobre a própria missão do rei, pois para além de ser o garante da ordem, por forças das armas, a acção governativa de Ashurbanípal assumir-se-ia igualmente por força da razão e da inteligibilidade. Como afirmamos acima, esta modificação na imagem do monarca - que não é pioneira no reinado de Ashurbanípal, mas sim na dinastia Sargónida - poderá ser também uma resposta ao contexto de expansão do próprio território assírio. A dilatação do império e as suas consequências, particularmente a necessidade de conjugação dos valores culturais internos com os múltiplos valores originários das mais variadas regiões conquistadas, tornavam necessário que o controlo assírio fosse apertado. Contudo, esse controlo não seria somente estável por razão da força, mas também por razão do intelecto, sendo que a representação do poder, ou seja, do próprio governante, careceria, obviamente, de transpor essa dualidade. A identificação do governante como o mais sábio dos seres humanos, sendo essa também uma razão para o seu contacto directo com o plano divino, e o seu domínio sobre as mais variadas artes do conhecimento, poderia tornar mais razoável a ferocidade que o mesmo detinha para com o espaço externo.²⁶¹

A conjugação dos papéis enunciados, que reflectem os atributos e também as funções associadas ao cargo da realeza, são perceptíveis da multiplicidade de facetas inerentes à figura real. Consecutivamente, também demonstram uma dualidade, no sentido em que apresentam diferentes cadências no plano de acção do governante. Deste modo, podemos encontrar a figura do rei como destemido e implacável, que impõe o seu

²⁶¹ FALES, F.M., LANFRANCHI, G.B., *op. cit.*, p.112.

poder sobre todos, como também a figura do indivíduo razoável e sábio, que transmite segurança a todos os seus súbditos. Ora, ainda no panorama desta dualidade é possível entrever a existência de outras facetas que concorrem igualmente para a ideia do governante como zelador da ordem. Referimo-nos ao princípio da justiça e à forma como a sua implementação nos atributos do monarca representa a relação próxima entre este e os deuses. Ou seja, o rei seria também o responsável pela manutenção da justiça, social e política, assumindo a função máxima de zelar pelo ideal de equidade que, inevitavelmente, seria um desígnio divino.

Enquanto juiz apontado pelos deuses, o monarca não poderia assumir uma atitude irreverente ou desenfreada, já que estaria, mais uma vez, obrigado a agir segundo a justiça emanada pelos deuses. De facto, no texto sapiencial vulgarmente conhecido como “Conselho a um príncipe”²⁶², é possível identificar os limites da acção do monarca no âmbito da justiça. A sua construção redaccional subentende um formato de causa-efeito, em que perante uma determinada situação se aplicaria uma consequência, apresentando assim quase que um quadro legal que superintenderia a acção régia.²⁶³ Deste modo, o texto induz logo à partida que caso a atitude do monarca visasse um desvio da ordem divina, essa atitude seria pretexto para um castigo dos deuses sobre o seu futuro e, num plano geral, sobre a própria sociedade:

“Se um rei não respeita a justiça, o seu povo será disperso e o seu país abandonado (...) Se ele não respeita os seus nobres, os seus dias serão encurtados. Se ele não respeita o seu conselheiro, o seu país revoltar-se-á contra ele. Se ele respeita o vigarista, alterar-se-á a determinação do país. (...)”²⁶⁴

Ora, estas primeiras linhas indicam os perigos inerentes a um possível acto de perversidade por parte do monarca, devolvendo a ideia de que esses mesmos perigos deteriam implicações para com a vida do seu reino. O facto de as consequências incorrerem sobre o monarca e a população espelham a ressalva de que o primeiro é de

²⁶² O presente texto representa uma cópia da composição original encontrada na biblioteca de Ashurbanípal, que embora detendo uma datação insegura, reflecte a concepção de justiça e a sua associação à conduta do poder real. Para rever o texto na íntegra cf. DT 1, CAMELO, Francisco, “Conselho a um príncipe” o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia in *Cultura Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 30, 2012, pp. 39-41.

²⁶³ CAMELO, Francisco, “Conselho a um príncipe” o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia in *Cultura Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 30, 2012, p. 41.

²⁶⁴ DT 1, *op. cit.*, p. 39.

facto o indivíduo responsável para a manutenção de estabilidade do segundo. Assim, o equilíbrio social seria uma tarefa inerente ao cargo real, onde as acções do monarca estariam constantemente sob a vigília dos deuses:

“(…) Se ele não respeita a justiça do seu país, **Ea, rei dos destinos, alterará o seu destino** e persegui-lo-á continuamente (…)”²⁶⁵

Nesta passagem torna-se visível o papel do divino enquanto o responsável pela inculcação dos castigos no rei desviante²⁶⁶, clarificando então que é aos deuses que pertence o desígnio da justiça. Por conseguinte, o texto sapiencial salienta um outro aspecto importante e que se traduz na relação entre o monarca e o destino do seu país. As consequências negativas implementadas sobre a vida do governante teriam tradução directa sobre a própria vida da sua população, resultando no entendimento de que a instituição real estaria indissociável do seu território colectivo. Esta mesma relação acaba, também, por fazer sobressair o papel intermediário do governante na estrutura divino-terreno, fazendo recair sobre ele a obrigatoriedade de zelar pela ordem estabelecida no seu espaço de acção.²⁶⁷ O aspecto predominante da concepção de justiça na figura real parece ser, então, a concepção de que o governante não seria um indivíduo de poder ilimitado, mas antes sim o principal responsável pelo equilíbrio, como também o veículo de transmissão deste perante o seu povo. Deste modo, o discurso ideológico deveria traduzir igualmente o seu papel enquanto indivíduo justo, ou seja, enquanto expoente máximo da representação da justiça divina, no plano terreno.

A identidade do governante em torno destes vectores teria também influência na formulação de imagens metafóricas. Uma primeira imagem liga-se ao pastoreio, em que se realçavam os aspectos da protecção do povo/país (o rebanho) pelo pastor (o rei). À semelhança do papel de rei-caçador, o papel de rei-pastor assumia na figura do soberano a função de protecção dos seus súbditos perante tudo aquilo que se revestia de

²⁶⁵ *Ibidem.*

²⁶⁶ Note-se que, ao longo do texto, encontramos menção a outras divindades que assumem também um papel destacado na conduta da justiça e da ordem: Marduk e Enlil, por exemplo, que detinham um profundo enraizamento na concepção teológica mesopotâmica e que estariam associados aos destinos da ordem políticas; mas também Šamaš, que resplandecia, no seio da assembleia divina, os atributos da justiça. CAMELO, Francisco, “Conselho a um príncipe” o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia, pp. 43-44.

²⁶⁷ CAMELO, Francisco, “Conselho a um príncipe” o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia, p. 42.

tons hostis²⁶⁸. Nesta analogia, encontramos uma vez mais a dualidade do caos vs. ordem ou do selvagem vs. urbano, de onde emerge a figura proeminente do rei como o atenuador de uma extrema e constante relação dialéctica. Perante este tópico do pastor, convém visualizarmos um excerto de uma carta divina direccionada a Ashurbanípal, não obstante o seu estado profundamente fragmentado, que impossibilita a identificação da divindade emissora:

“(...) Ansiei por ti, **tomei-te para o pastoreio** (...) enviei-te com armas poderosas, flechas afiadas e (...) flamejantes para fazer cair os meus inimigos. (...)”²⁶⁹

O trecho desta missiva demonstra um sinal bastante interessante. A referência ao anseio e à delegação do pastoreio sobre Ashurbanípal, evoca uma vez mais o princípio da escolha divina. Para além disso, o que nos chama a atenção é a atribuição directa que é feita ao governante, que doravante passa a ser designado como “pastor”. Somente após a atribuição deste epíteto é que encontramos, na carta, a referência à possibilidade para a acção, nomeadamente de foro militar, sendo que a divindade assevera o seu auxílio no controlo do inimigo. Ora, a atribuição deste epíteto afirma-se como um elemento essencial, pois convoca a legitimidade do monarca para agir. A sua acção torna-se, então, não só legítima como justa, pois sendo o rei quem pastoreia o seu rebanho, é então ele quem assumirá a segurança do seu país.

Neste seguimento, também o *hino de coração de Ashurbanípal*²⁷⁰ evidencia, de forma clara, estes princípios. A sua composição obedece ao padrão literário de um hino, embora no seu conteúdo se encontrem patentes referências para a realização de um momento cúlctico, explicitando que o mesmo deve ocorrer perante a presença de Šamaš²⁷¹, uma divindade que estaria profundamente associada à justiça:

“**May Šamaš, king of heaven and earth, elevate you to shepherdship over the four [region]s!** May Aššur, who ga[ve y]ou [the sceptre], lengthen your days and years! Spread your land wide at your feet! (...)”²⁷²

²⁶⁸ PONGRATZ-LEISTEN, Religion and Ideology, p. 213.

²⁶⁹ Rm 2,236, SAA 3, 46, in CARAMELO, Francisco, *op. cit.*, p. 260.

²⁷⁰ SAA 3, 11, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa03/corpus> [consultado a 17/11/21].

²⁷¹ PONGRATZ-LEISTEN, Religion and Ideology, p. 214.

²⁷² SAA 3, 11, in <http://oracc.museum.upenn.edu/saa03/corpus> [consultado a 17/11/21].

A menção inicial ao deus solar indicia como o pastoreio foi outorgado ao governante por si próprio. Por outro lado, encontra-se patente a ideia de que o seu rebanho se afirma como extenso, através do recurso à expressão “quatro regiões”, que traduz a noção de domínio sobre a totalidade. Note-se que a utilização desta expressão representa tanto o poder holístico da divindade, como, e por consequência, o poder universal de Ashurbanípal. Assim, o poder real, por designação divina, opera sobre os quatros cantos que comportam a imensidão do plano terreno, destacando-se assim a ideia de um domínio ecuménico.

De seguida, surge a menção a Aššur e à parafernália do ofício real, nomeadamente o ceptro, consumando o perfil político e ideológico do monarca. O hino reforça ainda o papel da justiça como uma qualidade inerente à figura de Ashurbanípal:

“(…) **May eloquence, understanding, truth and justice be given to him as gift!** May [the people] of Assur buy 30 kor of grain for one shekel of silver! May [the peopl]e of Assur buy 3 seah of oil for one shekel of silver! May [the peop]le of Assur buy 30 minas of wool for one shekel of silver! May the lesser speak, and the [greater] listen! May the greater speak, and the [lesser] listen! May concord and peace be established [in Assyri]a! (...)”²⁷³

O assinalar de virtudes, como a eloquência, a compreensão e o sentido de justiça, surgem neste contexto como oferendas ao monarca, assemelhando assim a transferência de poderes entre os deuses e o governante. É neste âmbito que se torna perceptível o restante conteúdo do trecho, já que logo após a evidenciação das qualidades de Ashurbanípal são elencadas várias regulamentações de preços de determinados bens, existentes no espaço assírio²⁷⁴. Para além do sentido de uniformização de preços no quadro da economia interna, esta referência demonstra o papel judicial do monarca, constituindo assim a faceta da entidade legal que define um sentido de equidade perante todos os seus súbditos. Aos olhos do poder, esta uniformização teria um objectivo de assentar sob o mesmo preceito todos os indivíduos da Assíria, uma vez que toda a população se regeria pela mesma regulamentação.

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ Poderemos ainda sublinhar como este elemento do trecho entra em concordância com o conteúdo de variadas compilações de cariz legal, datadas de outras épocas, prévias ao período Neo-Assírio. PONGRATZ-LEISTEN, *Religion and Ideology*, p. 215.

O trecho contém, ainda, um outro elemento que justifica a definição de equidade social, por parte do monarca, que se reveste na indicação de que durante o seu reinado os estratos sociais detêm as mesmas condições de acesso aos parâmetros da justiça, uma vez que os mesmos serão equiparados por igual. Esta assunção afirma-se como uma marca definitiva para o estabelecimento da paz e concórdia no reino governado por Ashurbanípal.

No quadro da simbologia da justiça emerge, então, o monarca como o núcleo de subsistência e perseverança da mesma. Perante os seus súbditos, é o governante que assume no plano terreno o sentido da ordem, espelhando na sua imagem os princípios originalmente pertencentes aos deuses, que garantem e atestam essa mesma ordem. O seu estatuto especial no plano terreno, que se encontra atestado pela relação próxima que detém com a esfera numinosa, clarifica-o como o receptor do conceito de justiça, bem como o principal responsável pela sua aplicação. É esta transferência que lhe permite confirmar o papel de governante justo e que lhe permite, também, discernir sobre o *modus operandi* da sociedade. Contudo, a superioridade moral atribuída à sua imagem não deixa de estar sujeita ao condicionalismo da sua essência humana. Ou seja, o princípio da justiça permanece na sua figura enquanto praticar a ordem estabelecida pelos deuses, não devendo nunca desviar-se da mesma.

Assim, o rei enquanto representante da justiça divina expressa uma imagem totalizante da sua acção política, uma vez que profere um sentido universal no seu espectro de actuação. Simultaneamente, a sua acção encontra-se legitimada, já que todos os seus actos estão revestidos de razoabilidade, que encontra a sua origem no modelo de ordem instaurado pelos deuses, e, acima de tudo, no sentido de justiça, que assume uma forma palpável da ordem divina

Existem, contudo, ainda outras dimensões que consideramos pertinentes para a estruturação do carácter do monarca e que sublinham as restantes facetas já aqui apresentadas. Como já referido, a relação estipulada entre os planos divino e terreno subsistia na base de um traço hierárquico, em que o governante cumpriria o papel de mediar as relações entre os dois planos, nunca deixando de pertencer ao mundo terreno. A essência desta relação pressupunha um entendimento dos mesopotâmios enquanto seres subservientes e que deviam reverência aos seus senhores divinos. É no seguimento deste raciocínio que os actos de adoração e de culto ganham um significado maior, uma vez que serviam como formas práticas de atestar a relação contratual estabelecida entre ambas

as esferas. Por um lado, através das acções cúlticas, a humanidade cumpria o seu dever de garantir a estabilidade e o sustento dos deuses; por outro, os deuses cumpririam com a protecção e amparo daqueles que executavam os desígnios por si formados.²⁷⁵ Neste seguimento, o monarca reunia em si a responsabilidade de adequar os meios desta relação, assumindo-se como o sumo-sacerdote. O respeito por este entendimento acarretaria a garantia dos diversos momentos cúlticos e religiosos, por parte do governante. Como podemos ver pela titulatura real, a consignação do termo *šangû*²⁷⁶ respeitaria a máxima instituída perante a *persona* do governante, dignificando-o como o sumo-sacerdote do templo e, por conseguinte, dos domínios religiosos.

É neste sentido que poderemos atentar, também, às fórmulas de representação da imagem do rei, onde se percepção esta dimensão da sua acção religiosa. Retomando o baixo-relevo já aqui enunciado, que apresenta uma narrativa com várias camadas iconográficas, em que a caça real parece ser o tema principal, (Anexos, Fig. 5), podemos visualizar no seu registo inferior o pormenor conclusivo desta reflexão. No espaço central, deste nível inferior, visualizamos a figura de Ashurbanípal acompanhada por uma comitiva, composta por servos que o escoltam, por outros indivíduos que carregam os corpos de leões, e por músicos que tocam a harpa horizontal, dando uma percepção sonora à narrativa, assim como pressupõe já a ideia de este ser um momento único e celebrativo. Atendendo aos pormenores, identificamos o monarca a realizar uma libação²⁷⁷, nos cadáveres dos leões, em frente a um altar [Anexos, Fig. 5 a)]. No mesmo registo encontramos a seguinte epígrafe:

“I, Assurbanipal, king of the world, king of Assyria, whom Assur and Ninlil have granted exalter strength. The lions that I killed, at whom I pointed the fierce bow of Ištar, lady of battle, **I set up an offering over them, (and) I made a libation over them.**”²⁷⁸

Repara-se que a centralidade do registo se foca no rei, gerando nele todo o protagonismo da narrativa cúltica que o mesmo pretende demonstrar. A conjugação dos

²⁷⁵ CAMELO, Francisco, *A Linguagem profética na Mesopotâmia Mari e Assíria*, p. 296.

²⁷⁶ O termo estaria associado, no espaço assírio, ao culto da divindade Aššur, concebendo assim o monarca como o sumo-sacerdote da divindade tutelar e, por conseguinte, da restante assembleia divina. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 238.

²⁷⁷ Segundo Marcel Monte, podemos pressupor que o líquido derramado fosse vinho. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 21.

²⁷⁸ GERARDI, Palmela, *op. cit.*, p. 28.

elementos escritos e visuais atesta, então, a performance do ritual pelo monarca, associando a sua imagem à sua tarefa sacerdotal. Apesar de nesta série iconográfica podermos realçar outros aspectos associados às características do monarca, tal como o rei-caçador e o rei-guerreiro, os quais já tivemos oportunidade de analisar, a profusão do último registo evidencia os contornos religiosos da acção real.

Consecutivamente, existe ainda outro traço do carácter do monarca que compunha o seu sentido religioso e sacerdotal. Para uma maior compreensão do mesmo atentaremos a uma passagem do já referido *Prisma I*²⁷⁹:

“(…) [the god Sîn, who c]reated me to be ki[ng], **named [me to (re)build] Eḫulḫul**, [saying: «**A]shurbanipal will (re)bui[ld] that temple [and] make me dwell [therein] upon na et[ernal] dais.» (…)] He allow[ed the temple of the god Sîn (…)] to became ol[d **[and he entru]sted (its renovation) to [me].**”²⁸⁰**

O principal destaque deste trecho foca-se na evocação do acto realizado pelo monarca, ou melhor, na indicação de que o acto de reconstrução do templo do deus lunar estaria sob a alçada e projecto de Ashurbanípal. Repare-se que o governante é nomeado pela divindade como o reconstrutor, podendo esta ser uma breve alusão não só aos feitos dos seus antepassados, uma vez que Ashurbanípal reerguerá algo já previamente existente, como também demonstra que a vontade divina é o mote para o acto de reconstrução. Em seguida, um outro aspecto que sublinhamos é a importância que este acto de reconstrução detém para a própria divindade, uma vez que a renovação da sua morada terrena (o templo) permitirá a sua subsistência no seio da esfera humana, o que nos leva a compreender que o garante do espaço cúltico se afirma como um elemento crucial para a estabilização dos preceitos religiosos. A figura do rei enquanto construtor/reconstrutor do templo, em particular, mas também de todo o domínio terreno, numa visão alargada, imprime maior força à sua subserviência perante os desígnios divinos, uma vez que para além de ser o sumo-sacerdote é também o principal zelador dos domínios físicos do divino, na esfera terrena²⁸¹.

²⁷⁹ Prisma I, RINAP, 5, in <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap5/corpus/> [consultado a 21/11/21].

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Os depósitos de fundação (cilindros, prismas, pregos, blocos, entre outros), enterrados nos alicerces dos edifícios, tais como os templos e palácios, revelam também a faceta construtora do poder real. Tradicionalmente estes objectos continham inscrições de carácter celebrativo que visavam salientar os actos do soberano, com especial destaque para as suas funções de edificador e reconstrutor. A sua localização não permitia que o seu alcance chegasse ao olhar humano, pressupondo então que os verdadeiros

A fundamentação do papel do governante enquanto símbolo de poder absorve, então, um conjunto multifacetado de papéis inerentes à sua própria acção. As características aqui analisadas são exemplos de uma linguagem complexa, que compõe um corpo ideológico. Diga-se complexas pelo facto de expressarem um conjunto vasto de ramificações que corroboram uma estrutura hierarquizada. Não obstante, convém ainda aferir que esse mesmo corpo ideológico formalizava a conduta do governante a partir dos princípios teológicos que compunham a compreensão do cosmos e de todas as suas vertentes. Deste modo, a noção de uma relação simétrica, mas distinguível, entre humano e divino permitia a elaboração de uma lógica de poder, no seio do plano terreno. O rei seria, assim, o garante dessa relação e lógica, na medida em que residiria nele a missão estrita de impor e conservar a ordem consagrada pelos deuses, permitindo-lhe também que, por via da sua relação especial, se conservasse num lugar destacado dos restantes humanos, com a total legitimidade para exercer o poder. Esta legitimidade seria construída sob a base dessa mesma relação especial, mas também sob a base das características inigualáveis que compunham a sua pessoa. A figura do governante e o seu poder seriam, então, o resultado prático de uma aliança firmada entre os dois planos.

destinatários do seu conteúdo fossem as divindades, a quem as inscrições se encontravam dedicadas; como também aos sucessores do poder real. MONTE, Marcel, *op. cit.*, p. 62.

Conclusão

Os caminhos percorridos na presente dissertação oferecem-nos uma visão integradora da estrutura ideológica que sustentava o poder político no espaço assírio e, por conseguinte, na Mesopotâmia. Poderemos aferir, tendo por base a própria organização do nosso trabalho, a perspectiva de uma visão macro sobre esta civilização e sobre este poder específico, patente na primeira parte desta dissertação; e uma visão micro, analisada na segunda parte, com vista a aferir o discurso ideológico vinculado no reinado de Ashurbanípal.

Assim, a primeira parte da nossa dissertação procurou reflectir sobre os principais vectores constituintes da morfologia do espaço mesopotâmico e, particularmente, do assírio, visando prestar atenção aos detalhes geográficos que compunham este espaço, bem como à sua influência nos processos históricos, no tempo longo. Esta análise permitiu-nos evidenciar a permeabilidade que a composição geográfica mesopotâmica oferecia aos seus habitantes, uma vez que a transponibilidade das suas fronteiras naturais em conjugação com as extensas bacias hidrográficas, resultaram em vias de comunicação rápidas. O factor geográfico assumir-se-ia, então, como determinante para o lograr das aspirações dos mesopotâmios, a todos os níveis.

Neste enquadramento, visámos caracterizar também os períodos que marcaram o processo de afirmação da Mesopotâmia enquanto civilização orgânica e compósita, focando nas matrizes suméria e semita; não deixando de olvidar, contudo, as diferentes especificidades da sua estrutura, nomeadamente no quadro da afirmação das diferentes cidades, ao longo do seu território. Embora existisse desde cedo uma partilha cultural, o conceito de unicidade política seria um processo atingido no decorrer dessa mesma afirmação, passando a ser um objectivo recorrente das diferentes cidades e dos seus governantes, após a primeira unificação, concretizada por Sargão de Akkad. Este elemento permitiu-nos, também, compreender uma das principais razões para a movimentação e construção do espaço assírio enquanto centro de poder e de controlo. A formação do triângulo assírio, composto pelas cidades de Aššur, Nínive e Arbela seriam o esteio nevrálgico do poder e da expansão imperial assíria, desde os inícios II milénio

a.C. até ao final do século VII a.C. Sendo o período Neo-Assírio o foco principal da nossa análise, afirmou-se como importante dar especial destaque aos governantes da dinastia Sargónida e, particularmente, aos eventos principais que marcaram o reinado de Ashurbanípal, o protagonista da presente dissertação.

Ainda no contexto da primeira parte, tivemos a oportunidade de reflectir sobre a ideologia real e a sua relação dialéctica com o sistema religioso mesopotâmico. Os postulados sobre o fenómeno religioso, por parte de determinados estudiosos, como Durkheim ou Malinowski, serviram como esteio para o entendimento amplo da religião e do seu efeito na dimensão humana. Neste campo, o realce da religião como o catalisador das necessidades de um conjunto populacional auxiliou a compreensão de um sistema complexo, que visa verter de si as normas de actuação desse mesmo grupo. De igual forma, os conceitos de *hierofania* e *homo religiosus* assumem-se, como vimos, como instrumentos analíticos fundamentais, uma vez que reportam ao momento em que o indivíduo toma consciência da presença do elemento numinoso, a partir do qual sente-se impellido a agir religiosamente. Tornou-se notório, portanto, a imperativa necessidade de acrescentar o domínio simbólico e ritualístico ao quadro teórico, marcado pela elaboração das composições míticas, uma vez que este se afirma como a componente activa e prática de um dado sistema religioso.

No que concerne ao próprio sistema religioso mesopotâmico, frisámos os contributos de Bottéro e Kramer, que realçaram a existência de uma relação vertical entre o plano numinoso e o plano humano, marcada, não obstante, por laços afectivos e ternurentos entre os intervenientes dos dois planos. Procurando ir mais além na composição da estrutura religiosa mesopotâmica, nomeadamente no que diz respeito à sua ligação com a ideologia real, a análise de *Enuma Eliš* e da *Epopéia de Gilgameš*, serviu como ponto de partida para a identificação dos vectores que marcam a relação entre deuses e governantes. No que diz respeito à primeira composição, destaca-se a visão mesopotâmica sobre a cosmogonia e a teogonia como momentos simultâneos e em conexão. A interdependência de ambos traduz a concepção de que o cosmos seria imaginado a partir da vontade dos deuses, o que transparece o carácter teocêntrico da mentalidade religiosa mesopotâmica. Importa ainda referir que também a antropogonia se enquadra nesta natureza, já que os humanos são fruto da vontade divina.

Para além destas premissas, *Enuma Eliš*, mas também a *Epopéia de Gilgameš* expressam a existência de uma dialéctica premente entre o caos, sempre personificado

pelos elementos que ameaçam o *status quo*, e a ordem, que representa a garantia da soberania numinosa e, por conseguinte, humana. É no confronto entre ambos, sobretudo no objectivo de fazer prevalecer a ordem sobre o caos, que as composições apresentam os seus principais protagonistas, Marduk e Gilgameš respectivamente. Nestes, encontramos os princípios que nos indiciam um pensamento político-religioso voltado sobre a necessidade de executar a ordem emanada pelo plano divino, e que se cumpre a partir da estabilização da organização política no modelo monárquico e na relevância da figura do governante. A eleição de Marduk, no seio da assembleia divina, como campeão que derrotará a ameaça caótica de Tiamat, assim como a sua consequente acção demiúrgica e organizadora do cosmos, estabelece um modelo de governo e de monarca, que encontra consolidação no relato de Gilgameš e na sua atitude desviante, que é corrigida, ao longo da composição, por meio da acção divina.

A essência da monarquia mesopotâmica residiria, então, nos deuses e na sua vontade, existindo a necessidade de legitimação do monarca, enquanto figura humana, detentora de capacidades e estatuto únicos, que estabelecia uma relação de proximidade íntima com os mesmos. A identificação destes elementos no discurso ideológico permitiu-nos entrever a existência de uma relação profundamente interdependente entre o poder religioso e o poder político, pelo que se torna impossível, no quadro mental da antiguidade pré-clássica, entendê-las como duas entidades separadas.

Foi, então, a partir deste enquadramento que passámos para o plano micro, procurando perceber os meios e as fórmulas do discurso político, no quadro da sua afirmação e legitimação. O reinado de Ashurbanípal, abordado por nós como um caso de estudo, norteou-nos a problemática do grau de relação, e as suas diferentes camadas, entre a figura do rei e as figuras divinas. Desta forma, privilegiámos a análise de documentação assíria que continha, no seu âmago, uma comunicação directa entre o poder real e o divino (como as cartas divinas e os relatos proféticos); assim como fontes que transmitissem uma perspectiva oficial do discurso real (como as inscrições reais e hinos reais). Procurámos ainda acrescentar algumas alusões ao relato iconográfico, nomeadamente às representações de Ashurbanípal em baixos-relevos, já que este dispositivo se afirmava, igualmente, como crucial para a transmissão do discurso ideológico em análise.

Assim, demos particular atenção ao princípio da escolha e filiação subjectiva do governante. A instituição real, enquanto originária dos propósitos divinos, assumia a sua forma com base nos critérios dos deuses, encontrando-se para tal o processo de

escolha de um soberano terreno dependente da eleição divina. As divindades, ao definirem a sua escolha sobre um determinado governante, de certa forma transmitiam um favorecimento para com a prole do mesmo, atribuindo assim um sentido de linearidade dinástica ao poder real. No entanto, este não seria um processo estanque, dado que ao longo dos vários reinados verifica-se recorrentemente a necessidade de cada governante se reafirmar como o legítimo herdeiro. Os processos de sucessão analisados, como o de Assaradão e, especialmente, o de Ashurbanípal, traduzem bem as dificuldades existentes nos inícios de cada reinado.

Neste âmbito, a indicação do herdeiro para o “Palácio de Sucessão” apresenta-se como um exemplo paradigmático das estratégias que confortavam e alocavam o novo sucessor e o quadro linear da dinastia. Consecutivamente, no plano do discurso ideológico, o princípio da filiação subjectiva e da escolha divina denotam-se como predominantes para a concretização do processo de entronização. Neste, o papel maternal (embora simbólico) das divindades femininas, nomeadamente Mullissu e Ištar, realçam a singularidade do monarca escolhido, uma vez que estabelece uma proximidade afectiva entre o divino e o governante. Simultaneamente, esta proximidade elucida um sentido de predestinação da vida do governante para o ofício do poder, por este ser fruto da criação (“manual”) das deusas.

A escolha divina, base da ideologia real mesopotâmica, expõe com clareza a importância para o governante em firmar alianças, de proximidade e familiaridade, com as divindades. Neste âmbito, também a hierogamia e a teogamia emergem como metáforas que expressam a relação íntima entre o rei e o divino. No que diz respeito à hierogamia, e considerando que a sua origem se encontra na relação do casal divino Inanna/Ištar e Dummuzi/Tammuz, verificamos que o poder político utilizaria esta metáfora como um outro instrumento de afirmação da sua legitimidade. Como vimos, Ashurbanípal procurou afirmar a sua proximidade com este casal divino, nomeadamente com a realização do ritual do festival do *Akītu*, dando particular ênfase a Ištar de Arbela ou de Nínive. Ao afirmar-se como esposo da deusa, assumindo o papel de Dummuzi/Tammuz, Ashurbanípal aprofundou a sua relação com Inanna/Ištar, adicionando contornos amorosos vincados, ao que já tinha sido expresso nos oráculos onde a deusa se apresentava como sua ama de leite. De particular interesse é, também, a transferência das qualidades e facetas de Aššur, divindade tutelar da Assíria, para Ištar, engrandecendo o papel da deusa no âmbito do poder governativo.

No que diz respeito à teogamia, a enunciação da acção de Ashurbanípal nos momentos de união dos casais divino afirma-se, igualmente, como um elemento que beneficia o poder real e ratifica a sua legitimidade, uma vez que estas uniões intercederiam em função do rei. Ashurbanípal utilizaria estes mesmos momentos, nomeadamente o ritual de *quršu*, associado ao casal divino de Mullissu e Aššur, assim como os rituais associados ao par divino de Nabû e Tašmetu, como forma de renovar o seu papel enquanto monarca. Ao contrário do momento da hierogamia, aqui o rei assumia uma postura secundária, procurando assegurar a plena concretização do encontro do par divino. Contudo, a sua participação neste momento de intimidade dos casais divinos serviria o propósito de granjear o apoio destes deuses, para que pudessem interceder em seu favor na assembleia divina.

Note-se, ainda, que no âmago da filiação subjectiva, da hierogamia e da teogamia, o divino feminino surge como fundamental para a afirmação do poder real. A capacidade criadora das deusas, presentes nos relatos míticos referentes à cosmogonia e antropogonia, parecem então ser revertidos para o plano político, através das suas facetas maternais e amorosas.

A nossa análise dos aspectos ideológicos do poder governativo visou ainda entender as facetas associadas à *persona* real. As características que revestiam o governante como um ser exemplar e como o representante de uma linguagem política detinham a sua origem, uma vez mais, em princípios teológicos. Deste modo, a vinculação do monarca com as qualidades da força, da guerra, da sabedoria e da justiça, que se reúnem na metáfora do “pastor” e que se justificavam pela associação do monarca com as divindades representantes das mesmas, outorgavam sobre a sua *persona* a legitimidade para governar e, acima de tudo, de manter o estatuto da ordem divina, no plano terreno. A construção de um discurso que enaltecia a figura do governante como o ser mais capaz e instruído não só reforçava a relação entre o governante e os deuses, como se afirmava como o eixo definitivo para a construção da sua entidade política.

A partir do caso concreto do reinado de Ashurbanípal, o nosso trabalho permitiu, então, identificar a existência de um discurso ideológico estruturado na imagem do rei e na sua relação com a assembleia divina. Diacronicamente, na Mesopotâmia, o poder governativo afirmava-se como um constructo originário da existência e vontade dos deuses, tendo então uma representatividade terrena, através de um ser humano extraordinário e distinguível dos restantes. O governante, enquanto obra das mãos

divinas, interagia no seu plano em função da vontade numinosa, cumprindo a missão restrita de assegurar a ordem instaurada por aqueles. Os discursos analisados do reinado de Ashurbanípal afirmam-se, assim, como exemplos paradigmáticos desta lógica.

Devemos, contudo, referir que os documentos definidos para análise na presente dissertação obedeciam a uma conduta protocolar rigorosa, na medida em que foram elaborados e emanados directamente do centro de poder com vista à memória futura. Outras fontes, como a correspondência epistolar, marcadas por uma coloquialidade específica e por necessidades/motivações mais imediatas, poderão expressar uma visão mais ampla do discurso ideológico, pelo que o seu estudo, integrado com os *corpora* aqui trabalhados, se afirma como um caminho analítico futuro promissor. Será igualmente relevante integrar a análise dos espaços de vivência da figura real, nomeadamente o palaciano, questionando como a sua disposição e elementos decorativos, como o caso das figuras apotropaicas, reverteria para o aprofundar da narrativa ideológica.²⁸²

Não obstante, nos discursos analisados identifica-se sempre uma insistência nas qualidades inigualáveis de Ashurbanípal, transferidas para si pelos próprios deuses, que lhe permitem afirmar-se como o governante que, ao buscar incessantemente a ordem, é merecedor da manutenção da sua relação íntima com o divino. Voltando ao título do nosso trabalho, podemos asseverar que Ashurbanípal, (e de forma mais ampla, o poder real assírio) era, de facto, uma criação dos deuses.

²⁸² Numa outra vertente, será igualmente interessante perscrutar as visões dos poderes externos ao “triângulo de Assur”, perante o avanço político-militar assírio, pois as mesmas poderão deter informações que enriquecerão um estudo mais pormenorizado da edificação, produção e transmissão da ideologia política assíria, no Próximo Oriente.

Bibliografia

Fontes Textuais

CARAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Patrimonia, Cascais, 2002.

CARAMELO, Francisco, “Conselho a um príncipe” o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia in *Cultura Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 30, 2012.

DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, New York, Oxford University press, 2000.

EZRA, Madalena, *A recepção da ideia de Babilónia entre os assírios: a construção de um mito*, dissertação de mestrado em História, 2014.

LUCKENBILL, Daniel D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1926-1927.

RADNER, Karen, Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millenium BC in LANFRANCHI, Giovanni, ROLLINGER, Robert (eds.), *Concept of Kingship in Antiquity Proceedings of the european science Foundation exploratory workshop*, Padova, Sargon Editrice e Libreria, 2010.

Royal inscriptions of the Neo-Assyrian Period (RINAP), vol. 5., National Endowment for the Humanities, Alexander von Humboldt Foundation, 2015-2019, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap5/corpus/>.

State Archives of Assyria 3, Court Poetry and Literary Miscellanea, vol. 3, Ludwig-Maximilians-Universität München, Alexander von Humboldt Foundation, 2019-2020, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa03/corpus>.

State Archives of Assyria 2, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, vol. 2, Ludwig-Maximilians-Universität München, Alexander von Humboldt Foundation, 2019-2020, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa02/corpus>.

State Archives of Assyria 7, Imperial Administrative Records, Part I: Palace and Temple Administration, vol. 7, Ludwig-Maximilians-Universität München, Alexander von Humboldt Foundation, 2019-2020, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa07/corpus>.

The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 2003-2006, <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>.

Fontes Iconográficas

BERETRON, Gareth (Ed.), *The BP exhibition I am Ashurbanipal King of the world, King of Assyria*, Londres, Thames & Hudson, 2018

GERARDI, Palmela, Epigraphs and Assyrian Palaces Reliefs: the Development of the Epigraphic Texts in *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 40, nº1, s.l., American Schools of Oriental Research

TAYLOR, Jonathan, *A library fit for a king*, British Museum Blog, British Museum, Londres, 2018, <https://blog.britishmuseum.org/a-library-fit-for-a-king/>.

The British Museum, Londres, 2021,

https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2007-6024-470.

Estudos

ALMEIDA, Isabel, *A Construção da figura de Inanna/Ištar na Mesopotâmia IV-II milénio A.C.*, Lisboa, 2015, tese de Doutoramento.

ANNUS, Amar, The God Ninurta in the mythology and royal ideology of Ancient Mesopotamia, Finlândia, The Neo-Assyrian text Corpus project, 2002.

BAHRANI, Zainab, *Rituals of War: The body and violence in Mesopotamia*, Nova Iorque, Zone Books, 2000.

BOTTÉRO, Jean, KRAMER, Samuel Noah, *Lorsque les dieux font l'homme*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.

BOTTÉRO, Jean, *La religión más antigua Mesopotamia s.l.*, Titivillus, 2001.

BOTTÉRO, Jean, *Mesopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987.

BOTTÉRO, Jean, Religiosité et Raison en Mésopotamie in BOTTÉRO, Jean *et al.* (eds.), *L'Orient ancien et nous*, Paris, Hachette Littératures, 1998, pp. 15-92.

BOWIE, Fiona, Anthropology of Religion in SEGAL, Robert, A., *The Blackwell companion to the study of religion*, Reino Unido, Blackwell Publishing, 2006, pp. 3-24.

BRAUDEL, Fernand, *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVII O tempo do mundo*, vol. 3, São Paulo, Livraria Martins Fontes editora, 2009.

BRERETON, Gareth, *I Am Ashurbanipal, King of the World, King of Assyria in The BP Exhibition I Am Ashurbanipal King of Assyria King of The world*, Londres, Thames & Hudson, 2018

BRIDEY, Francis, Susa and the Kingdom of Elam in the Neo-Elamite period in BRETRON, Gareth (Ed.), *The BP exhibition I am Ashurbanipal King of the world, King of Assyria*, Londres, Thames & Hudson, 2018, pp. 180-195.

CARAMELO, Francisco, Thinking about war in ancient Mesopotamia: a prophetic course of legitimacy in *Cadmo: Revista de História Antiga*, vol.18, Lisboa, 2008, pp. 41-52

CAUVIN, Jacques, *The birth of the Gods and the origins of Agriculture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CUNHAL, Álvaro, Um problema de consciência in *O Diabo*, nº 233, Lisboa, Tipografia A Libertada, 1939, pp. 4-5.

ECO, Umberto, *A estrutura Ausente*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.

ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

FALES, F.M., LANFRANCHI, G.B., The impact of Oracular Material on the Political Utterances and Political Action in the Royal Inscriptions of the Sargonid Dynasty in HEINTZ, J.G., (ed.), *Oracle set prophéties dans l'antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 1997, pp. 99-114.

FALES, Mario, *Guerre et paix en Assyrie Religion et Impérialisme*, Paris, Cerf, 2010.

FINCKE, Jeanette, The library of Ashurbanipal in *Niniveh The Great City Symbol of Beauty and Power*, vol.13, PETIT, L.P., BONACOSSO, Morandi, (eds.), Leiden, Sidestone Press, 2017, pp. 208-211

FRAHM, Eckart, Counter-texts, Commentaries, and Adaptations: Politically Motivated Responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical world, and elsewhere in *Orient*, vol.45, 2010, pp. 3-33.

FRAME, Grant, *Babylonia 689-627 B.C. A political History*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2007.

- FRANKFORT, Henri, *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of society and nature*, Chicago, The university Press of Chicago, 1978.
- GODBEY, Allen, The Esarhaddon Sucession in *American Journal of Semitic Languages and Literature*, vol. 22, 1905, pp. 63-80.
- ITO, Sanae, Royal Image and Political thinking in the Letters of Assurbanipal, Dissertação de Doutoramento, Universidade de Helsínquia, 2015.
- KRAMER, Samuel Noah, *A História Começa na Suméria*, Lisboa, Círculo de Leitores, s.d..
- KURHT, Amelie, *El Oriente Próximo en la Antigüedad c.3000-330 a.C*, vol 1., Barcelona, Crítica, 2000.
- LEVINE, Baruch, Assyrian Ideology and Israelite Monotheism in *Iraq: Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale*, vol.67, Spring, British Institute for the study of Iraq, 2005, pp. 411-427.
- LIVERANI, Mario, *El antiguo Oriente, Historia, Sociedad y economía*, Barcelona, Critica, 1995
- MCARTHUR, Riana, The exercise of Assyrian ideology: an upturned image of reality in *Module 6: Mesopotamian Politics and Ideology*, s.l. s.p. 2012, pp. 2-34.
- MIEROOP, Marc van de, *A history of the Anciente Near East ca. 3000-323 B.C.*, Reino Unido, Blackwell Publishing, 2007.
- MONTE, Marcel, *Ideia e Presença: A imagem do rei na construção simbólica do espaço imperial Neo-Assírio (Sécs. X-VII A.C.)*, Lisboa, 2016, Tese de Doutoramento.
- NISSINEN, Martti, Akkadian Rituals and poetry of divine love in WHITING, R., M., *Proceedings of the second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, pp. 93-136.
- NISSINEN, Martti, URO, Risto, Sacred Marriage, or the divine-human sexual metaphor: Introducing the project in NISSINEN, Martti, URO, Risto (eds.) *Sacred Marriage- The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, pp. 1-6.

NUNES, Sousa J.M., “Cultura”, E-Dicionário de Termos Literários (EDTL), CEIA, Carlos (coord.), <<http://www.edtl.com.pt>>, [consultado em 24-05-2021].

ODED, Bustenay, *Mass deportations and deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Reichert, Wiesbaden, 1979.

ORNAN, Tally, *The triumph of the symbol. Pictorial representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical image ban*, Fribourg, Academic Fribourg Press, 2004.

PARKER, Bradley, The construction and performance of kingship in the Neo-Assyrian Empire, in *Journal of Anthropological Research*, vol. 67, 2011, pp. 357-386.

PECIRKOVA, Jana, Divination and politics in the late Assyrian Empire, in *Archiv Orientální*, vol. 53, 1985, pp. 155-168.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate, Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia in NISSINEN, Martti, URO, Risto, *Sacred Marriages The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, pp. 43-73.

PONGRATZ-LEISTEN, Religion and Ideology in Assyria, vol. 6, Boston, De Gruyter, 2015.

PORTER, Barbara, *Images, power and politics. Figurative Aspects of Esharhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1993.

RADNER, Karen, The Assur-Nineveh-Arbela Triangle Central Assyria in the Neo-Assyrian Period in MIGLUS, Peter, MUHL, Simeone (eds.) *Between the Cultures. The central Tigris Regions from the 3rd to the 1st Millenium BC. Conference at Heidelberg. January 22-24. 2009*, Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, pp.321-329, pp. 321-464.

READE, Julian, The Discovery of Assyria in FIGUEIREDO, Maria, Rosa (coord.) *Atas do Colóquio Arte na Mesopotâmia*, Lisboa, Agir produções gráficas, 2015.

SANMARTÍN, Joaquin; SERRANO, José, *Historia antigua del Proximo Oriente Mesopotamia y Egipto*, Madrid, Ediciones Akal, 1998.

SEGAL, Robert, *The Blackwell companion to the study of Religion*, Reino Unido, Blackwell publishing, 2006.

SERI, Andrea, The fifty Names of Marduk in Enuma Elis in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 126, Harvard, 2006, pp. 507- 519.

STEINKELLER, Piotr, «On Rulers, Priests and Sacred Marriage: tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship», in WATANABE, Kazuko, (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East- Papers of the 2nd colloquium on the Ancient Near east- The city and its life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Tokyo 1996)*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, pp. 103-137.

WEAVER, Ann, The “sin of Sargon” and Esarhaddon’s Reconceptation of Sennacherib: A study in Divine Will, Human Politics and Royal Ideology, in *Iraq: Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale*, vol.67, Spring, British Institute for the study of Iraq, 2005, pp. 61-66.

WINTER, Irene, Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology in PARPOLA, Simo, WHITING, Robert (eds), *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project (Helsinki, September 7-11, 1995)*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997, pp. 71-108.

Webgrafia

Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses (AMGG), Uk Higher Education Academy, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/index.html>

Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period (RINAP), (dir.) FRAME, Grant, University of Pennsylvania, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/>

State Archives of Assyria online (SAAo), (dir.) PARPOLA, Simo, University of Helsinki, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/>

The British Museum (Londres), <https://www.britishmuseum.org/>

The Open Richly Annotated Cuneiform Corpus (ORACC), (dir.) TINNEY, Steve, ROBSON, Eleanor, VELDHUIS, Niek, University of Pennsylvania, <http://oracc.museum.upenn.edu/>

Anexos



Figura 1²⁸³.

Estela da vitória de Assaradão. Nos espaços laterais, podemos verificar a representação dos dois príncipes herdeiros, Ashurbanípal e Šamaš-šuma-ukīn.

Datação: c. 670 a.C.

Localização original: Sam'al, Turquia.

Localização actual: Museu de Berlim, Alemanha.

²⁸³ BRERETON, Gareth, I Am Ashurbanipal, King of the World, King of Assyria in *The BP Exhibition I Am Ashurbanipal King of Assyria King of The world*, Londres, Thames & Hudson, 2018, P.15.



Figura 2²⁸⁴.

Selo Real, com três impressões do selo imperial assírio.

Datação: c. 681 – 669 a. C.

Localização original: Nínive, Iraque.

Localização actual: British Museum, Inglaterra.

²⁸⁴ *Idem*, p. 16.

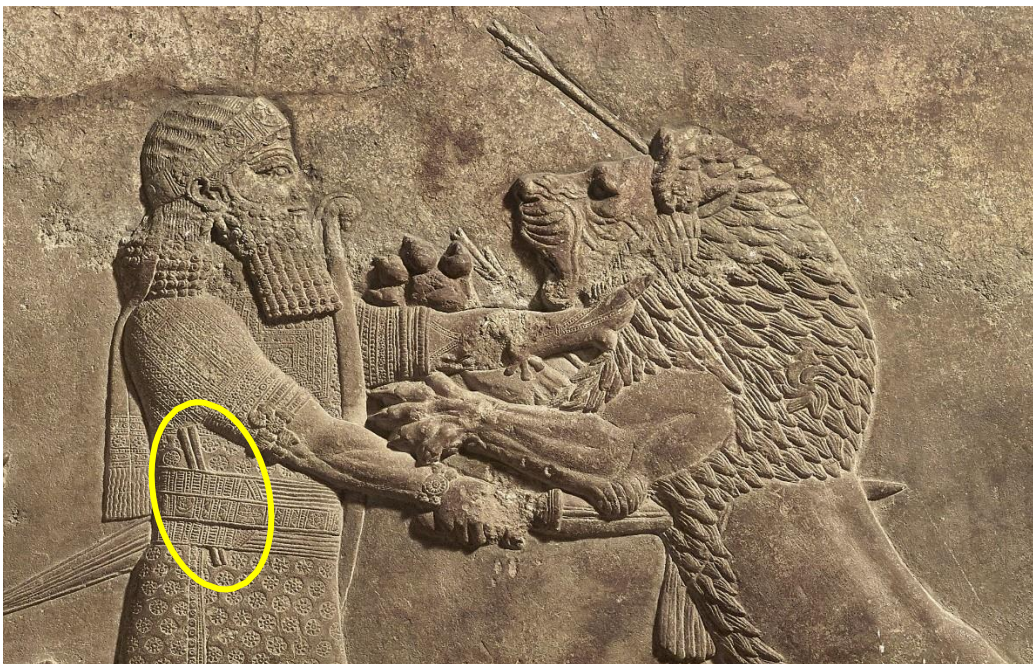


Figura 3²⁸⁵.

Destaque de baixo-relevo palaciano, com o episódio da caça real. Na vestimenta do monarca, identifica-se o estilete, instrumento associado à prática da escrita.

Datação: c. 645 – 640 a.C.

Localização original: Palácio Norte, Nínive, Iraque.

Localização actual: British Museum, Inglaterra.

²⁸⁵ <https://blog.britishmuseum.org/a-library-fit-for-a-king/> [consultado a 10/07/21].



Figura 4²⁸⁶.

Destaque de baixo-relevo palaciano, relativo a um momento da caça real. Note-se o rei a infligir a sua força sobre o leão.

Datação: c. 645 – 640 a.C.

Localização original: Palácio Norte, Nínive, Iraque.

Localização actual: British Museum, Inglaterra.

²⁸⁶ GERARDI, Palmela, Epigraphs and Assyrian Palaces Reliefs: the Development og the Epigraphic Texts in *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 40, nº1, s.l., American Schools of Oriental Research, p. 233.

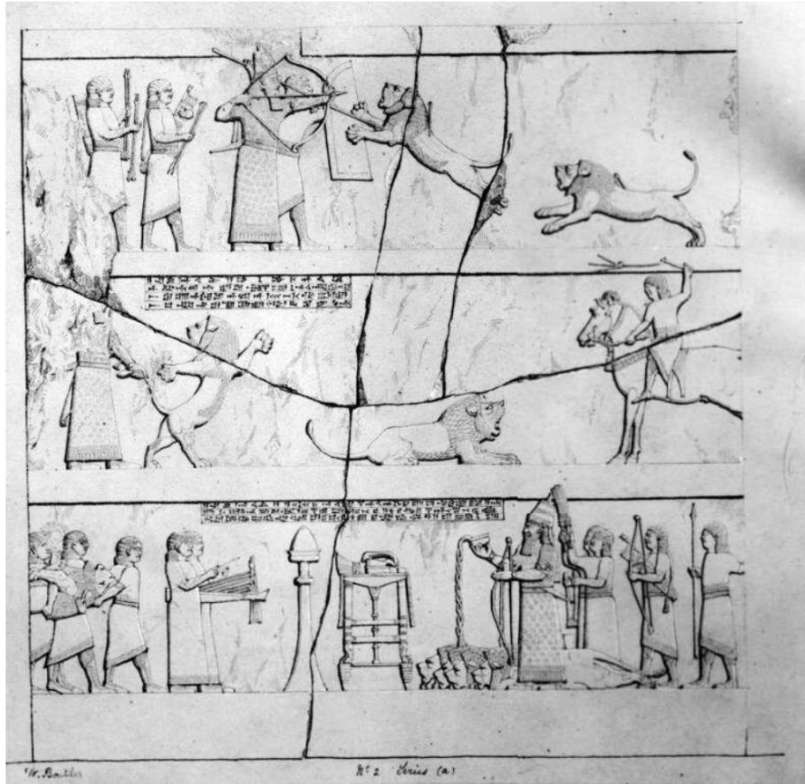


Figura 5²⁸⁷.

Desenho ilustrativo de baixo-relevo palaciano, que apresenta uma série narrativa, dividida em três planos horizontais, contendo como tema principal o momento da caça real.

No registo superior visualizamos Ashurbanípal a arremessar setas a um leão; no registo intermédio, denotamos o monarca a dominar o leão pela cauda, preparando-se para lhe desferir o golpe final; e, por fim, no registo inferior, o rei realiza um acto ritualístico, derramando um líquido sobre os corpos dos animais mortos.

Datação: c. 645 – 640 a.C.

Localização original: Palácio Norte, Nínive, Iraque.

Localização actual: British Museum, Inglaterra.

²⁸⁷ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2007-6024-470 [consultado a 9/10/21].

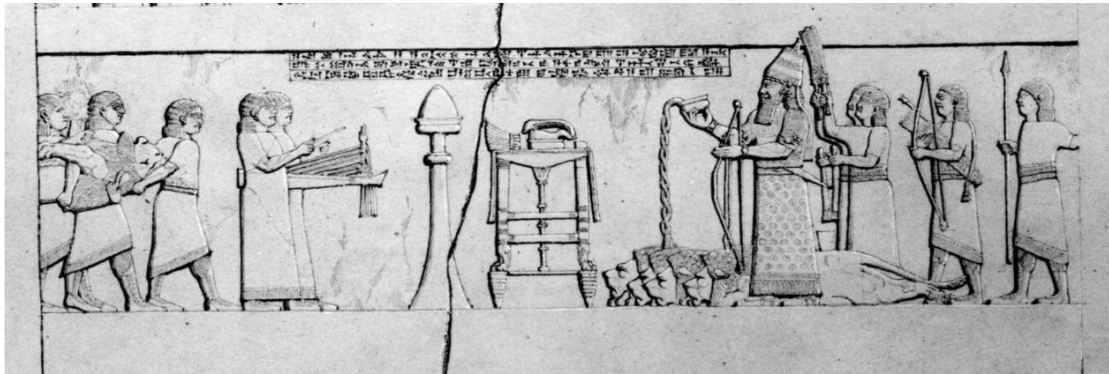


Figura 5 a)²⁸⁸.

Destaque do registo inferior da ilustração acima referida, com a libação do monarca sobre os corpos dos leões.

Datação: c. 645 – 640 a.C.

Localização original: Palácio Norte, Nínive, Iraque.

Localização actual: British Museum, Inglaterra.

²⁸⁸ https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2007-6024-470 [consultado a 9/10/21].