

O destino e a ação divina: uma abordagem à literatura suméria e acádica (III e II milénios a.C.)

Rebeca Alves Barbosa

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

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

Janeiro, 2022

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários
à obtenção do grau de Mestre em História, realizada sobre a
orientação científica do Professor Doutor Francisco José Gomes Caramelo e
coorientação da Professora Doutora Maria de Fátima Castanheira da Silva Rosa.

DECLARAÇÕES

Declaro que esta tese 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,

Rebeca Barbosa

Lisboa, 30 de Janeiro de 2022.

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

O orientador,

Fernando Lopes

Lisboa, 30 de Janeiro de 2022.

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

O co-orientador,

Maria Fátima Rosa

Lisboa, 30 de Janeiro de 2022

«Quem são os homens mais do que a aparência de teatro?
A vaidade e a fortuna governam a farsa desta vida.
Ninguém escolhe o seu papel, cada um recebe o que lhe dão.
Aquele que sai sem fausto nem cortejo e que logo no rosto
indica que é sujeito à dor, à aflição, à miséria,
esse é o que representa o papel de homem.
A morte, que está de sentinela, em uma das mãos
segura o relógio do tempo. Na outra, a foice fatal.
E com esta, em um só golpe, certo e inevitável,
dá fim à tragédia, fecha a cortina e desaparece».

– **Matias Aires**

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não seria possível sem o auxílio e a orientação do Professor Francisco Caramelo e da Professora Maria de Fátima Rosa. A minha sincera gratidão a ambos por aceitarem conduzir esta investigação, cuja matriz começou a ser desenhada nos seminários de Mestrado. Agradeço todo o conhecimento partilhado e a contínua apreciação para que esta dissertação ganhasse forma, sentido e chegasse a bom porto, ultrapassando quaisquer dificuldades num tempo tão desafiante.

À Professora Isabel Gomes de Almeida que, ainda na Licenciatura de História, deu-me a conhecer as riquezas da civilização mesopotâmica. Também agradeço a disponibilidade desde cedo demonstrada e a generosidade em me conceder bibliografia do seu acervo pessoal para a pesquisa deste trabalho.

Não poderia deixar de expor o meu reconhecimento às demais pessoas que conheci e que me impulsionaram na jornada, caminhando ao meu lado até aqui.

A todos os Professores que foram essenciais no meu desenvolvimento escolar, académico e pessoal, dando-me asas para o futuro. Destaco a importância da Professora Mércia Santos, que me ensinou a ler e a escrever e de quem guardo doces memórias, também do Professor Dionísio David que, no ensino secundário e com todo o seu entusiasmo e saber, me aguçou o interesse pelo curso de História. Finalmente, agradeço às Professoras Doutoradas Leonor Santa Bárbara e Maria Helena Trindade Lopes, por terem deixado a sua marca, confirmando a minha escolha rumo ao Mestrado.

Aos do coração, agradeço a amizade de sempre, o afeto e o estímulo quando tanto precisei. Aos amigos que a FCSH me presenteou nos últimos anos e hoje levo comigo, também com carinho agradeço pelo ótimo convívio e pelas rodas de discussão inesquecíveis. Um obrigada especial à Ana Satiro, a primeira pessoa que conheci no *campus* e com quem tive o privilégio de partilhar esta viagem pela Antiguidade, num processo de preciosa interajuda. Obrigada por trazer mais leveza e bom humor a este longo percurso e por ser uma amiga inseparável.

A minha gratidão maior devo à minha família por ser o meu alicerce em todas as etapas da vida. Sem vocês nada seria possível. Agradeço ao meu pai e à minha mãe por primeiro despertarem em mim o gosto pelo mundo antigo e por apoiarem os meus sonhos incondicionalmente.

Aos meus irmãos, à minha cunhada e a todos os meus familiares (deste ou do outro lado do oceano), sou grata pela inspiração, pelas palavras de incentivo e, acima de tudo, por todo o amor que não conhece fronteiras.

Finalmente, agradeço ao Pedro por ser, à letra, a minha “rocha” e uma fonte constante de suporte e encorajamento.

O DESTINO E A AÇÃO DIVINA: UMA ABORDAGEM À LITERATURA SUMÉRIA E ACÁDICA (III E II MILÉNIOS A.C.)

REBECA ALVES BARBOSA

RESUMO

O presente estudo versa sobre a concepção de destino na Mesopotâmia. A noção de que as divindades, ora individualmente ora em conjunto, decretavam os destinos sobre todo o Cosmos é um motivo comum por toda a literatura suméria e acádica. O destino, como um conceito de amplo uso, remetia à função e ao propósito de tudo o que existia, era também a própria essência de «tempo de vida», marcando, de igual modo, o derradeiro momento de uma existência: a morte. Segundo os mesopotâmios, a outorga de destinos ainda se comprovava na vivência próspera ou na infelicidade experienciada pelos indivíduos e pelas suas cidades. Sob este ângulo, o destino era interpretado como uma recompensa divina por um bom ou um mau serviço oferecido à esfera celeste.

Ao longo da dissertação é realizada uma análise sobre a forma como os antigos mesopotâmios dependiam dos seus deuses para os mais variados aspetos da vida. É também traçado um panorama das múltiplas incidências do destino no quadro metafísico desta sociedade. Propomos refletir sobre como os destinos foram um mecanismo pelo qual os deuses mantiveram o controlo ordenado do universo, assumindo, por esse intermédio, uma agência total sobre a sua própria criação.

PALAVRAS-CHAVE: Mesopotâmia, Religião, Literatura, Destino, Deuses, Humanidade

FATE AND DIVINE ACTION: AN APPROACH TO SUMERIAN AND AKKADIAN LITERATURE (3rd AND 2nd MILLENNIA BC)

REBECA ALVES BARBOSA

ABSTRACT

The present study deals with the conception of fate in Mesopotamia. The notion that the deities, either individually or collectively, decreed fates over the entire Cosmos is a common motif throughout Sumerian and Akkadian literature. Fate, as a widely used concept, referred to the function and purpose of everything that existed, it was also the very essence of a «lifetime», likewise marking the last moment of an existence: death. According to the Mesopotamians, the granting of fates was also perceived in the fortunate and misfortunate events experienced by individuals and their cities. From this angle, fate was interpreted as a divine reward for good or bad service offered to them.

Throughout the dissertation, an analysis is pursued on how the ancient Mesopotamians relied on their deities for the most varied aspects of life. An overview of the multiple incidences of fate in the metaphysical framework of this society is also drawn. We propose to reflect on how fates were a mechanism by which the deities maintained orderly control of the universe, assuming, through this, a total agency over their own creation.

KEYWORDS: Mesopotamia, Religion, Literature, Fate, Deities, Humanity

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS	X
INTRODUÇÃO.....	1
Parte I	
1. O panorama religioso mesopotâmico	8
2. Uma abordagem ao conceito de destino na Mesopotâmia	22
2.1. Desafios à sua interpretação	23
2.2. As fontes sumério-acádicas e a importância da providência divina	33
Parte II	
1. A interação entre as esferas humana e divina	45
1.1. O propósito da vida humana	45
1.2. A ação divina sobre a ordem cósmica e temporal.....	61
1.3. Os destinos na literatura sumério-acádica	76
1.3.1. Do soberano e do ser humano	76
1.3.2. Das cidades	97
2. O mistério do sofrimento e da inescrutabilidade divina	109
3. A tensão entre livre-arbítrio e fatalismo	117
CONCLUSÃO.....	123
BIBLIOGRAFIA	128

LISTA DE ABREVIATURAS

1 – Bibliográficas

AfO – Archiv für Orientforschung

BA – Beiträge zur Assyriologie

BAM – Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen

BTM – Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature

CAD – The Assyrian Dictionary of the University of Chicago

CADMO – Revista de História Antiga da Universidade de Lisboa

COS – The Context of Scripture

CRRAI – Comptes rendus de la Rencontre Assyriologique Internationale

CT – Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum

DDD – Dictionary of Deities and Demons in the Bible

ePSD – Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project

ETCSL – The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature

GDSAM – Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary

Iraq – Iraq (British School of Archaeology in Iraq)

RIME – The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods

STT – The Sultantepe Tablets, I/II

2 - Outras

Tab. – Tabuinha

Col. – Coluna

L. / Ls. – Linha / Linhas

INTRODUÇÃO

A dissertação que aqui apresentamos compreende, como o título indica, uma abordagem à ideia de destino na Mesopotâmia, sob a ótica da literatura suméria e acádica. Analisar esta temática leva-nos a considerar a profundidade deste conceito, que adquiriu múltiplas perspectivas de interpretação desde tempos imemoriais. Na mente dos antigos habitantes da terra «entre os rios» não foi diferente. Como uma sociedade politeísta, tudo girava em torno do divino e, por isso, a vontade de entidades sobrenaturais é que marcava as expressões da vida humana em todas as suas vertentes. Assim sendo, o que pretendemos com este trabalho é analisar o destino como uma forma dos deuses controlarem a sua obra, onde se inclui o ser humano e o seu palco, o mundo.

De forma a conseguirmos ter uma perceção do que compõe a conceção suméria e acádica sobre o destino, decidimos dar enfoque às fontes literárias do III milénio a.C. até o período paleo-babilónico (2100-1600 a.C.). Seguindo esta orientação, é possível inserirmo-nos na moldura mitológica que procurava explicar a realidade, atestada desde cedo e que conta com as transformações ímpares que decorrem da penetração dos semitas na Mesopotâmia. O nosso enfoque segue até o tempo de Hammurabi, que constitui uma etapa de apogeu no II milénio a.C.

Sabemos que a agência majestática das divindades mesopotâmicas sobre os fenómenos naturais e cósmicos, bem como sobre a existência humana é realçada em diferentes tipos de testemunhos legados por essa civilização, desde relatos mitopoéticos, hinos reais e inscrições, passando por textos proféticos e mágicos e a documentação epistolar. Porém, dada a impossibilidade de abarcar um *corpus* tão vasto e diverso, é imprescindível restringirmo-nos a um número limitado de fontes. A nossa seleção prende-se a registos textuais que concernem a problemática central da nossa dissertação, a saber, a ação do destino no âmbito individual e coletivo da antiga Mesopotâmia, nomeadamente na realidade de seres humanos e de cidades. Centrando-nos no exemplo de alguns retratos literários que mesclam mito e história, o nosso propósito é ir além de uma incidência mais genérica, no âmbito do destino enquanto a ordem que tudo regula.

Cada ser humano e cada território, em si mesmo, foi um ator no vasto panorama civilizacional, respondendo aos acontecimentos do seu tempo. Assim, numa linha narrativa e ideológica, muitas fontes, ainda que focadas na figura dos «grandes homens» (i.e. os reis), são vislumbres da construção mental do indivíduo mesopotâmico, isto é, da consciência que se firmou, fruto do processo de cristalização de uma identidade com diferentes heranças. Poemas, hinos reais e mitos inseridos na moldura cronológica acima referida são as fontes escolhidas que visam dar uma resposta transversal às várias questões em torno da ubiquidade do destino. Pretendemos chegar ao cerne da reflexão de como, na vida de mulheres e homens, a ação de uma força externa e transcendente foi encarada.

Escolhemos dividir a dissertação em duas partes, acreditando que desta forma se permite um melhor desenvolvimento da nossa discussão.

Para se perceber as camadas em que o destino incidia na Mesopotâmia, em primeiro lugar se faz necessário compreender os princípios que moldaram a mentalidade e a cultura desta sociedade. Como tal, a primeira parte deste estudo explorará a ideia de religião em termos gerais e o caso mesopotâmico, em sua especificidade. Examinar-se-á de que forma a religiosidade estava configurada e como o divino era imaginado. Justificar-se-á igualmente o porquê destes aspetos serem importantes para se chegar ao entendimento ontológico do destino.

Num segundo capítulo, daremos destaque a alguns conceitos operativos importantes, através de uma abordagem semântica aos termos sumérios e acádicos, tendo em vista uma definição mais precisa do nosso objeto de estudo. A fusão entre ambas as matrizes foi, como se pode imaginar, evidenciada por empréstimos linguísticos. Portanto, convém frisar de que forma se registou, por meio da escrita, o conceito de destino. Conhecendo os seus usos no dia-a-dia, é possível vermos o destino em contextos mais concretos, afastando-nos do abstracionismo que lhe é tão próprio.

O nosso preâmbulo encerrará com um enfoque nas fontes que utilizámos, sendo feita uma apresentação cronológica dos vários e importantes momentos políticos ocorridos na Mesopotâmia no período em que nos circunscrevemos.

A segunda parte do nosso trabalho centra-se na análise pormenorizada das temáticas que propomos abordar e para o estudo das quais contamos com um *corpus* diversificado. Uma parte destacará a forma como o sujeito mesopotâmico concebeu a vida e o seu lugar no mundo. Quem sou? O que se espera de mim? As respostas a esses porquês constituem o ponto-chave para se perceber o destino e encontramos-las nos registos mitológicos. Nesta primeira abordagem, teremos em conta o entendimento mesopotâmico da subserviência humana em relação às divindades. A lógica do destino compreendia, num primeiro nível, a própria noção de «tempo de vida» e ainda a natureza e função de todo fenómeno natural. Tudo se explica através da sua vontade que surge expressa desde o tempo mítico, com a criação da humanidade e o estabelecimento de um vínculo tácito entre os planos divino e terreno.

Aliado a este ponto, apresentar-se-á um capítulo relativo à agência divina sobre a ordem cósmica. É relevante constatar a atividade de um grupo seleto de deuses e o destaque conferido à posse da Tabuinha dos Destinos, associada ao poder máximo entre os deuses. A importância deste ponto prende-se também, em particular, com a participação direta das divindades em tudo o que acontece na ordem temporal, o que naturalmente resulta no controlo da existência e das configurações terrenas.

Importa referir que além de pensarmos os destinos a nível individual e coletivo, é também sob o eixo de duas vertentes analíticas que nortearmos a configuração desta segunda parte do trabalho: 1) Fontes que apontam para a determinação de um destino favorável pelos deuses a indivíduos e cidades (circunstâncias de exaltação e prosperidade); 2) Fontes que expressam uma sorte contrária e evidenciam a efemeridade vinculada ao domínio terreno (circunstâncias de destruição e/ou morte).

Um destino de fortúnio ou infortúnio era admitido como a manifestação da vontade dos deuses. Os hinos reais, que partilham de uma essência comum, apresentam a relação ideal que deveria existir entre governantes e divindades. A governança era um chamado sagrado, pelo que se postulava uma série de bênçãos para o escolhido dos deuses que traduzia o destino benfazejo. No que respeita ao contexto coletivo, as cidades eram recompensadas precisamente em decorrência deste elo. Se os deuses se agradassem dos seus súbditos, eles eram bem-sucedidos. Caso contrário, tornavam-se vulneráveis a toda uma sorte de flagelos. O abatimento em desgraça, por sua vez, é um

motivo que encontramos presente em poemas de lamentação, que relatam a destruição das cidades, por ocasião do descaso divino. No caso individual, este sofrimento também veio a ser externado através de alguns textos sapienciais e penitenciais, aos quais faremos menção. Dar-se-á ainda destaque à concepção de morte (dos seres humanos e das cidades) enquanto um mecanismo outorgado de forma categórica e uniforme sobre todos.

Há nuances que se fazem notar nas entrelinhas de cada contexto, pontuando a atuação do destino de forma transigente, conforme a particularidade de certos indivíduos e também cidades. Este elemento leva-nos a admirar a enigmática ação divina. As razões por detrás dos destinos outorgados nem sempre eram explícitas ou compreensíveis, segundo se observa nas fontes. Cabe aos protagonistas saber lidar com os constrangimentos da sua humanidade, condicionada a depender de um desígnio supremo e ininteligível.

A ambivalência da noção de destino e a complexidade do seu quadro referencial não se afirmam como entraves para um estudo científico e sistemático da matéria. Contudo, grande parte dos estudos relativos a esta temática e centrados na Antiguidade têm como enfoque o período clássico, não se evidenciando o mesmo destaque dado às civilizações e tradições prévias, nomeadamente referentes ao Próximo e Médio Oriente. Neste sentido, estudar a temática do destino sob o olhar mesopotâmico permite-nos, em primeiro lugar, recuar ao substrato que esculpiu a essência do imaginário clássico, e em larga escala, do pensamento e cultura ocidentais. Noutra nível, pensar o destino viabiliza a compreensão do seu papel fundamental enquanto objeto unificado de análise antropológica, trazendo à tona a tensão entre conceitos como liberdade e constrangimento, certeza e imprevisibilidade.

Na academia, é perceptível o interesse no desenvolvimento de estudos analíticos que recuperam estas problemáticas. A par das primeiras obras de grandes historiadores do século XX como Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer que explanaram de forma breve as ideias de destino no Médio Oriente Antigo, pode-se considerar que é Jack N. Lawson um dos pioneiros nesta temática que aqui apresentamos. Na sua dissertação *The*

*Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millenium*¹, publicada em 1992, Lawson analisa o termo acádico para destino (*šīmtu*), apresentando uma abordagem centrada no I milênio a.C., tendo como escopo principal as fontes originárias da Biblioteca de Assurbanípal em Kuyunjik. O autor propõe uma reflexão acerca do nível da agência dos deuses sobre os destinos e acerca da resposta humana a esta realidade. Este estudo afigura-se importante ainda hoje, pela sua natureza precursora.

Outro contributo incontornável e já bastante recente é o artigo de 2014 do autor Piotr Steinkeller, «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia»². Há uma revisitação dos conceitos sumérios e acádicos relacionados ao destino, assim como se levanta a hipótese da existência de determinismo no sistema de crenças mesopotâmico. Em outras palavras, Steinkeller discute se o destino poderia ou não ser manipulado pelos humanos, discriminando os subterfúgios que tornariam este cenário possível. Por fim, salientamos ainda a investigação de Francesca Rochberg em «Fate and Divination in Mesopotamia»³, que para além de apresentar paralelismos entre o termo *šīmtu* e o grego *moira*, sustenta a tese de que a expressão acádica é a chave para uma perceção mais lata do fenómeno babilónico da adivinhação.

Na presente dissertação, não se pretende apenas estabelecer uma discussão em torno do conceito mesopotâmico para «destino». Procuramos, antes, somar a esta abordagem conceptual o estudo de aspetos perceptuais da vivência mesopotâmica. Não é o nosso foco trabalhar esta temática em paralelo com o fenómeno das adivinhações nem seguir por um arco cronológico tardio, como fizeram alguns autores. Importa-nos, antes, compreender o que marca as primeiras expressões da literatura em torno da ideia do destino. Desta forma, priorizamos fontes textuais que lançam alguma luz sobre o que, preliminarmente, o mesopotâmio foi considerando essencial à sua noção de «estar» no mundo. Tal enfoque específico, baseado na literatura que aqui selecionamos, não se

¹ Lawson, Jack Newton. «The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an understanding of *šīmtu*». Tese de Doutoramento em Filosofia, Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1992.

² Steinkeller, Piotr. «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things», 5–24. University of Warsaw: Eisenbaruns, 2017.

³ Rochberg, Francesca. «Fate and Divination in Mesopotamia». Em *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, 19–30. Leiden: Brill Academic Publishing, 2010.

observa em obras recentes realizadas na academia, pelo que esperamos contribuir para o desenvolvimento dos estudos sobre este tema no espectro da antiguidade oriental.

No âmbito da história das mentalidades e das religiões, propomos, assim, chegar a um entendimento mais concreto sobre o pensamento metafísico mesopotâmico e a forma como os indivíduos perceberam a sua existência e a realidade envolvente. Não obstante a nossa sujeição às barreiras contemporâneas que condicionam o estudo científico deste objeto de estudo particular, pretendemos substanciar as principais linhas de reflexão e, assim, contribuir para o debate do destino enquanto um conceito multivalente.

Parte I

«I have found power in the mysteries of thought,
exaltation in the changing of the Muses,
I have been versed in the reasonings of men,
but Fate is stronger than anything I have known».

– Eurípedes

1. O panorama religioso mesopotâmico

A religião é um fenômeno complexo, multifacetado e, por isso, desafiante no que diz respeito à sua definição. O termo foi concebido no Ocidente a partir da expressão latina *religio*, empregada por Cícero e autores cristãos subsequentes. Desta forma, como destacou Julien Ries (1920-2013), o termo religião «pode ser considerado forjado por nós [ocidentais] a partir da religião romana e da religião cristã. Nenhuma religião antiga possuía esse conceito».⁴ Parece-nos, portanto, que falar de “religião” para o contexto de uma civilização oriental de cronologia tão recuada como a Mesopotâmia é um anacronismo conceptual. Ainda assim, não podemos ignorar a experiência religiosa do indivíduo arcaico. Sublinhou Ries que, desde cedo, o ser humano assumiu uma consciência simbólica e criativa que procura perceber os mistérios do Cosmos.⁵ De acordo com esta interpretação, um sentido “religioso” estaria presente na psique e nos impulsos dos humanos já em tempos primevos.

Nos alvares do século XX, o fenômeno religioso e as suas expressões foram alvo de intensas discussões no campo da Filosofia, Antropologia e demais Ciências Sociais. Um dos grandes nomes no estudo da História das Religiões foi Mircea Eliade (1907-1986), que apresentou a «experiência do sagrado» como uma descoberta do *ser*, isto é, de resgate do sentido da própria existência humana. Percecionar o sagrado outorga ao indivíduo uma tomada de consciência da sua natureza.⁶ Assim, segundo a teoria elidiana,

⁴ Julien Ries, *A Ciência das Religiões: História, Historiografia, Problemas e Método*, Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019), 505. [Parênteses nosso].

Religião, segundo o *Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa*, é a «crença na existência de um poder sobre-humano e superior do qual o homem se considera dependente». Outra definição sugere «respeito e reverência às coisas sagradas». Cf. *religião* in *Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2003-2021. [Janeiro 2021].

Para um conceito operativo de religião adotaremos, neste trabalho, a proposta de Gary Beckman com um subtil acréscimo feito por Schneider em sua obra *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*: «Religion here is the totality of beliefs and practices within a particular society that structure the relationship of men and women to [each other and] to the unseen but ever-present beings and powers with whom they share their world». Cf. Tammi J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011), 5.

⁵ Julien Ries, *Man and the sense of mystery* (New York: Chelsea House Publishers, 2002), 6.

⁶ Mircea Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 7–8.

Escolhemos seguir o entendimento de «divino» enquanto a identificação do ser transcendente e sobrenatural, enquanto que «sagrado» sob o postulado de Eliade, ou seja, como um elemento crucial na

todo ser humano é *homo religiosus*, ou seja, uma criatura instigada à experiência da hierofania.⁷ Nesta lógica, o autor considera que na multiplicidade das expressões religiosas está evidente a busca pela mesma relação primordial com o *numen*, que é, em grande medida, uma jornada de aceitação da mais pura essência de se ser humano.

O historiador francês Régis Boyer (1932-2017), por seu turno, sugeriu que, ao longo do seu processo existencial e no seu íntimo, o ser humano constata a influência de uma realidade misteriosa. Embora a manifestação do elemento transcendental e majestático adquira contornos diferentes mediante o contexto espaço-temporal a que o agente histórico está sujeito, Boyer considera a hierofania uma tentativa universal de superação da existência e condição humanas.⁸ Neste parecer, independentemente do enquadramento sociocultural, indivíduos distintos podem vivenciar uma experiência transformadora com o *mysterium*⁹ – seja este representativo de uma entidade divina múltipla ou una. Desta maneira, à semelhança de Eliade, Boyer propõe que este encontro – que não é passível de explicação – complementa e enriquece a existência humana, mediante o seu valor simbólico.¹⁰ Aliás, a impressão simbólica é inseparável do fenómeno religioso.

Considerando, assim, as perspetivas patentes nos contributos historiográficos destes e de outros investigadores da Ciência das Religiões, podemos afirmar que toda a religião é indissociável da ação do *homo religiosus*. Para Cornelius Tiele (1830-1902), pioneiro no estudo da fenomenologia religiosa em finais do século XIX, a origem da religião encontra-se no ser humano.¹¹ A ideia ainda inconsciente do *Outro* inefável

experiência humana, um ponto de orientação que dá acesso à realidade ontológica, ansiada pelo *homo religiosus*. Cf. Eliade *apud* Bryan S. Rennie, ed., *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade* (New York: State University of New York Press, 2000), 197.

⁷ O termo hierofania significa, no seu sentido etimológico, a manifestação do divino. Sem a hierofania, o divino, enquanto poder distinto da ordem natural, permanece oculto ao *homo religiosus*. Assim, a hierofania revela-se fundamental na experiência de descoberta do *numen* pelo agente humano. Cf. Ries, *A Ciência das Religiões: História, Historiografia, Problemas e Método*, 312.

⁸ Ries, *op. cit.*, 617-18.

⁹ *Ibid.*, 578.

¹⁰ *Ibid.*, 615.

¹¹ Carl Olson, «Eliade, The Comparative Method, Historical Context, and Difference», em *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade* (Albany: State University of New York Press, 2001), 63.

Veja-se igualmente Ries, *op. cit.*, 2018. Ries, *A Ciência das Religiões: História, Historiografia, Problemas e Método*, 218.

conduz a uma representação que, por sua vez, estimula a vontade humana e um consequente temor/veneração da sua parte.¹²

Por fim, assim como postulou o sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917), importa ressaltarmos o sentido da religião na sua dimensão social e coletiva. Entende-se que, embora a experiência religiosa seja contemplada e sentida por indivíduos, o fenómeno admite, indubitavelmente, ecos nas estruturas da sociedade na qual se desenvolve. Para Durkheim, é no cerne da consciência coletiva que o sagrado tem lugar.¹³ Eventualmente, a religião também determina a identidade de uma sociedade. A transmissão de crenças pelas gerações futuras e a institucionalização de ritos passam a deter um impacto na mentalidade e no comportamento dos indivíduos. Sendo assim, enquanto existirem seres humanos, existirá sociedade e existirá religião.¹⁴

Os incontáveis vestígios que o ser humano, em diferentes molduras espaço-temporais, legou desde o Paleolítico até os nossos dias¹⁵, permitem aos historiadores das religiões fazer uma análise ao fenómeno e, muitas vezes, aos ditos comportamentos que enquadram o *homo religiosus* num sistema de representações simbólicas.

No caso específico da Mesopotâmia, parte da memória da experiência com o divino, ao longo de três milénios de história, ficou gravada em argila. Os dados arqueológicos, a estatuária, os templos, os objetos de culto e as tabuinhas que nos dão a conhecer os mitos e os ritos desta sociedade, permanecem hoje, para nós, como um testemunho que revivifica o mosaico mesopotâmico em suas diferentes tradições. No fundo, as fontes materiais revelam-nos traços gerais de uma identidade imaterial que não é *somente* religiosa, mas assume, de facto, um cariz civilizacional.

Segundo Jean Bottéro, à semelhança do Antigo Egito, a Mesopotâmia evidencia-nos, em fontes reconhecidas, as primeiras impressões de religiosidade na história humana, visto que confirmam «the oldest perceptible reactions and reflections of

¹² *Ibid.*

¹³ *Id.*, 326.

¹⁴ «...any particular religious activity or system may begin, evolve, develop, and cease like any other human phenomenon.». Alan Lenzi, «Dead Religion and Contemporary Perspectives: Commending Mesopotamian Data to the Religious Studies Classroom», *Method and Theory in the Study of Religion* 19 (2007): 124.

¹⁵ Julien Ries et al., *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. 1. Proche-Orient ancien et traditions bibliques, Collection Homo Religiosus (Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1978), 73.

mankind on the supernatural, the oldest identifiable religious structure, that at the same time can be followed for the longest period of time».¹⁶ Esta perspectiva leva-nos a considerar que, mesmo não existindo à época a noção de “religião” nos parâmetros da nossa interpretação e sensibilidade ocidentais, existiu na Mesopotâmia, sem dúvida, um sistema religioso coeso, organizado e lógico, onde uma série de representações e comportamentos perante o divino foram efetivados.

Abrimos agora um parêntese para atentarmos à uma problemática enfatizada por Bottéro em muitos dos seus estudos. O autor alerta para o risco de incorrerem no erro de não distinguir a religião mesopotâmica das demais religiões designadas «históricas».¹⁷ Acontece que, diferentemente destas últimas, o fenómeno religioso na Mesopotâmia não teve um marco inicial delimitado historicamente nem fruiu de um fundador, um livro sagrado canónico ou de dogmas e tradições teológicas normativas. Assim, para o autor, a religião mesopotâmica pode ser definida como «primitiva», «pré-histórica».¹⁸ Este facto diz-nos muito sobre o entendimento moderno em relação ao universo das antigas religiões e as suas tradições, de forma geral. A insistência de Bottéro em circunscrever as religiões a duas únicas categorias conduz a uma compreensão redutora e pobre das expressões religiosas, na medida em que estabelece uma discrepância evolutiva entre as religiões antigas e as religiões contemporâneas e monoteístas. Vemos aqui um dentre tantos outros problemas conceptuais que

¹⁶ Jean Bottéro, «The Religious System», em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992), 201.

Francisco Caramelo atesta que: «A religião mesopotâmica é certamente uma designação demasiado genérica para traduzir o carácter heterogéneo das suas práticas, das crenças e das concepções teológicas que a definem». (Cf. Francisco Caramelo, «A religião mesopotâmica: entre o relativo e o absoluto», *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, n. 19 (2007): 165). Entretanto, de maneira a facilitar o nosso discurso, utilizaremos, a partir daqui «religião» e «sistema religioso» como conceptualizações sinónimas na análise do contexto meso-potâmico.

¹⁷ Jean Bottéro, «Religion and Reasoning in Mesopotamia», em *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*, Translated by Teresa Lavender Fagan. Translation of: *L'Orient ancien et nous* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 52.

No grupo de religiões históricas, Bottéro reconhece o Judaísmo, o Cristianismo, o Islão, o Budismo, entre outras.

¹⁸ Bottéro, *op. cit.*, 53.

É importante mencionar, entretanto, que na Mesopotâmia se define uma estrutura e hierarquia sacerdotal, mas não uma cúpula estática, dado os longos períodos de fragmentação interna que a civilização conhece.

comprometem a pesquisa do historiador contemporâneo que estuda o mundo antigo: olhar a realidade do passado segundo juízos de valor contemporâneos, obscurecendo, assim, a perspectiva histórica. Consideremos, portanto, as palavras do antropólogo Talal Asad, como evocou Nicole Brisch: «...there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes».¹⁹

Problemáticas como a enunciada acima conduziram a discussões marcantes na historiografia tradicional, como a proposta por Oppenheim de que uma história da “religião mesopotâmica” não deve ser escrita.²⁰ De facto, não há como negar a existência de condicionantes que nos distanciam do nosso objeto de estudo, como cita Oppenheim. Em muitos aspetos, a civilização mesopotâmica é, para nós, ainda uma incógnita. Logo, a sua orgânica religiosa também se assume como tal. No entanto, há que considerar, na historiografia recente, o enorme contributo de pesquisadores para um mais aprofundado conhecimento da fenomenologia das religiões antigas e as decorrentes práticas relacionadas às mesmas.²¹

Os dados que temos ao nosso alcance relativamente à Mesopotâmia levam-nos a considerar que estamos perante uma sociedade marcada por um pensamento religioso dinâmico, sincrético e plural. Para começar, falamos de uma lógica politeísta. Os antigos mesopotâmios concebiam uma multiplicidade de deuses que, com poder supremo e criativo, gerenciavam todo o funcionamento do Cosmos e também o plano terreno, nas suas mais variadas esferas. No que respeita às suas configurações, as entidades divinas eram essencialmente imaginadas a partir do modelo humano (antropomorfismo), embora a alegoria numinosa pudesse variar desse primeiro

¹⁹ Nicole Brisch, «Ancient Mesopotamian Religion», em *A Companion to Ancient Near East, Second Edition*, Blackwell Companions to the Ancient World (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020), 322.

²⁰ Jean Bottéro, *La religion más antigua: Mesopotamia* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), 24. Cf. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 171–227.

Esta tese de Oppenheim foi considerada pessimista e particularmente contraditória por alguns autores. Cf. Lenzi, *op. cit.*, 125.

²¹ Michael Seymour, «Mesopotamia», em *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 787.

paradigma para o retrato de um elemento natural ou um princípio cósmico, entre outros.²²

É verdade que todas essas figuras divinas precisavam ser organizadas segundo os seus campos de ação. Assim sendo, os deuses faziam parte de um universo divino ou panteão e cada um responsabilizava-se pela tutela de uma cidade-estado/reino, fazendo deste território a sua habitação.²³ A organização das divindades num panteão traduz uma unidade divina, embora falemos a partir de um contexto politeísta. E porquê? Seguindo o raciocínio de Sarah Johnston, “unidade” remete aqui à coesão deste universo divino, que não é simplesmente um aglomerado desconexo de deidades, mas um organismo coerente e organizado.²⁴

Assim, torna-se bastante evidente que os deuses estavam num patamar superior em relação aos humanos. Os primeiros são identificados como seres omnipresentes e imortais, enquanto os seres humanos como criaturas de natureza perecível e limitada.²⁵

Ora, um dos aspetos cruciais para se compreender a mentalidade mesopotâmica assenta na lógica contratual que permeia a realidade e a vivência desses indivíduos. Segundo o pensamento religioso dos antigos mesopotâmios, a humanidade havia sido projetada e criada pelos deuses, com a finalidade de os servir.²⁶ Como tal, a população,

²² A representação antropomórfica está maioritariamente presente na literatura. Todavia, a substancialidade divina exprimia-se também noutros moldes. Os deuses podiam, por exemplo, representar um animal real ou imaginário (cujo controlo lhes pertencia) ou um símbolo, um número, até mesmo um princípio energético ou uma forma completamente abstrata de representação. Cf. Sarah Iles Johnston, *Ancient Religions* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 165. Cf. Bottéro, «The Religious System», 211.

²³ O ordenamento do panteão mesopotâmico espelhava-se no modelo familiar fomentado no plano terreno. Assim, os deuses poderiam estar conectados a outros por parentesco, organizando-se em pares e tríades. Ademais, como refere Brisch, o panteão mesopotâmico não era um complexo estanque, mas um organismo que conhecia continuidade e transformações. Isto demonstra que as hierarquias divinas são volantes e o sistema religioso, de modo geral, reconfigurativo. Cf. Brisch, *op. cit.*, 324.

O funcionamento e evolução do panteão mesopotâmico são explanados muito claramente por Hundley: «The Mesopotamians seemed to view their pantheon as a holistic ordering of the world, with a specific deity assigned to the areas of the cosmos they deemed important, from nature to culture or government. Whether in nature or society, the placement of divine beings in charge of specific areas of the cosmos reveals the ancient Mesopotamian attempt to understand and, in some sense, control the meaningful world around them.». Michael B. Hundley, «Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia», *Altorientalische Forschungen* 40, n. 1 (2013): 79.

²⁴ Johnston, *Ancient Religions*, 17.

²⁵ Louise Pryke, «Introduction», em *Ishtar* (London & New York: Routledge, 2017), 10.

²⁶ Bottéro, *La religion más antigua: Mesopotamia*, 76.

em geral, segue a ordem para qual foi criada, recebendo dos deuses, em troca, benefícios e a garantia viável de uma existência próspera e feliz. Há claramente uma relação firmada entre as divindades e os humanos, sendo que o referencial máximo da ligação entre os dois planos distintos é a pessoa do governante, escolhido pelas divindades como o seu lugar-tenente na terra. Este aspeto revela-nos que o comportamento reverencial adotado pelo *homo religiosus* como resposta à sua experiência com o *numen*, é também consciente, estando fundamentado na premissa da reciprocidade. Na literatura, segundo ressalta Louise Pryke, a relação deuses-humanos nem sempre é descrita como harmoniosa. Embora haja reciprocidade, a balança do poder naturalmente pende sempre para o lado das divindades, o que pode resultar numa constante ansiedade por parte do ser humano mesopotâmico. Não obstante, a qualidade dessa conexão e aliança entre ambos é determinante para a sobrevivência dos mortais, e, claro, para o contentamento e bem-estar dos deuses.²⁷

Este equilíbrio contínuo entre ambas as partes, que tem por objetivo a manutenção de uma ordem cósmica, leva-nos a caracterizar a religião mesopotâmica como totalizante, isto é, como o aspeto central que estimulou, desde cedo, a vivência e a cultura desta sociedade dinâmica, moldando a sua identidade. Cada aspeto da existência humana estava integrado pelo pensamento religioso²⁸, visto que o sentido intrínseco da vida na terra era a devoção plena e contínua às divindades.

Noutro nível, importa também refletirmos sobre o carácter cumulativo da religião mesopotâmica.²⁹ Retomando as propostas de Bottéro e Oppenheim, compreendemos que este aspeto se interliga diretamente ao próprio devir histórico da civilização.

Uma das circunstâncias que revela o dinamismo da Mesopotâmia é, precisamente, a formação da sua natureza multicultural e híbrida ao longo de três mil anos. Colaborando para este cenário, estiveram as condições geográficas do “território de entre-os-rios”. A fácil transponibilidade dos limites territoriais foi um fator de atração

Alguns dos principais relatos produzidos por esta sociedade que ratificam este entendimento serão alvo de uma análise pormenorizada mais à frente, tais como *Enūma eliš* e *Enki e Ninmaḫ*.

²⁷ Louise Pryke, «Religion and Humanity in Mesopotamian Myth and Epic», *Oxford Research Encyclopedia, Oxford University Press, USA*, 2016, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.247> (acedido em Janeiro 2021).

²⁸ Lenzi, *op. cit.*, 126.

²⁹ Bottéro, «The Religious System», 214.

para diversos povos.³⁰ Pelo facto de a Mesopotâmia ter sido uma região pobre em recursos naturais, a geografia veio não só favorecer o estabelecimento de rotas de ligação internas e externas, como estas se tornaram verdadeiramente indispensáveis desde os primeiros tempos. Ainda assim, devido a estas condições, por muitas vezes as populações do território se tornaram vulneráveis a invasões e ameaças de conquista.

Todos estes dados parecem-nos relevantes para sinalizar o seguinte facto: estamos diante de uma civilização compósita e de raízes profundas. A sua importância geoestratégica salvaguardou, durante milénios, o seu ânimo contínuo de *transferir* e *adquirir* bens de toda a 'natureza'. Com efeito, mesmo antes de a escrita nos fornecer as evidências mais claras das interações estabelecidas, a Arqueologia resgata dados de trocas profícuas de longa e curta distância, desde a região do Mediterrâneo à planície indo-gangética. Este aspeto ratifica que, ainda em tempos recuados, o território mesopotâmico consagrou-se como um palco de encontros. Na história do Médio Oriente Antigo, a Mesopotâmia deteve uma posição privilegiada e de relevância, o que lhe permitiu fruir de transferências a todos os níveis, fossem elas comerciais, artísticas, tecnológicas, culturais ou religiosas.

Assim, a natureza ímpar de mutabilidade e integração da civilização mesopotâmica traz resultados inevitáveis à experiência do *homo religiosus* nela inserido. É neste sentido que Oppenheim pode então definir a religião mesopotâmica como «a complex, multilayered accumulation».³¹ Tal como a história da Mesopotâmia foi marcada por interações sincréticas, assim foi o seu sistema religioso, com a confluência de diversas propostas com um fundo comum – especialmente no que se refere à conjugação das tradições sumérias e semitas logo no III milénio a.C.³² O sistema religioso mesopotâmico desfrutou, assim, de múltiplos caminhos em si mesmo.

³⁰ O surgimento das primeiras comunidades no território data do Neolítico (VIII-VII milénios a.C.). A Mesopotâmia tinha como limites naturais os desertos da costa siro-palestinense a ocidente e os montes Zagros a oriente. A norte encontrava-se o complexo montanhoso do Taurus, que estabelecia a fronteira na Anatólia, e a sul situava-se o Golfo Pérsico. Os rios Tigre e Eufrates operavam como as artérias principais do território mesopotâmico.

³¹ Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 180.

³² «Cette diversité est la démonstration d'un trait caractéristique de la plupart des religions : leur capacité à assimiler de nouveaux éléments dans un processus de transformation cumulative». Kristian Kristiansen e Thomas B. Larsson, «L'âge du Bronze, une période historique. Les relations entre Europe, Méditerranée et Proche-Orient», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 5 (2005): 1004.

Finalmente, malgrado as revisitações historiográficas à religião na Mesopotâmia, persistem algumas problemáticas em torno deste fenómeno, de entre as quais recordamos a qualificação do sistema religioso. Bottéro descreveu-o como teocêntrico e «centrífugo».³³ Em outras palavras, a vontade divina protocola as expressões religiosas; por isso, o divino está presente em todo lado e tudo explica, mediante o seu poder. Não obstante, segundo o autor, não existe qualquer sentimento de amor ou fervor emotivo por parte dos mesopotâmios, senão a reverência e o respeito às divindades, dada a profunda convicção da natureza de servidão humana.³⁴ O historiador Thorkild Jacobsen, por seu lado, ao pensar a singularidade da religião mesopotâmica, descreveu a experiência do divino segundo uma tendência imanente. Nesta visão, a transcendência numinosa não surge bem definida. Ou seja, na dimensão natural, não se verifica uma divisão clara entre o que é divino e o que não é. Portanto, o elemento numinoso seria reconhecido como a «força vital» por trás de toda a realidade observada pelos mesopotâmios.³⁵

A lógica teocêntrica e a tendência imanente postuladas por estes dois grandes estudiosos do século XX permanecem válidas, embora alguns ajustes tenham sido admitidos na historiografia mais recente.

A partir do que se apura da tradição literária mesopotâmica, a transcendência é, de facto, um dos elementos essenciais ao mundo divino e à manifestação numinosa.³⁶ No fundo, esta definição estabelece o contraste entre o divino majestático e a ordem natural. O reconhecimento dessa superioridade pelos seres humanos assume-se crucial. Por outro lado, no que se refere à dimensão da imanência divina, alguns autores, como Herman Vanstiphout, apresentam reformulações analíticas. Conjetura-se que, mesmo

³³ Bottéro, *La religion más antigua: Mesopotamia*, 121.

³⁴ No entanto, foi Bottéro quem também nos trouxe uma interessante comparação do amor ao refletir sobre a lógica da religião, numa relação vertical: «Comparable à l'amour, qui se fonde d'abord sur cette autre impulsion, tout aussi spontanée et irraisonnée (...) 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». Samuel Noah Kramer e Jean Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne* (Paris: Éditions Gallimard, 1989), 56.

³⁵ Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven & London: Yale University Press, 1976), 5–7.

³⁶ Ries et al., *L'expression du sacré dans les grandes religions*, 1. Proche-Orient ancien et traditions bibliques:144 e 148.

estando a ordem e a civilização sob o regulamento imanente e globalizante dos deuses, não há maneira de qualificar, de modo geral, o sistema religioso mesopotâmico como imanente, tal como defendeu Jacobsen. O que se confirma verdadeiramente é a distinção da omnipresença divina no quotidiano, falando-se de uma ‘substancialidade imanente’ dos deuses na esfera humana.³⁷

Neste ponto, podemos claramente atentar para a semelhança entre o caso mesopotâmico e outros contextos da Antiguidade, nos quais o fenómeno religioso esteve tão imbuído em cada esfera da sociedade que, hoje, um estudo científico e sistematizado sobre a temática revela-se como um obstáculo para o investigador contemporâneo. Com efeito, reconhece-se o dilema apresentado por Brisch ao discorrer sobre a religião na Mesopotâmia: «it is sometimes difficult to draw the boundaries between what is considered religious and what is not, and similarly, to what constitutes a myth and what does not».³⁸

A referência ao mito permite-nos introduzir a segunda etapa da nossa análise. Iniciámos com uma reflexão em torno da hierofania como o processo de descoberta do divino pelo *homo religiosus*. Importa agora refletir sobre a resposta do agente humano a este encontro com o divino, que se traduz nas suas práticas comportamentais. Focando-nos, claro, no mundo mesopotâmico, atentaremos para o artifício humano de mediação com o divino e de contacto com o mistério.

Conforme sintetizou José Croatto, a experiência humana é baseada em relacionamentos (com o *outro*, com a comunidade e com o mundo à sua volta). Portanto, quando partimos para o contexto da experiência *religiosa*, o elemento que se soma é a entidade divina, o *numen*.³⁹ Contudo, para que uma interação se efetive entre duas partes, é necessário haver uma forma de linguagem. Como solucionar este

³⁷ «They are present in the skies (sidereal) and on earth (in the creation period and still now; corporeal) and everywhere (immanence). But they were present at the very beginning of the world; they are still here; and they will always be here.» Herman L. J. Vanstiphout, «How and Why did the Sumerians create their gods?», em *What is a God? Anthropomorphic and non-anthropomorphic aspects of deity in Ancient Mesopotamia* (Winona Lake - Indiana: The Casco Bay Assyriological Institute, 2009), 28.

³⁸ Brisch, *op. cit.*, 333.

³⁹ José Severino Croatto, *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião* (São Paulo: Paulinas, 2001), 41 e 44.

problema, uma vez que o *numen* é inefável e misterioso, estando além da compreensão humana? A resposta está na linguagem simbólica, isto é, na construção teórica e prática de mitos e ritos.⁴⁰

Recordemos que a linguagem religiosa é construída por indivíduos condicionados a um tempo e espaço históricos. No seio das comunidades, esta linguagem adquire, portanto, atualizações ao longo das gerações. Há mudanças que vão sendo efetuadas, uma vez que o contexto é distinto, mas isso não altera, efetivamente, a construção mito-ritualística ali presente. Importa evidenciarmos aqui o importante papel da oralidade no desenvolvimento da tradição mitológica. Num primeiro momento, os mitos vão sendo propagados através de discursos orais, até que, com a invenção da escrita, essas informações passam a ser redigidas e o discurso torna-se mais «consistente e autónomo».⁴¹ Bottéro definiu mito como «an intellectual procedure which consists of responding to the great questions about the origins and the meaning of the universe and our existence, as well as the role and the activity of the gods, who are considered to have directed everything.».⁴² Se o mito implica uma interiorização, o rito se processa na performance, uma vez que paralelo ao pensamento, está o comportamento.⁴³

No caso específico do objeto de estudo deste trabalho, o nosso foco está nos mitos, ou seja, na componente teórica e reflexiva do fenómeno religioso e não tanto nas ações que decorrem desta simbiose entre ser humano-*numen* (i.e. comportamentos

⁴⁰ «O símbolo leva o *homo religiosus* ao limiar do inexprimível e lhe abre a via da realidade imediata. Já que funciona por analogia, a linguagem simbólica permite exprimir a experiência do sagrado respeitando a transcendência enquanto tal.» Ries, *A Ciência das Religiões: História, Historiografia, Problemas e Método*, 330.

⁴¹ Jean Bottéro, «The First Writing», em *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*, Translated by Teresa Lavender Fagan. Translation of: *L'Orient ancien et nous* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 29.

Julien Ries enfatizou: «the myth is a 'sacred story' structured by means of symbology. Its repetition has an awakening function, it confers an experience of renewal to human action, and provides a model for daily behaviour.» Cf. Ries, *Man and the sense of mystery*, 23.

⁴² Jean Bottéro, «Glossary-Index», em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop (Chicago & London: University of Chicago Press, 1992), 298.

⁴³ Como resumiu Croatto, «o mito recita (...) o que o rito converte em cena, teatraliza». Croatto, *op. cit.*, 331.

No fundo, os ritos possibilitam com que «los mensajes implícitos dentro de los mitos sean transmitidos de una manera más eficaz a los miembros de la comunidad.» Cf. María Elena Camarena Adame e Gerardo Tunal Santiago, «La religión como una dimensión de la cultura», *Nómadas* 22, n. 2 (2009): 10.

cúlticos, rituais). Neste sentido, importa perceber por exemplo que, se ignorarmos o pensamento cosmogónico dos antigos mesopotâmios, é praticamente impossível concebermos a *praxis* do fenómeno religioso e cultural desta sociedade tão complexa. Afinal, se os deuses estiveram sempre na gerência de todas as coisas, enquanto demiurgos, eles assumiram-se, de alguma forma, como agentes de participação concreta na realidade de tudo que existe, desde os primórdios. Esta interpretação pressupõe que por trás de toda e cada existência subsiste uma premissa que lhe justifica e lhe confere sentido.⁴⁴

Com base nessas ideias, podemos afirmar que o conceito de destino se conecta diretamente à esfera da religião mesopotâmica. Ao evocar o destino, trabalhamos um conceito religioso. Tal como noutras tradições culturais e religiosas, os mesopotâmios incorporavam a conceção de que poderes superiores moldavam as ações humanas, vindo de alguma forma amenizar, assim, as ansiedades existenciais destes protagonistas históricos. Nesta equação, inserido na orgânica religiosa, o destino posiciona o mesopotâmio enquanto uma criatura que – num contexto específico e reunidas as garantias que lhe favorecem – é capaz de cumprir a convocação das divindades, isto é, a programação da sua existência segundo a vontade do *numen*. No limite, segundo a mentalidade mesopotâmica, nada se desassocia da religião, pois ela está patente em todo o universo da civilização (esfera social, política, económica e cultural). Tudo – inclusive a percepção de destino – diz respeito à experiência do mesopotâmio com o divino.

Finalizando esta breve e resumida reflexão sobre o sistema religioso mesopotâmico podemos considerar muito sucintamente as “bússolas” da experiência do fenómeno religioso. Concebemos três áreas que norteiam o pensamento religioso: a oficial, a social e a pessoal/familiar. Torna-se curioso notar que o objeto de estudo em questão (o destino), pode-se interligar com esses três níveis, ainda que subtilmente.

Em primeiro lugar, a vertente oficial de afirmação religiosa é a que se vincula à uma legitimação política dos governantes, refletindo-se nas fontes textuais, materiais e iconográficas da antiga Mesopotâmia. É desta esfera oficial que temos mais informações

⁴⁴ «the cosmogonic myth plays a central role in archaic religions essentially for this reason: while relating how the world came into being, it reveals how reality ("Being" itself) came into being». Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, 41.

sobre os registos filtrados pelo poder governativo. Partindo da realidade que se pretendia explicar (e das referidas construções teóricas transmitidas ao longo das gerações), as elites foram as responsáveis por normatizarem mensagens político-ideológicas segundo a sua conveniência. Em segundo lugar, temos a vertente social da religião que abrange outro tipo de narrativas. Falamos de textos que têm por objetivo a promoção de um ideal na ordem social, um ensinamento – como é exemplo a literatura sapiencial. E por fim, há que evocar a dimensão pessoal/familiar da religiosidade. Esta vai ao encontro às necessidades de cada indivíduo e, conseqüentemente, pretende responder às inquietações destes. Há aqui, portanto, a reflexão íntima do indivíduo sobre a sua condição, sobre a sua morte e o seu destino. E é precisamente o entendimento desse pensamento metafísico que importa para a nossa pesquisa.⁴⁵

Podemos ressaltar os seguintes aspetos relativamente à religião mesopotâmica, recapitulando, assim, em linhas gerais, o que foi explanado neste capítulo:

1. A religião mesopotâmica concebe a existência de uma pluralidade divina que é transcendente, misteriosa e, como tal, contrasta diretamente com a inferioridade e efemeridade humanas. Sendo assim, há uma divisão muito clara entre a natureza de ‘criadores’ e ‘criaturas’. Todavia, o fenómeno religioso permite que entre estes planos distintos exista uma interação. Este contacto se processa mediante uma vontade e ação divina iniciais, seguido de uma resposta humana às mesmas.

2. Evidencia-se na mentalidade mesopotâmica uma lógica contratual, bem como uma noção bastante profunda de hierarquia. Como vimos, no seio do organizado universo divino, os deuses surgem dispostos segundo relações hierárquicas, conforme uma orgânica familiar terrena. É assim também no plano dos homens, onde a sociedade respeita um *design* de funcionamento. Após os deuses, o governante é a figura principal da comunidade; e é em nome destes que o líder guia a população e garante a aplicação da ordem e da justiça. Noutra nível, a humanidade também é categoricamente inferior, quando comparada aos seres divinos. A visão piramidal também está aqui presente, rememorando a mentalidade contratual e pragmática dos mesopotâmios, da qual eles parecem ser continuamente reféns. É muito significativo considerarmos ainda o efeito-

⁴⁵ É importante não esquecer, contudo, que a experiência individual e da comunidade influenciava a oficial, e vice-versa. Este processo marcante expressa a qualidade cumulativa e heterogénea da identidade mesopotâmica, que apesar de muitas influências, seguia uma lógica coerente.

espelho que existe entre as esferas divina e humana. Há, sem dúvida, um reflexo constante de um no outro, dada a ligação que se firma entre ambos os planos. Podemos inferir, assim, que o *homo religiosus* constrói uma representação do divino à sua própria semelhança, suprimindo somente os constrangimentos humanos: doença, velhice, mortalidade.⁴⁶

3. A religião afeta todas as esferas da vivência dos mesopotâmios, quer seja na realidade de governantes, seres humanos ‘comuns’ ou cidades. Conforme apurámos, o fenómeno religioso, em sua essência, experiencia-se na dimensão individual, mas também tem um alcance social e influencia esse coletivo.

4. Segundo o pensamento teocêntrico que rege a cosmovisão mesopotâmica, os deuses regulam a vida humana desde tempos imemoriais. Desde a antropogonia, eles têm decretado os destinos sobre a humanidade. Assim sendo, a dependência dos seres humanos em relação aos deuses é uma ideia constantemente reforçada. Somente as divindades, em seu poder criativo, podem estabelecer e transformar realidades.

Posto isto, não há como pensar a religião na Mesopotâmia como um fenómeno ‘singular’ e estático. Na verdade, à semelhança da multifacetada natureza desta civilização, o sistema religioso mesopotâmico é histórica e territorialmente condicionado. Trata-se de um organismo que se desenvolve no tempo e no espaço e estabelece uma intensa conexão com o desenrolar dos processos históricos. Logo, para além da sua natureza plural, a religião – bem como a civilização – evidencia um longo e

⁴⁶ Embora algumas narrativas mitológicas venham descrever a morte de alguns deuses da mitologia mesopotâmica, o facto é que eles nunca morrem, visto que a imortalidade faz parte da essência de se ser divino. Deste modo, podemos considerar, assim como afirmou Beate Pongratz-Leisten, que a morte de uma divindade tem por finalidade transmitir a ideia de transformação e restabelecimento de uma ordem em harmonia com os desígnios divinos. Neste sentido, na visão mesopotâmica, a morte de um deus assume um desfecho positivo. A divindade nunca é aniquilada totalmente, mas ‘renasce’ para uma nova realidade. Esta ideia é evidente, por exemplo, no ciclo literário de Inanna e Dumuzi, atestado para o III milénio a.C. Outra importante referência nesta temática é a composição babilónica *Enūma eliš*. No poema é descrito que, ao ser morta pelo deus Marduk, a divindade primordial Tiāmat (imaginada como uma serpente marinha) conhece uma reconfiguração da sua substancialidade divina e função cósmica. Na mesma composição, a morte de outro deus (Qingu) também reflete o estabelecimento de uma ordem até então inédita, a saber a criação da humanidade. Cf. *Epic of Creation*, tab. V, 255; *Atrahasis*, tab. I, iv, 14-15. Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford World’s Classics (Oxford: Oxford University Press, 2008).

O etnólogo alemão Adolf E. Jensen cunhou a expressão «*dema*-deities» em 1966 para identificar, no espectro de muitas religiões da Antiguidade, a categoria de deuses que, por sua morte violenta, contribuíram para a criação de uma nova ordem no seio daquele entendimento religioso. Cf. Beate Pongratz-Leisten, «Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East», em *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Leiden/Boston: Brill, 2007), 19.

pleno sincretismo. O desenvolvimento desse processo articula a faceta dinâmica muito própria à cultura e religião mesopotâmicas e dá lugar à uma tradição cumulativa, como nos atesta a historiografia.

Poderíamos então imaginar a religião e a civilização da Mesopotâmia como a composição de um retalho: um produto de recortes multiformes, caracterizados pelas múltiplas matrizes que se descobrem uma na outra. É, por isso, desafiador precisar até que ponto o sistema religioso separa-se dos demais aspetos da vida do ser humano mesopotâmico. Como bem referiu Eliade: «the historicity of a religious experience does not tell us what a religious experience ultimately *is*».⁴⁷ Com efeito, as experiências religiosas, mesmo que sujeitas a estudos analíticos, permanecerão sempre um mistério indecifrável. Tentamos aqui considerar as vivências de antigos agentes históricos, cujo processo civilizacional já se encontra encerrado. Para nós, a componente sobrenatural não será entendida. Resta-nos tentar intimamente perceber ‘de fora’ e à distância aquilo que apenas os atores históricos envolvidos perceberam. Nestes termos, o que se pode verdadeiramente constatar para a Mesopotâmia é o quão inerente e vital foi a experiência religiosa nos contextos individual e coletivo desta sociedade.

⁴⁷ Eliade, *op. cit.*, 53.

2. Uma abordagem ao conceito de destino na Mesopotâmia

2.1. Desafios à sua interpretação

Analisar a temática do destino obriga a uma incursão aos conceitos operativos e às suas manifestações na tradição literária e na crença mesopotâmicas. Por não ser nosso propósito traçar uma abordagem terminológica detalhada às línguas suméria e acádica, optamos por resumir aqueles que são os conceitos essenciais para chegar ao entendimento ontológico de destino segundo os mesopotâmios, abrangendo ambas as matrizes linguísticas.

A tentativa de definir esta ideia tão inerente ao pensamento humano é bastante difícil, não só pela complexidade e ambiguidade do conceito em si, como também pelas suas aplicações multivalentes na literatura mesopotâmica. Em finais do século XX, Jack N. Lawson apresentou um estudo pioneiro em torno do significado de destino na Mesopotâmia durante o I milénio a.C.⁴⁸ A obra de Lawson tinha por objetivo recuperar a cosmovisão patente no termo acádico *šīmtu*. Este conceito encontra as suas raízes no verbo *šīamu/šāmu*, que se pode traduzir como «decretar» ou «determinar».⁴⁹ Assim sendo, o substantivo *šīmtu* designa «aquilo que é fixado ou determinado» e, mais concretamente «aquilo que é fixado ou determinado deliberadamente».⁵⁰ Como um equivalente sumério de *šīmtu*, temos a expressão **nam.tar**.⁵¹ Embora o significado etimológico da palavra seja até hoje desconhecido, **nam** surge frequentemente em

⁴⁸ Jack Newton Lawson, «The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an understanding of *šīmtu*» (Tese de Doutoramento em Filosofia, Ohio, Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1992).

⁴⁹ Outra palavra acádica para destino, embora muito menos empregue é *isqu*, “lote”. Sobre este vocábulo, Piotr Steinkeller refere: «*isqu* derives from *esēqu* ‘to make a drawing, to incise a relief’ (...) Since the Sumerian equivalent of *isqu* is *giš-šub* ‘cast stick’, in physical terms such ‘lots’ were wooden sticks provided with identifying marks». Piotr Steinkeller, «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things» (Proceedings of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale Warsaw, 21-25 July 2014, University of Warsaw: Eisenbaruns, 2017), 6.

⁵⁰ *šīmtu* tem as definições de: 1. Determined order, nature of things, divine decree; 2. Lot, portion, personal fate; 3. (in idioms) death; 4. Legal disposition, will, testament. Cf. CAD Š/3, 11.

Francesca Rochberg, «Fate and Divination in Mesopotamia», em *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy* (Leiden: Brill Academic Publishing, 2010), 20.

⁵¹ Seguindo as normas de transliteração e transcrição definidas, optamos por apresentar os termos sumérios a negrito e os termos acádicos em itálico.

composições sumérias remetendo à «ordem determinada», «sorte» ou «destino», enquanto o verbo **tar** aponta para a noção de «decidir» ou «determinar».⁵² A ideia de determinação é central na operação do destino. O pensamento de que os deuses – quer individual quer coletivamente – decretam destinos sobre a humanidade, é um topos regular na literatura suméria.

Lawson aponta a dificuldade de se conceber plenamente a definição de um conceito que conheceu um processo específico de construção na história.⁵³ De facto, assim como hoje “destino” é um conceito versátil, compreendendo ideias distintas conforme o enquadramento, assim também era *šīmtu* na Mesopotâmia. Devemos, então, sublinhar o problema da origem etimológica dos termos contemporâneos.

O quadro cultural e linguístico ocidental do qual fazemos parte é fruto do legado clássico. Desta feita muitas palavras do nosso vocabulário descendem do latim. Neste caso concreto, a raiz etimológica da palavra portuguesa “destino” está na palavra *fātum*.⁵⁴ Curiosamente, a língua inglesa, embora oriunda do ramo filológico germânico, encerra em *fate* a sua adaptação do mesmo termo latino que literalmente significa: «aquilo que foi dito», «predição» ou «decisão (duma divindade)». Numa última nota, é interessante notar que o substantivo *fātum* deriva do verbo *fari* («pronunciar»/«dizer») e, assim, aproxima-se do entendimento de *šāmu* e do seu derivado *šīmtu*.

Vemos assim que, no seu sentido primevo, *fātum* traduz a ideia de decreto e veredito divino e, no limite, a ideia de oráculo, enquanto manifestação da vontade deífica. No entanto, é importante compreender que subjacente a essa lógica, a palavra latina compreende também um significado complementar. Tal como refere Francesca Rochberg, na tradição greco-romana, *fātum* poderia se referir muitas vezes a um presságio de destruição e desgraça, sendo que *fātālis* é um adjetivo que advém da mesma raiz morfológica e exprime o sentido de «mortal» ou «resultando em morte».⁵⁵ Talvez por esse motivo, o termo inglês *fate* apresente, em geral, uma conotação mais negativa do que *destiny*. Alguns autores atestam que esta última é muito mais utilizada

⁵² Veja-se **nam** em *ePSD* [Dezembro de 2020]. Veja-se igualmente Rochberg, *op.cit.*, 20.

⁵³ Lawson, *op.cit.*, 1. Veja-se ainda Rochberg, *Ibid.*, 21.

⁵⁴ Cf. «fātum» in *Dicionário Latim-Português*, 2.^a ed. (Porto: Porto Editora, 2001), 283.

⁵⁵ À custa das suas implicações negativas de condenação e morte, Rochberg defende que há uma distância conceptual entre *fātum* e *šīmtu*. Cf. Rochberg, *Ibid.*

para se referir à concessão de resultados desejados e otimistas.⁵⁶ Entretanto, na historiografia, quase sempre *fate* e *destiny* surgem como conceitos operativos sinónimos.

Por fim, devemos apontar que, em português, «destino» expressa a noção de um «poder superior à vontade do homem» que fixa «o curso dos acontecimentos»⁵⁷. Maioritariamente, damos a mesma significância às expressões «fado», «fortuna» e «sina». Em todos estes vocábulos, vemos muito presente a implicação de inevitabilidade, um elemento implícito no pensamento helenístico e possivelmente dele herdado.

É certo que as interpretações precisas de «destino» na Mesopotâmia ainda não são totalmente compreendidas. Ainda assim, os estudos dedicados à religião e às mentalidades permitem inferir alguns aspetos importantes para a nossa discussão. Retomando o pensamento académico que atrás enunciámos, constatamos que, no contexto religioso e à nível pessoal, *šīmtu* designa a sorte atribuída a cada ser humano. Em outras palavras, o estabelecimento do *šīmtu* simboliza o ato específico pelo qual a humanidade obtém dos deuses a sua compensação, seja esta uma fortuna ou um infortúnio. Esta agência, conforme apontou Oppenheim, determina toda a essência e a direção da vivência humana. Deste modo, a expectativa de vida de um indivíduo e a qualidade e sucessão de eventos que lhe ocorrem são entendidos como a consumação do seu *šīmtu*, convencionalmente irrevogável.⁵⁸

⁵⁶ Richard W. Bargdill, «Fate and destiny: Some historical distinctions between the concepts», *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 26 (2006): 206.

⁵⁷ Cf. s.v. «destino», Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa. Porto: Porto Editora, 2003-2021. [Março 2021].

⁵⁸ Há uma noção de hierarquia associada a *šīmtu*, no sentido em que aqueles que o conferem, dispensam-no a partir da sua autoridade àqueles que não detêm tal poder. Sem nos alongarmos muito sobre a extensa significância de *šīmtu*, que varia mediante os contextos, deixamos uma observação de Oppenheim, que resume a ideia genérica do termo e é também válida à aplicação de *šīmtu* nas fontes que analisaremos (destino enquanto decreto dos deuses à humanidade): «Quite generally speaking, *šīmtu* denotes a disposition originating from an agency endowed with power to act and to dispose, such as the deity, the king, or any individual may do, acting under specific conditions and for specific purposes. Such a disposition confers in a mysterious way privileges, executive power, rights and – when originating from a deity – even qualities (attributes), upon their gods, persons and objects, deriving its effectiveness solely from the power and the right of disposition inherent in the acting agency». Cf. A. Leo Oppenheim, «Mesopotamian “Psychology”», em *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 201 e 202.

Por outro lado, enquanto cumprimento do destino de cada ser humano, *šimtu* também acaba por significar a morte. O termo aparece-nos na literatura compondo diversas expressões, tais como: *ana šimtišu illik* (ele foi para o seu destino), ou ainda *šimtu ūbilšu* (o destino levou-o).⁵⁹ Como resume Oppenheim, dentro da ‘psicologia mesopotâmica’, «*šimtu* unites in one term the two dimensions of human existence: personality as an endowment and death as a fulfilment».⁶⁰

Numa perspetiva comparada, é ainda interessante ponderarmos acerca do contraste entre a Mesopotâmia e outras culturas antigas no que se refere à forma que estas entenderam e experienciaram o destino. As civilizações do mundo mediterrânico, neste ponto, atribuíram ao destino um papel preponderante enquanto força inexorável e operante na realidade. No Antigo Egipto, por exemplo, a ideia de destino traduzia o mesmo significado que encontramos na Mesopotâmia – um decreto fixado, refletindo a ação suprema dos deuses sobre o Cosmos. Sabemos que durante os Impérios Antigo e Médio, o destino foi concebido como algo inevitável e, conseqüentemente, apontava para o fim último da existência: a morte.⁶¹ Outro exemplo é a Grécia Antiga, onde o destino assumiu uma expressão marcante na filosofia, na literatura e na mitologia. Segundo o pensamento grego, cada ser humano tinha uma *moira*, isto é, uma sorte atribuída mediante a «determinação prévia do [seu] mapa da vida».⁶² No universo religioso grego, por sua vez, o destino vinha personificado nas *Moirae*, três deusas que juntas teciam o fio da vida de cada indivíduo, do nascimento à sua morte. Estas

⁵⁹ Tradução literal. Rochberg, *op. cit.*, 25.

⁶⁰ Oppenheim, *op. cit.*, 202.

⁶¹ Dois exemplos de composições egípcias do Império Médio que atestam esta conclusão são o texto sapiencial *As Máximas de Ptah-Hotep* que instrui: “Death is a kindly fate”, e *As Profecias de Neferti*, um texto literário pseudopofético que menciona: “Not the black of a nail is spared from its fate”. Cf. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. I: The Old and Middle Kingdoms (California: University of California Press, 1998), 141 e 196.

⁶² Francesca Rochberg complementa que: «the term *moira* means not only one’s portion in life, or lot, but refers also more generally to a portion (of land) or a division (of people, of an army). Like *šimtu*, it also denotes one’s inheritance or patrimony». Rochberg, *op. cit.*, 24.

A ideia de que *moira* surge como uma força ou vontade superior e eminente até mesmo em relação aos deuses encontra-se muito presente nos poemas homéricos. Zeus tem a sua ação limitada pelo Fado num dos episódios da *Ilíada*, embora noutras passagens da obra, a *moira* venha se confundir com a própria vontade do deus. Cf. Nuno Simões Rodrigues, «Fórmulas e sentidos para o destino nos poemas homéricos», *Lusitania Sacra* 37 (2018): 29–38.

divindades eram «concessoras do bem e do mal» e evidenciavam associações ao submundo e às divindades ctônicas.⁶³

Ao comparar os dois conceitos, *moira* e *šīmtu*, Jack N. Lawson sublinha que esta primeira se distancia do termo acádico, por ter uma existência conceptual muito mais pujante e independente. *Moira* é por ele descrita como «a force which stands alongside the gods, is a god herself and, perhaps most importantly, is a power which is itself beyond the gods».⁶⁴ Neste pensamento, os deuses até podiam ter a pré-ciência dos destinos da humanidade antes da sua concretização, mas isso não significava que eram eles os seus autores e reguladores. Por conseguinte, torna-se aparente que, no fundo, as divindades não detinham o poder absoluto, eterno e final. A *moira* limitava o poder dos deuses gregos, segundo Lawson.

A despeito de alguns paralelismos entre as visões mesopotâmica e grega sobre o destino, o que poderá nos chamar a atenção são as aparentes divergências relativas à personificação e ao poder arbitral de *moira* em oposição a *šīmtu*. No fundo, comparam-se as essências. É verdade que a nossa principal, mais definida e ‘palpável’ referência de destino procede do imaginário clássico. A sua reprodução é, instintivamente, o protótipo pelo qual começamos a tentar resgatar as raízes deste pensamento metafísico desde a Antiguidade. Contudo, tal posição simplifica excessivamente a questão e ofusca o universo de tradições religiosas preexistentes que, de antemão, lançaram alguma luz sobre este prisma. A Mesopotâmia foi participante nesse universo e, por isso, importa minuciar alguns dados na nossa investigação, a fim de desmontar a essência do destino nesta civilização sob um novo olhar.

Recuperemos o termo acádico *šīmtu*. Para além dos usos que o conceito implica, acima mencionados, é pertinente referir que, por vezes, também ele surge como ‘personificado’. Uma análise atenta aos artigos presentes no *Chicago Assyrian Dictionary* permite recuperar referências que delineiam o destino como uma entidade dotada de sentimentos e emoções; daí falarmos de uma personificação, ou, se preferirmos, uma antropatia. Vejamos alguns exemplos.⁶⁵

⁶³ Jack Lawson refere que nos textos homéricos, particularmente na *Ilíada*, o sentido de *moira* é explícito, sendo frequentemente descrito como um agente de morte. Cf. Lawson, *op. cit.*, 10.

⁶⁴ *Ibid.*, 12.

⁶⁵ CAD Š/3, «šīmtu 3a», 16.

As passagens seguintes retratam o destino enquanto um ser emocional que ora se alegra, ora se entristece:

«may the Fates, goddesses of the land, be glad»⁶⁶,

«let the fates of the land rejoice, let all the officeholders(?) play»,

«he whose fate is angry with him, you (Nabû) reconcile (his fate) with him».⁶⁷

Tais sentimentos (alegria e tristeza) são básicos na vivência humana. Em particular, a ideia de que o destino pode se entristecer revela o comportamento inevitável de alguém que, exposto a certa situação, tem o seu estado emocional alterado. Sendo esse alguém o destino, esta circunstância coloca os seres humanos debaixo de uma possível ameaça, talvez por isso vemos presente uma petição para que o deus Nabû, importante divindade nos períodos neo-assírio e neo-babilónico⁶⁸, aja no sentido de um apaziguamento, reconciliando o indivíduo em questão ao seu destino. A utilização do predicativo acádico no último exemplo para explicitar a irritação do destino é muito significativa⁶⁹, uma vez que sublinha o sentimento que é imputado ao mesmo.

Um outro excerto faz o seguinte apelo: «may the heart of your god, the heart of your fate, the hand of your god, the hand of your goddess be loosed».⁷⁰ Parece que nessa citação as partes do corpo das divindades confundem-se com as do destino, como se de uma mesma entidade se tratasse. Talvez numa intenção propositada, a ideia aqui seja a de demonstrar a coexistência entre os deuses e o fixar dos destinos. Num certo sentido, embora o destino venha ser retratado como uma entidade autónoma que age e reage, este nunca deixa de ser um instrumento da ação divina. O destino, de uma forma ou de outra, está sob a alçada dos deuses. Relativamente ao conteúdo da fonte,

⁶⁶ Passagem extraída de um hino acádico que assinala a restauração dos objetos de culto da deusa Ištar de Nínive, pelo rei assírio Assurnasirpal I (r. 1050-1032 a.C.). O hino elenca uma série de deuses que se alegraram nessa ocasião, incluindo, em especial, uma menção aos Destinos. Cf. Benjamin R. Foster, *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, 3.^a ed., vol. I (Maryland: CDL Press, 2005), 332, l. 49.

⁶⁷ A expressão que, respetivamente, traduz na segunda e na terceira passagem, «fates» e «fate» é ^dNAM.MEŠ (*šīmātu*). O indicativo em expoente (^d) aponta para uma divindade, enquanto o sufixo MEŠ assinala que a palavra está no plural. Sendo assim, podemos afirmar que ^dNAM.MEŠ se refere a um conjunto de deuses, embora não consigamos precisar exatamente o seu número. Há registo de que eles foram adorados em templos assírios. Todavia, por não existirem mais fontes disponíveis acerca destas divindades, nem qualquer estudo específico já realizado sobre eles, sugerimos que, possivelmente, os ^dNAM.MEŠ não encontravam grande expressão na religião mesopotâmica. Cf. CAD Š/3, «šimtu 3a», 16.

⁶⁸ Deus associado à escrita e pensado como o escriba dos destinos. Cf. GDSAM, 133.

⁶⁹ *ša zenāt* é a forma predicativa de *zenûm* “zangado”.

⁷⁰ CAD Š/3, «šimtu 3a», 16.

trata-se de uma súplica para que o coração desagradado e resoluto do destino se enteneça e se comova. O embrandecer do coração poderá apontar para o pedido de uma intensa sensibilização das próprias divindades aqui referidas («your god»/«your goddess»), a favor de alguém ou de alguma comunidade/cidade.

Por fim, uma última passagem relata: «in former days, faraway(?) peoples dug canals, the fates (and?) the gods of the lands (Anu, Enlil and Ea) convened an assembly».⁷¹ O ato de convocar uma assembleia revela que, na ordem metafísica, o destino detém uma voz ativa e decisiva. O destino é-nos apresentado como um assessor na assembleia divina, ficando subtendido que falamos também de uma entidade provida de conhecimento e de conselho. Logo, reforça-se a ideia que acima ficou clara: o destino não é uma força neutra; pelo contrário, tem uma personalidade ativa – toma decisões e dá a conhecer a sua vontade.

Cabe clarificar que a ideia acima exposta, referente à existência de um ‘destino deificado’ na Mesopotâmia, não deve nos levar a deduzir precipitadamente que a mesma encontra expressão no deus Namtar. No entanto, Steinkeller é um dos autores contemporâneos que advoga essa posição.⁷²

No nosso entender, embora a designação do seu nome equivalha diretamente a destino em sumério (**nam.tar**), Namtar é uma divindade popularmente reconhecida como o *sukkallu*, ministro ou vizir, de uma outra deusa chamada Ereškigal⁷³. Alguns autores do século XX caracterizaram Namtar como um deus da pestilência, um deus que traz destruição e conseqüentemente, a morte.⁷⁴ Num dos episódios da composição literária *Atrahasis*, vemos o deus líder do panteão, Enlil, em conselho com os demais

⁷¹ *Idem.*

⁷² «Moirá also became a personification of destiny – very much like nam-tar in Mesopotamian religion». Steinkeller, «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things», 7.

⁷³ Ereškigal, também conhecida pelo nome acádico Allatu, é a deusa que governa o inframundo. O seu nome pode ser traduzido como ‘Queen of the Great Below’. Chegada a hora da morte, o defunto era recebido pelos deuses Ereškigal e Nergal no mundo dos mortos. Cf. *GDSAM*, 77.

⁷⁴ J. B. Burns, em particular, defende muito abertamente a tese de que Namtar é filho de Ereškigal. O autor caracteriza-o como «The «First-Born of Death’», embora essa posição não seja expressa de forma clara nas composições mesopotâmicas. Karel van der Toorn, Bob Becking, e Pieter W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2.^a ed. (Leiden/Michigan: Brill Academic Publishers, 1999), 486. John Barclay Burns, «Namtaru and Nergal: Down but Not out: A Reply to Nicolas Wyatt», *Vetus Testamentum* 43, n. 1 (1993): 1–9.

deuses, externando o seu desejo de diminuir a quantidade de seres humanos existentes na terra, devido ao imenso ruído que produziam. Neste ensejo, é Namtar, o deus da peste, que se encarrega de trazer sobre a população uma série de doenças.⁷⁵ Sendo Namtar o mensageiro de Ereškigal, é interessante percebermos este deus enquanto um enviado. Ele age em nome da autoridade de Ereškigal, que domina o inframundo. Por isso, vemos presente em Namtar uma identidade de aniquilação, mediante as pragas com que inflige os seres humanos. Não parece haver associação desta divindade com destinos favoráveis.

O perfil de Namtar recorda ainda uma outra divindade mesopotâmica de nome Erra/Nergal, o deus da enfermidade e da guerra, geralmente reputado como o marido de Ereškigal. Ambos (Namtar e Erra) partilham uma natureza violenta e de destruição, sendo que uma característica muito patente em suas ações é o facto de não discriminarem entre aqueles que são inocentes ou culpados. Pelo contrário, muitos são afetados arbitrariamente.⁷⁶

Assim, apesar da compatibilidade de nomenclaturas, podemos dizer que não há indícios que nos levem a crer que Namtar era, de facto, reconhecido como o destino divinizado e, conseqüentemente, adorado pelos mesopotâmios segundo esse entendimento. Mais ainda, Namtar não deve ser entendido enquanto uma personificação do destino sob o padrão clássico, isto é, numa ótica comprometida com o modelo apresentado pelos gregos. Se quisermos pensar em Namtar como o destino

⁷⁵ «Enlil organized his assembly, addressed the gods his sons, (...) 'Give the order that šuruppu-disease shall break out. Let Namtar put an end to their noise straight away! Let sickness: headache, šuruppu, ašakku, blow in to them like a storm.' Namtar put an end to their noise straight away». *Atrahasis*, tab. II, col. iv. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, 23. (Aliás, uma das equivalências da palavra suméria *namtar* em acádio é *mušum*, que tem o significado de «doença»).

Note-se que o termo acádio *namtaru*, outra variante de *namtar*, para além de também significar destino, refere-se a um grupo de demónios emissários da morte. *CAD N/1*, 247.

⁷⁶ Sobre Erra/Nergal atesta-se que: «Erra was especially, a violent warlike god, particularly responsible for plagues». Cf. Jeremy A. Black e Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary* (London: British Museum Press, 1992), 135–36.

E ainda que: «it is the very nature of Erra, who nurtures nothing, to destroy without thought, and his excuse is that when he is angry that no one can control him». Cf. A. R. George, «The poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War», em *Warfare and Poetry in the Middle East* (London & New York: I.B. Taurus, 2013), 59. No poema babilónico *Erra e Išum*, a fúria de Erra só é abrandada pelo seu vizir e assistente Išum, para além de Erra também reconhecer que a violência e a destruição têm que ter um foco específico, senão torna-se injusta. Por outro lado, em *Atrahasis*, Namtar põe fim às pragas apenas mediante uma atitude cúltica por parte dos humanos. A devoção da humanidade sensibiliza o deus e a sua ação destruidora é mitigada. *Atrahasis*, tab. I, col. viii, p. 19-20.

personificado, pensemos somente na concretização de veredictos divinos em casos específicos, concebendo simultaneamente a implicação negativa de tais sentenças: a extinção da vida enquanto punição. Namtar poderá representar, em outras palavras, o destino fatal, no seu sentido funesto ou que resulta em morte⁷⁷. Porém, como vimos anteriormente, essa ideia não resume propriamente todo o significado inerente aos termos **nam.tar** e *šīmtu*. Em suma, a esfera de ação divina de Namtar é a morte, e esta, na Mesopotâmia, é apenas uma das facetas do destino – embora seja ela também a ‘porção’ final reservada a todo ser mortal.

Como estruturar, harmonizar e interpretar então estas múltiplas e, por vezes, divergentes questões relativas à ideia de destino no pensamento mesopotâmico?

Um primeiro dado a ressaltar diz respeito ao facto de que o destino – particularmente expresso em *šīmtu* –, não só era uma ordem concebida na esfera divina e estabelecida sobre a realidade, como também contemplava todos os níveis da experiência humana, fosse a dimensão pessoal, social ou cósmica. Toda a «esfera de relacionamento entre os deuses e os homens» era abarcada pela força do *šīmtu*.⁷⁸ Assim sendo, não há como reduzir a noção de destino à uma particularidade fragmentária ou conferir-lhe uma única conotação (positiva ou negativa).

Outro entendimento importante é relativo à tensão entre um destino que se comporta enquanto interdependente dos deuses, e um destino que opera por si só, isto é, na qualidade de uma entidade autónoma. Como referido anteriormente, não fruímos de muito material escrito para construirmos uma análise mais profunda e desenvolvida em torno da proposta que apresentámos. Entretanto, parece-nos que as fontes que por enquanto dispomos confirmam ambos os pressupostos. No limite, a fixação da ordem das coisas emana dos deuses e permanece ao abrigo do seu poder e proteção. Todavia, o destino *per se* assume, sim, um dinamismo antropopático. A complexidade dessas questões levam-nos a refletir, por fim, que uma discussão destas só faz realmente

⁷⁷ «Deities in ancient Near Eastern cultures who annihilate populations are identified by personal names that may reflect their function or devastating character (e.g. Namtar, ‘Fate’).van der Toorn, Becking, e Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 240.

⁷⁸ Rochberg, *op. cit.*, 22.

sentido do ponto de vista da História das Religiões, pois como bem sublinha Martin Nilsson: «simple faith has no difficulty in acquiescing in such contradictions».⁷⁹

Importa enfatizar que o objetivo do presente trabalho não é compreender a ideia de destino na Mesopotâmia em todas as suas significâncias. O nosso propósito é evidenciar e analisar a esfera da relação dos deuses com os seres humanos. Dentro deste enfoque, naturalmente, ramificam-se ainda as duas dimensões centrais da existência humana: o percurso de vida e a inevitável morte. A análise terminológica e investigativa que foi possível circunscrevermos neste capítulo, viabiliza a conclusão de que o destino não é outra coisa senão um conceito dual, ambíguo e de difícil simplificação. Ademais, se nos dias de hoje o termo evidencia uma multivalência no nosso léxico, quão maior desafio é reproduzirmos este mesmo exercício para uma cronologia tão recuada e distante de nós em tempo, espaço e língua. Ao nosso alcance está apenas uma fração do que foi o pensamento mesopotâmico em todos os seus variados matizes que, infelizmente, não temos capacidade de apreender na totalidade.

Em jeito de conclusão, consideremos o recorte de um *corpus* indispensável e abundante, que revela a experiência comum do quotidiano e, naturalmente, evidencia a percepção da realidade na Mesopotâmia, que é o dos *Provérbios*. Num imaginário aterrador, mas ao mesmo tempo expressivo e original, um provérbio sumério do III milénio a.C. destaca: «Fate is a dog -- well able to bite. Like dirty rags, it clings, saying: "Who is my man? Let him know it" (...) Fate is a dog walking always behind a man».⁸⁰ A lógica aqui presente é simples. Não há como experienciar a existência humana e escapar ileso às façanhas do destino. Somos as suas presas até ao fim.

⁷⁹ Nilsson *apud* Lawson, *op. cit.*, 23.

⁸⁰ *ETCSL*, 6.1.02. «Fate is a cloth stretched out in the desert for a man. Fate is a raging storm blowing over the land».

2.2. As fontes sumério-acádicas e a importância da providência divina

O nosso conhecimento acerca da história da Mesopotâmia está na maioria das vezes limitado a fontes que espelham a tendência da propaganda real à época.⁸¹ Como resultado, em alguns momentos, é difícil separar os factos da interpretação feita pelos próprios mesopotâmios. Embora este cenário resulte em maiores dificuldades para a investigação atual, ele também fornece pistas que nos conduzem a uma compreensão do pensamento e dos intentos de quem estava por trás das fontes.

Aliado a esse primeiro aspeto, um outro ponto a considerar é a dificuldade de se definir autorias e objetivos categóricos de redação para as fontes. De facto, na tradição literária mesopotâmica, não se denota a ideia de autoria como hoje concebemos, mesmo que o texto venha assinado. O anonimato, entretanto, não interfere no propósito para o qual os escritos foram compostos ou nas circunstâncias em que foram utilizados. Noutra instância, o estudo de textos literários do final do III e início do II milénios a.C. pode parecer-nos repetitivo, pelo facto de as cópias conhecidas serem predominantemente de duas grandes épocas históricas: Ur III e período paleo-babilónico – ainda que algumas fontes tenham raízes mais antigas. No entanto, essa questão prende-se à necessidade de circunscrevermos o nosso *corpus* a um arco cronológico específico. Resta-nos, portanto, perscrutar os dados, procurando perceber os paralelos textuais que sugerem a existência de tradições literárias entre as matrizes linguísticas – seleções de palavras, expressões e elementos que se tornaram a maneira predominante de descrever certos eventos ou ideias.

Desde meados do IV milénio a.C., dois grandes grupos populacionais ocuparam um lugar de destaque na história da Mesopotâmia: os semitas e os sumérios. As duas matrizes representavam estilos de vida distintos que, apesar das diferenças, se complementavam, o que levou à partilha mútua e sistemática de aspetos culturais, ideológicos e linguísticos ao longo do tempo. O sumério é a primeira língua que se identifica nas fontes textuais na Mesopotâmia, sendo substituída pelo acádico, uma

⁸¹ Piotr Michalowski, «The Death of Šulgi», *Orientalia* 46, n. 2 (1977): 220.

língua semítica, nos finais do III milénio a.C.⁸² A partir de então, o acádico desenvolve-se, transformando-se numa verdadeira *lingua franca*, embora na literatura, nos textos sapienciais e em contextos rituais e litúrgicos, o sumério tenha sobrevivido até o início da Era Cristã, no seio da Babilónia, da Assíria e em toda a Ásia Ocidental.

Jean Bottéro reconheceu que «esta dualidade [entre as línguas suméria e semita] impede-nos (...) de sucumbir à tentação da origem única».⁸³ Em outras palavras, a pluralidade linguística marca a identidade da Mesopotâmia e, por isso, a fim de estudarmos a religião e a mentalidade desta civilização, importa recorrermos a ambos os contributos. Não obstante o carácter de fluidez e pluralidade atestar a rica interação entre as matrizes no tempo longo (dado que as tradições se confundem uma na outra), estes aspetos não nos impedem de estabelecer um contraponto entre os antigos textos sumérios e acádicos.

Uma das fontes importantes para o nosso estudo é *Enki e a Ordem do Mundo*,⁸⁴ redigida por volta de finais do III milénio a.C. Trata-se de um poema dividido em quatro partes, que conta a viagem de Enki aos domínios terrenos. Num momento inicial, é-nos descrito que o deus Enki, ligado à magia e à sabedoria, foi comissionado por Enlil e por ele abençoado com os **me** e o **nam.tar**, respetivamente, os princípios eternos que outorgam a orgânica de toda existência cósmica e o poder para determinar destinos.⁸⁵ A partir daí, Enki se propõe a uma vistoria no território da Suméria, não só para reafirmar sobre ela ordem e prosperidade, como também para decretar destinos sobre a realidade existente. Uma das grandes mensagens do poema é precisamente esta. Constata-se, desde os tempos primordiais, que a cada divindade foi atribuída uma esfera de ação

⁸² Os primeiros vestígios de língua suméria datam por volta de 3200 a.C. Na segunda metade do III milénio a.C., o acádico emerge na escrita administrativa, enquanto língua oficial de uma nova dinastia e ordem política. Cf. Piotr Michalowski, «Sumerian», em *A Companion to Ancient Near Eastern Languages*, Blackwell Companions to the Ancient World (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020), 85.

⁸³ Jean Bottéro, «No Princípio, Os Sumérios», em *No Princípio Eram os Deuses* (Lisboa: Edições 70, 2006), 16.

Veja-se ainda C. Jay Crisostomo, «Language, Writing, and Ideologies in Contact: Sumerian and Akkadian in the Early Second Millennium BCE», em *Semitic Languages in Contact*, vol. 82, *Studies in Semitic Languages and Linguistics* (Leiden/Boston: Brill, 2015), 175.

⁸⁴ *Enki and the World Order*, ETCSL 1.1.3.

⁸⁵ Richard E. Averbeck, «Myth, Ritual, and Order in “Enki and the World Order”», *Journal of the American Oriental Society* 123, n. 4 (2003): 757.

sobrenatural que é fundamental à manutenção da ordem humana. Por outro lado, é interessante vermos no texto o retrato da Mesopotâmia como um centro irradiador e globalizante. Em especial, a cidade de Ur surge-nos como a região mais importante na Suméria, tornando evidente que a redação deste poema correspondeu à conjuntura específica de domínio político de Ur, como mais adiante teremos oportunidade de explorar.⁸⁶

Esta lógica está também patente noutro tipo de fontes sumérias como, por exemplo, os hinos reais. Um deles, o *Poema de Louvor de Šulgi (B)*⁸⁷, que constitui um discurso elogioso ao filho do fundador da Terceira Dinastia de Ur (c. 2094-2047 a.C.), período coincidente com a redação do referido poema de Enki, revela-se de extrema importância para o nosso estudo. Šulgi reinou em Ur durante o século XXI a.C., após a morte de seu pai, Ur-Nammu. Ao longo do III milénio a.C., a cidade, que se localizava no sul da Mesopotâmia, assumiu um papel predominante na Suméria, sendo por três vezes a grande protagonista.⁸⁸ O período da Terceira Dinastia de Ur (ou Ur III), também conhecido por alguma historiografia como o Período Neo-Sumério, foi uma “época de ouro” especialmente para o urbanismo e para as tradições religiosas e culturais no sul da Mesopotâmia. Os seus governantes patrocinaram um revivalismo dos cânones prévios ao período acádico, num esforço de resgate e continuidade da matriz suméria.

Conforme refere Jacob Klein, Šulgi herdou o trono de Ur ainda jovem e inexperiente. Porém, ao longo dos seus quarenta e oito anos de reinado, foi construindo a reputação de um governante sábio, instruído e piedoso.⁸⁹ Muito se deveu aos hinos e orações redigidos em sua homenagem, que são dotados de uma elevada qualidade literária, procurando atestar a ação graciosa de vários deuses em favor do rei. O hino de Šulgi que nos propomos analisar mais ao pormenor adiante⁹⁰ é um dos mais notáveis e completos exemplares de odes reais que sobreviveram até aos nossos dias, com cerca de quatrocentas linhas. Šulgi é

⁸⁶ Veja-se a Parte II, ponto 1.3.2.

⁸⁷ ETCSL 2.4.2.02.

⁸⁸ Samuel Noah Kramer, «Šulgi of Ur: A Royal Hymn and a Divine Blessing», *The Jewish Quarterly Review*, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, 57 (1967): 369.

⁸⁹ Jacob Klein, «The Royal Hymns of Šulgi King of Ur: Man’s Quest for Immortal Fame», *Transactions of the American Philosophical Society* 71, n. 7 (1981): 7.

⁹⁰ Ver ponto 1.3.1 da Parte II da presente dissertação.

aqui retratado como o governante ideal, numa combinação das melhores qualidades que um rei mesopotâmico poderia ostentar. O propósito deste hino, segundo sugere S. N. Kramer, é a celebração do rei Šulgi pela fundação de duas escolas de escribas (**edubba**) em Ur e em Nippur, onde obras literárias sumérias poderiam ser copiadas e estudadas.⁹¹

Tal como este, o designado *Poema de Louvor de Iddin-Dagan (B)*⁹², tem como protagonista um rei, neste caso um dos governantes da cidade de Isin durante o século XIX a.C. Iddin-Dagan, segundo a tradição, foi neto de Išbi-Erra, o fundador da dinastia amorita de Isin que se estabeleceu na sequência do fim do domínio de Ur III.⁹³ Emanuel Bouzon refere que no período compreendido entre o fim do séc. XX e meados do séc. XVIII a.C., profundas mudanças políticas e socioeconómicas tiveram lugar na Baixa Mesopotâmia.⁹⁴ Conforme a *Lista Real Suméria (LRS)*, compilada em finais do III milénio a.C., Iddin-Dagan reinou em Isin por vinte e um anos.⁹⁵ Em relação à nossa fonte, não nos chegam muitas informações, para além de uma data de composição aproximada (c. 1950 a.C.). No entanto, é interessante notarmos o uso de fórmulas escritas semelhantes às detetadas nos poemas de Šulgi. Parece-nos um aspeto interessante, tendo em conta que Audrey Pitts defende a tese de que não só fundador Išbi-Erra como também os reis

⁹¹ Kramer, *op. cit.*, 376. Todavia, Klein não encontra muito respaldo para esta afirmação de Kramer relativamente ao propósito do hino. Klein, *op. cit.*, 20.

⁹² *ETCSL* 2.5.3.2.

⁹³ A Terceira Dinastia de Ur cedeu com pressões internas de povos dos Zagros e de vagas semitas amorritas que, por volta de 2400 a.C., chegaram ao território e fundaram as suas próprias cidades e dinastias. Isin e Larsa são duas dinastias amorritas que ascenderam neste período e tornaram-se centros políticos e culturais poderosos entre c. 2000-1800 a.C. Sendo assim, a época que se seguiu imediatamente após a queda de Ur e antecedeu a emergência do rei Hammurabi, é também conhecida como período Isin-Larsa. Já na primeira metade do II milénio a.C. e sobretudo na segunda, outras duas cidades de origem amorrita galgam posições de prestígio, posteriormente consagrando-se como as maiores forças político-militares e económicas do território. A primeira cidade é Assur, fundada a norte, na região do Tigre Superior, enquanto no centro-sul floresce a Babilónia. Conforme estando no norte ou no sul, o período político do II milénio a.C. é designado como período assírio ou período babilónico. Cf. William H. Stiebing e Susan N. Helft, *Ancient Near Eastern History and Culture*, 3.^a ed. (New York & London: Routledge, 2018), 273, EPUB.

⁹⁴ Emanuel Bouzon, «Propriedade e economia na antiga Babilónia até ao Império de Hammurabi», *CADMO - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 13 (2003): 39.

⁹⁵ Thorkild Jacobsen, *Sumerian King List* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), 125.

Recorde-se que a *Lista Real Suméria* se afigura como um documento profundamente filtrado, pelo que as suas informações, nomeadamente em relação aos reinados, devem ser alvo de uma análise cuidada e também cruzada com outras fontes, se o nosso objetivo for aceder cientificamente os factos históricos ali patentes.

que lhe sucederam em Isin, tiveram como modelo os governantes de Ur III.⁹⁶ A motivação estaria na necessidade de legitimação e prestígio reais de Isin, dado o momento de turbulência política em que a dinastia emergiu. Numa cultura que muito valorizava a tradição, era importante recorrer a estratégias que consolidassem a integridade política da nova dinastia que objetivava feitos memoráveis.

Išme-Dagan (r. 1889-1871 a.C.) sucedeu a seu pai, Iddin-Dagan, no trono, reinando por vinte anos, segundo a *LRS*. A fonte suméria conhecida como *Poema de Louvor de Išme-Dagan (A + V)*⁹⁷ descreve o episódio em que Nuska/Nusku, vizir do deus Enlil, confere a Išme-Dagan o cetro real, simbolizando, assim, a sanção divina do chefe do panteão mesopotâmico para esse reinado. Assim como os seus antepassados isinianos, Išme-Dagan guiou-se pelo protótipo reinante de Šulgi, seguindo, entretanto, um estilo de autoexaltação muito mais entusiasta quando comparado aos seus predecessores. A enumeração constante de virtudes, bem como a nomeação de cenários sagrados e locais específicos no texto, indicam uma propaganda consciente de glorificação deste rei.

Ora, na primeira metade do II milénio a.C., período em que viveu Išme-Dagan, a Mesopotâmia observou à competição de diversos reinos que almejavam a supremacia política. Isin, Larsa e Babilónia eram descritas como algumas das principais cidades rivais no alvorecer do século XIX a.C.⁹⁸, até que finalmente, em 1792 a.C., Hammurabi chegou ao poder na Babilónia. Este rei de origem amorrita tornou-se o responsável por unificar o território mesopotâmico.

Em termos culturais, o Período Antigo ou paleo-babilónico foi marcado por transformações significativas e um grande desenvolvimento literário da língua acádica.⁹⁹ O rei Hammurabi revelou conhecer estratégias eficazes para a afirmação do seu poder hegemónico. A justiça era um aspeto crucial para a legitimação dos governantes na

⁹⁶ Audrey Pitts, «The Cult of the Deified King in Ur III Mesopotamia» (Tese de Doutoramento em Filosofia, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 2015), 87.

⁹⁷ *ETCSL* 2.5.4.01

⁹⁸ Mark W. Chavalas e K. Lawson Younger, Jr., eds., *Mesopotamia and the Bible*, Journal for the Study of the Old Testament 341 (Sheffield Academic Press, 2004), 150.

⁹⁹ Segundo Benjamin Foster, esta época «clássica» do acádico é um momento ímpar de criatividade literária. Cf. Foster, *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, I:21.

Mesopotâmia. Sendo assim, Hammurabi escolhe retratar-se como o favorito dos deuses e o garante da justiça no plano terreno. Esta temática encontra a sua maior definição na célebre *Estela de Hammurabi*.¹⁰⁰ O prólogo e o epílogo desta importante fonte histórica, – que narram a sua ascensão ao trono babilónico, bem como a concessão de benefícios divinos para um governo de justiça, benevolência e valentia, – revelam-se assim vitais para a compreensão da relação entre as esferas humana e divina e a outorga de destinos por parte da última à primeira.

De Hammurabi provém ainda uma inscrição estatuária, composta em sumério e acádico, intitulada *Hammurabi, por quem esperas?*¹⁰¹ De apelo teórico, este texto encontra-se redigido em sumério e em acádico, sendo assim a única fonte bilingue de que dispomos no nosso *corpus* de análise. Quanto ao estilo da linguagem, Foster defende que o escrito poderá ter inspiração nos oráculos que se transmitiam aos reis, tendo em vista a condução do governante e do seu reinado para um futuro ou, se quisermos, um destino bem-sucedido. Veremos, assim, que ambas as fontes se complementam em seu discurso. Por um lado, fortalece-se a ideia de que destinos de excelência recaem sobre governantes mediante a vontade divina, por outro, atenta-se para os efeitos desse favor divino. Em particular, revela-se preponderante a performatividade da linguagem real, considerando que dada a legitimação atribuída pelas divindades celestes, muitos reis, como Hammurabi, tiveram a iniciativa de programar potenciais destinos de bênção e maldição sobre outros seres humanos (neste caso, futuros reis).

Aquando da intensificação da literatura acádica, no decurso do II milénio a.C., surgiram composições mais elaboradas, resultantes da colocação por escrito de antigas tradições orais e da reunião de anteriores histórias. É o caso daquela que será a mais antiga obra de literatura mundial existente. A versão paleo-babilónica da *Epopéia de Gilgameš*¹⁰², redigida por volta de 1750 a.C.¹⁰³, conta a história do lendário rei de Uruk,

¹⁰⁰ Sobre esta designação, veja-se Parte II, ponto 1.3.1.

¹⁰¹ «Hammurabi, for whom do you wait?», *Ibid.*, 136-137.

¹⁰² Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, 136–53.

¹⁰³ Conforme a cronologia patente em Catherine Bates, ed., *The Cambridge Companion to the Epic*, Cambridge Companions to Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), xi. Note-se que os primeiros contos relacionados com o herói Gilgameš surgiram no final do III milénio a.C., como faz notar

Gilgameš, por milénios reverenciado na história da Mesopotâmia como um arquétipo de realeza. É mencionado na *LRS* reinando por volta de 2700 a.C., como o quinto rei da dinastia de Uruk, uma cidade que assumiu um grande prestígio na tradição civilizacional.¹⁰⁴ Através da história do grande viajante Gilgameš, somos levados a refletir acerca do papel do governante mesopotâmico. O rei de Uruk é o retrato de um soberano que falha, acima de tudo, porque é humano. Ao abordar os anseios e os papéis do mundo terreno, encontramos, naturalmente, uma correlação muito forte dessa construção literária com o quotidiano da sociedade. Deste modo, o sentido da vida humana, segundo os mesopotâmios, é também um tópico explorado no poema.

Uma lógica idêntica é aquela que encontramos no poema de criação babilónico *Enūma eliš*¹⁰⁵, uma composição que possui datação incerta. É possível que tenha sido redigida durante o século XII a.C.¹⁰⁶, embora a academia ateste que as suas origens são muito mais antigas. *Enūma eliš* celebra a exaltação de Marduk, deus tutelar da Babilónia, à posição suprema do panteão mesopotâmico. Por esse motivo, essa fonte é também conhecida como “Hino de Exaltação a Marduk”. Os diferentes títulos do texto revelam-nos os seus diferentes propósitos e a sua riqueza em termos temáticos. Se por um lado é construída uma explicação sobre a origem do Cosmos, dos deuses e da humanidade, por outro, é explicada a transcendência de Marduk. Naturalmente, a escrita deste poema em inícios do II milénio a.C., corresponde à afirmação da Babilónia (capital de Hammurabi) como uma grande potência. Outras duas linhas de análise que utilizaremos para esta fonte dizem respeito ao motivo da efemeridade humana – isto é, o destino incontornável da morte, tal como aborda a *Epopéia de Gilgameš*, e, finalmente, a problemática da nomeação enquanto um ato gerador e determinativo de destinos.

A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2003), 4–6.

¹⁰⁴ O prestígio de Uruk na tradição mesopotâmica relacionou-se, primeiramente, ao facto de ter sido o berço de Gilgameš e também ante o prestígio primordial de cidade-mãe da antiga Suméria e a pioneira do desenvolvimento urbano no território mesopotâmico. Nicola Crüsemann et al., eds., *Uruk: First City of the Ancient World* (Los Angeles: Getty Publications, 2019), 1.

¹⁰⁵ Dalley, *op. cit.*, 233-77.

¹⁰⁶ Datação segundo A. R. George, *Babylonian Topographical Texts*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40 (Leuven: Peeters, 1992), 7.

No âmbito da determinação de destinos pelos deuses, sobressai ainda o mito *Anzû*¹⁰⁷, conhecido a partir de duas versões datadas do II e do I milênio a.C. A versão paleo-babilônica, que nos diz respeito, aborda questões importantes para o nosso estudo. Anzû é descrito como uma grande águia com cabeça de leão que rouba ao deus Enlil um importante objeto de poder, chamado Tabuinha dos Destinos. O deus Ningirsu é enviado para lutar com o monstro e, após uma batalha feroz, sai vitorioso, recuperando a Tabuinha que pertence aos deuses. Como afirma Annus, é por esse motivo que na mitologia babilônica, Anzû tornou-se representativo de um poder ameaçador à ordem do mundo.¹⁰⁸

Num exame cruzado, as composições *Enûma eliš* e *Anzû* despertam a nossa atenção relativamente à menção à Tabuinha dos Destinos que, não sendo um mero objeto mágico, simboliza um poder concreto. Promovendo uma intertextualidade entre estas duas fontes (que com muito ou pouco protagonismo abordam a Tabuinha), pretendemos desenvolver aspetos relativos ao poder, às funções e talvez limitações dos destinos em relação aos deuses. Tais ideias são interessantes ao atentarmos para a crença de que uma poderosa “classe” de deuses decretava os destinos na Mesopotâmia.

Mas nem sempre os destinos decretados eram favoráveis. Ao falarmos de destinos infortunados, é preciso perceber, primeiramente, que um dos tópicos raramente abordados nas fontes mesopotâmicas é o tema da morte. Para os mesopotâmios, a morte era sinónimo de desgraça, ou seja, ausência de graça/favor divino. Seja no âmbito coletivo ou individual, a falta desta mercê divina constituía uma tragédia passível de levar à morte ou ao fim de alguma coisa. Conforme indica Lisa Van Oudheusden, as fontes literárias que se referem à morte são maioritariamente originárias do período de Ur III e do período paleo-babilónico.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Dalley, *op. cit.*, 222-227.

¹⁰⁸ Amar Annus, «Anzu», em *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 2 (New York: De Gruyter, 2009), 300–301.

¹⁰⁹ Lisa van Oudheusden, «Death in Sumerian Literary Texts. Establishing the Existence of a Literary Tradition on How to Describe Death in the Ur III and Old Babylonian Periods» (Research Master Thesis. Classics and Ancient Civilizations - Assyriology, Leiden, Leiden University, Faculty of Humanities, 2019), 3.

Dois reis do III milênio a.C. tiveram as suas mortes descritas em poemas sumérios: Gilgameš e Ur-Nammu. No primeiro relato (*A Morte de Gilgameš*¹¹⁰), escrito por volta de 2000-1800 a.C., o rei de Uruk sonha com uma assembleia divina, onde os deuses se reúnem para rever e avaliar as suas realizações ao longo da vida. Gilgameš tem a esperança de ser galardoado com a imortalidade. Contudo, a sentença final das divindades é de que, assim como todos os seres humanos, ele não viverá eternamente. Gilgameš vê-se aflito com a realidade da morte, por isso, os deuses o consolam dizendo que ele cumpriu o seu destino de vida. Relembrem-no ainda que, por meio da morte, ele poderá finalmente reunir-se com o seu amigo Enkidu. A natureza da morte de Gilgameš não é clarificada no texto, logo, não nos é possível concluir se o protagonista padece ou não de causas naturais.

O poema *A morte de Ur-Namma*¹¹¹ apresenta concordâncias com o texto anterior, no que se refere às descrições que antecedem a morte dos governantes¹¹². A diferença entre os dois está, entretanto, na explicitação do momento fatídico de Ur-Nammu, sugerindo ter sido violenta a forma como morreu o primeiro rei da dinastia de Ur III. O poema exprime o cenário melancólico vivido em Sumer e Ur após o evento catastrófico, o cortejo fúnebre em homenagem ao rei, para além da ida de Ur-Nammu ao inframundo, onde são entregues presentes às divindades desse plano inferior, como Nergal e o próprio Namtar.

O luto que se abateu na comunidade por consequência da morte de um rei recorda-nos a linguagem vívida das lamentações sumérias que descrevem a realidade de destruição e desamparo de algumas cidades. Dentro deste género literário, salientamos a *Lamentação por Sumer e Ur*¹¹³, um dos cinco lamentos que nos chegaram do período de Ur III.¹¹⁴ Comumente, os redatores dos lamentos atribuem a responsabilidade da devastação citadina a uma decisão divina tomada em conselho. Por essa via, a cidade é muitas vezes descrita como inocente diante da decisão irrevogável

¹¹⁰ ETCSL 1.8.1.3.

¹¹¹ ETCSL 2.4.1.1.

¹¹² Oudheusden, *op. cit.*, 11.

¹¹³ ETCSL 2.2.3.

¹¹⁴ Randall Heskett, «A Study of City Laments: Their Form and Function», em *Reading The Book of Isaiah: Destruction and Lament in the Holy Cities* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 10.

dos deuses. No caso específico da nossa fonte, as primeiras linhas inferem de facto que por decreto divino de An, Enlil, Enki e Ninmah, a cidade de Ur foi arrasada. À vista disso, o destino de Ibši-Sîn, o último governante de Ur III, foi também nefasto, uma vez que não resistiu ao ataque invasivo dos povos elamitas, comandados pela esfera celeste. Este rei, entretanto, não nos surge propriamente como um objeto de lamentação, antes parece-nos que ele é tão vítima do destino infeliz quanto a restante comunidade de Ur.¹¹⁵ O texto mostra-nos que o lamento funciona como uma resposta teológica à situação com que se depara uma sociedade, ao mesmo tempo que procura manifestar a sua esperança por uma restauração vindoura.

Vemos assim que, a par da destruição física do território, o abandono divino é um elemento crucial para determinar a ‘morte’ de uma cidade. Confirmando essa ideia está a fonte *A Maldição de Akkad*¹¹⁶ que precedeu a composição de todos os cinco lamentos sumérios, remontando possivelmente a finais do III milénio a.C.¹¹⁷ *A Maldição de Akkad* conta a história do castigo que recaiu sobre Akkad, após o quarto governante acádico, Narâm-Sîn, protagonizar um ataque ao Ekur, templo do deus Enlil em Nippur. À primeira vista, o propósito do relato parece respeitar à exaltação da cidade de Nippur. No entanto, conforme aponta Cooper, por datar do período de Ur III, é possível inferir que o objetivo dessa fonte fosse antes a afirmação do período designado como neo-sumério (c. 2150-2000 a.C.). Para suportar este argumento, Cooper aponta, por exemplo, que a *Maldição* atribui uma razão religiosa para o fim da unificação político-territorial acádica. Ou seja, seria a vontade dos deuses que a realeza não estivesse mais sob o poderio do norte acádico, mas sim do sul sumério.¹¹⁸ Este aspeto legitima a centralização do poder de Ur.

As fontes sumérias comprovam-nos desde cedo que a derrota, a doença e o desastre são indicativos de desagrado divino, em decorrência de uma falha manifesta ou, quem sabe, omissa dos indivíduos. No entanto, relembremos que o favor divino não

¹¹⁵ Heskett, 88.

¹¹⁶ *ETCSL* 2.1.5.

¹¹⁷ Jerrold S. Cooper, *The Curse of Agade* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1983), 12.

¹¹⁸ Cooper, 7–8.

precisava ser uma questão justa aos olhos humanos. Em vez disso, o destino dependia, muitas vezes, da sorte que os mesopotâmios mal podiam compreender, muito menos controlar.

Para ilustrar essa realidade bastaria uma leitura atenta d'O *Poema do Justo Sofredor* (*Ludlul bēl nēmeqi*), datado do último terço do II milénio a.C.¹¹⁹ Trata-se de um monólogo poético em língua acádica que relata como um homem aparentemente próspero e respeitado na Babilónia, sucumbiu a um destino de amargura e calamidades sem precedentes, por ação do deus Marduk. A fonte enfatiza, portanto, a possível injustiça divina para com os que seguem uma vida reta e piedosa diante dos deuses. No fim, o produto babilónico apresenta-nos uma reflexão em torno da ideias de culpa e da insondável vontade divina. Por essa razão, muitos associam a fonte babilónica ao Livro bíblico de *Job*, datado do I milénio a.C. As duas obras partilham, de facto, uma tradição literária comum do Próximo e Médio Oriente. Porém, há diferenciações que se impõem na interpretação final dos textos. Como resumiu Foster, «each work out its version of the problem of divinely inflicted human suffering in an original manner».¹²⁰ Segundo Andrea Seri, pode-se dizer que *Ludlul* foi um clássico da literatura mesopotâmica, visto que, ainda do século VII a.C., se recuperaram cópias assírias tardias.¹²¹

Como vemos, todas as fontes que assinalámos abordam questões transversais ao nosso estudo, desde o sentido mais abrangente do destino como um mecanismo de regulamento cósmico às suas várias incidências na vida humana e comunitária. Assim, será sobretudo a partir deste pequeno *corpus* (com recurso, sempre que assim se justifique, a outros textos paralelos) que desenvolveremos a análise das questões que norteiam esta investigação e que seguidamente apresentamos.

¹¹⁹ O título no original pode ser traduzido como «Louvarei o senhor da sabedoria». Cf. Foster, *op. cit.*, I:392-409.

¹²⁰ Foster, *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, I:394.

¹²¹ Andrea Seri, «Ludlul Bēl Nemēqi», *Estudios de Asia y Africa* 33, n. 1 (105) (1998): 163.

Parte II

«Cada um cumpre o destino que lhe cumpre».

– Ricardo Reis

1. A interação entre as esferas humana e divina

1.1. O propósito da vida humana

Quem somos nós? Por que estamos aqui? Como fomos criados?

Questões cruciais sobre a origem e o sentido da vida inquietam indivíduos de todas as épocas e sociedades. Para os mesopotâmios, responder a esses mistérios só fazia sentido através da religião. De facto, a busca pelo divino foi desde sempre um potente caminho para responder aos dilemas existenciais, conferindo segurança e propósito à realidade humana e lhe abrindo outros horizontes. Embora enigmática e não científica, a mitologia, nestes casos, é entendida como uma fonte de conhecimento e explicação mediante a qual o sujeito humano dá forma e organiza o seu mundo.¹²²

No universo literário mesopotâmico, diversas narrativas coexistem em torno da temática da criação do Cosmos, dos deuses e da humanidade. Por meio delas é possível consolidarmos algum entendimento relativamente às crenças desta sociedade, em particular a sua concepção em torno da natureza humana, a sua razão de ser e o seu destino. Os textos variam em datação desde meados do III milénio ao final do I milénio a.C. Alguns assumiram uma maior importância, pelo facto de terem sido copiados e citados com mais frequência do que outros, incorporando valores normativos e formativos e constituindo o que Oppenheim definiu como «the stream of tradition» desta civilização.¹²³

Concernente à origem da vida humana, identificamos duas diferentes tradições literárias que rememoram o ato de criação.¹²⁴ Em textos sumérios, breves referências

¹²² Acerca da necessidade de se recorrer à mitologia para explicar a existência de todas as coisas, J. Assmann refere que «the time of the gods is the time of the great events. (...) The past was used to confirm the present, and everything was always as it is now unless it went back to the “founding age” of the gods». Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 57–58.

¹²³ A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 7–30.

¹²⁴ A divisão em dois motivos literários distintos foi bastante estudada por Jan van Dijk em relação aos textos cosmogónicos sumérios. Segundo o autor, o primeiro motivo (chamado cósmico) surgiu no seio de uma população predominantemente pastoral e teve como centro de difusão a cidade de Nippur, tutelada pelo deus Enlil. O motivo ctónico, por sua vez, teve como berço a cidade de Eridu, santuário de Enki. Comunidades sob esta tradição foram marcadas pela prática agrícola e a percepção de que as águas subterrâneas de Enki garantiam a fecundidade dos rios e a subsistência da vida nas cidades. Cf. J. van Dijk, «Le motif cosmique dans la pensée sumérienne», *Acta Orientalia* 28 (1963): 1–60.

indicam que os primeiros seres humanos emergiram da terra, à semelhança de uma planta quando germina. Relembramos a composição *O Poema da Enxada* (c. 2500 a.C.), que elogia a criação e o uso desta ferramenta por parte do deus Enlil. A partir de uma semente plantada no solo que o próprio deus escavou, a humanidade vem à existência.¹²⁵

A outra concepção presente na mitologia mesopotâmica é a que refere a humanidade sendo criada a partir da argila, mediante a ação demiúrgica de divindades como Enki, patrono da magia e sabedoria, e a divindade suméria ligada a princípios de maternidade e fecundidade, Ninmah/Ninhursag. O relato sumério *Enki e Ninmah* descreve como deuses mais jovens se recusaram a realizar o pesado encargo de cuidar da geração mais velha de deuses. O trabalho passava pelo fornecimento de alimento, a dragagem do barro e a construção de canais. Dada a instabilidade que se suscitou, os deuses Enki e Ninmah, com a cooperação de Namma, encontraram como artifício a criação de novos seres que fariam todo o labor forçoso por conta própria, garantindo, assim, o bem-estar de todas as divindades. Para criar o ser humano, Namma moldou um pouco de argila proveniente do Apsû (oceano subterrâneo tutelado por Enki), conferiu-lhe forma e atributos, e por fim, deu-lhe à luz.¹²⁶

Bottéro sugere que não se trataria de duas concepções antropogónicas análogas. A tradição de Nippur é encarada pelo autor como «una *metáfora* sin otro alcance que el literario», enquanto que a Eridu aparenta ser um entendimento mais difundido no tempo e adotado também pela matriz acádica. Bottéro, *La religion más antigua: Mesopotamia*, 73.

¹²⁵ N' *O Poema da Enxada* (ETCSL 5.05.04), a terra na qual a semente humana aflora é chamada de 'Where Flesh Came Forth' (**uzu-mú-a**) ou ainda 'Bond between Heaven and Earth' (**dur-an-ki**). A nível simbólico, o poema pode sugerir-nos que a ordem que se estabelece com o surgimento da humanidade só foi possível mediante um forte vínculo estabelecido entre o céu e a terra.

Outras duas fontes que repetem o motivo vegetal na criação da humanidade são *A Viagem de Enki a Nippur*: «In those remote days, when the fates were determined; in a year when An brought about abundance, and people broke through the earth like herbs and plants (...)» (ETCSL 1.01.04, ls. 1-8) e *An Adab to Suen for Ibbi-Suen*, onde a deusa Nintur surge como aquela «que faz com que a semente humana se propague e que traz os seres vivos à existência». (ETCSL 2.4.5.3, ls. 42-61).

¹²⁶ «When you have drenched (even) the core of the Apsu's fathering clay (...) and when you have put limbs on it may Ninmah act as your (birth-)helper (...) and when, [without any m]ale, you have built it up in it, [may you give birth] to manki[nd!"]. [Without] the sperm of a ma[le] she gave [birth] to offspring,] to the [em]bryo of mankind.» Thorkild Jacobsen, *The Harps that Once: Sumerian Poetry in Translation* (New Haven: Yale University Press, 1987), 157.

Uma versão recentemente traduzida deste mito pode também ser encontrada em <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr112.htm>.

Ora, a rebelião dos deuses, motivada pelo árduo trabalho que uns exercem para com os outros, é um motivo literário comum aos relatos de criação mesopotâmicos. Por isso, também na tradição acádica, esta conjuntura aparece-nos como justificativa para o surgimento da humanidade. No mito de *Atrahāsīs*¹²⁷, o seguinte apelo é apresentado em assembleia divina: «Wise Mami, ‘You are the womb-goddess (to be the) creator of mankind! Create primeval man, that he may bear the yoke! (...) Let man bear the load of the gods!’».¹²⁸ O texto descreve Enki e a divindade associada a aspetos maternais (chamada Mami, Nintu e Belet-ili), agindo conjuntamente na criação do ser humano. Para efeitos deste engenho, o relato traz novamente à tona o uso da argila concedida por Enki, entretanto com a adição de mais dois elementos: a carne e o sangue de um deus sacrificado. É interessante observar que a decisão sobre qual dos deuses imolar não é tomada ao acaso. Conforme o decreto de Enki, Ilawela, que detinha inteligência (*tēmu*), foi o deus escolhido, sendo precisamente este o líder da rebelião dos jovens deuses contra os deuses mais velhos.¹²⁹

O aspeto do sacrifício de um deus como meio necessário à antropogonia repete-se naquele que é talvez o mais célebre relato mesopotâmico de criação: o poema babilónico *Enūma eliš*.¹³⁰ Marduk é o deus central da narrativa e o paradigma da perfeição no seio do panteão. O texto refere que, numa batalha cósmica decisiva, este confronto e aniquila a serpente marinha Tiāmat e todo o seu exército. A soberania e

¹²⁷ A versão paleo-babilónica do mito é datada de c. 1700 a.C. Dalley, *op. cit.*, 3.

¹²⁸ Stephanie Dalley, «Atrahasis», em *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford World’s Classics (Oxford: Oxford University Press, 2008), tab. I, iv, 15.

¹²⁹ «They slaughtered him in their assembly. Nintu mixed clay with his flesh and his blood.» «Atrahasis», *op. cit.*, tab. I, iv, 15.

Note-se a similaridade entre o nome Ilawela e o termo acádico para se designar ‘homem’ (*awilum*). Tzvi Abusch e Bendt Alster enfatizam o significado desta paranomásia. Abusch refere que do deus «mankind receives both its life and its name». Tzvi Abusch, «Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature», em *Self, Soul and a Body in Religious Experience* (Leiden: Brill, 1998), 368. Cf. Bendt Alster, «ilu awilum : we-e i-la, “Gods : Men” versus “Man : God”. Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic», em *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen* (Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2002), 35–40.

¹³⁰ Richard J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26 (Washington DC: The Catholic Biblical Association of America, 1994), 83. Heidel nega que o principal objetivo do texto seja ser uma epopeia de criação, considerando se tratar do «primeiro e mais importante monumento literário em honra de Marduk», enquanto chefe dos deuses e criador do céu e da terra. Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation* (Chicago: University of Chicago Press, 1951).

excelência de Marduk tornam-se inquestionáveis e, como confirmação de que de facto detém um poder absoluto, o deus decide criar o ser humano com o objetivo de aliviar os deuses do seu trabalho diário. O grande plano de formar seres terrenos parte de Marduk, no entanto cabe ao deus Ea¹³¹ a sua execução. É assim que, a partir do sangue do revoltoso e vencido comandante Qingu (consorte de Tiāmat), a humanidade é criada: «It was Qingu who started the war (...) They bound him and held him in front of Ea, imposed the penalty on him and cut off his blood. He created mankind from his blood, imposed the toil of the gods (on man) and released the gods from it».¹³²

Primeiramente, o que se depreende das composições que aqui evocamos é que a criação do ser humano não foi de forma alguma acidental, mas atendeu a um propósito – e um propósito divino. Os deuses viram-se diante de uma grande necessidade a ser suplantada e, embora algumas divindades tivessem por um tempo procurado suprir essa carência, tal encargo era insustentável para aqueles que mereciam ser servidos e não servir. O ser humano foi, assim, o substituto ideal para trazer tranquilidade e harmonia aos deuses, garantindo-lhes o devido deleite.¹³³ Assim, na conceção mesopotâmica, a vida só faz sentido se, antes de tudo, estiver a serviço dos deuses. O propósito da existência humana passa pelo entendimento teocêntrico de que existe um plano divino que rege o Cosmos e traz à existência o cumprimento da sua vontade. O ser humano, enquanto feitura dos deuses, compreende que, subjacente à realidade que experiencia e à sua posição face ao seu destino, deve estar sempre alinhado a esta vocação.

¹³¹ O deus Ea (em língua semítica) equivale a Enki (em sumério). Cf. *GDSAM*, «Enki», 74.

¹³² Stephanie Dalley, «The Epic of Creation», *op. cit.*, tab. VI, 261. É curioso referir ainda que o nome 'Qingu' poderá ter origem no termo sumério *kiĝ*, "trabalhar", sendo esta a função posteriormente atribuída aos humanos por intermédio do seu sacrifício. Cf. Selena Wisnom, *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry: a study of Anzū, Enūma eliš, and Erra and Išum*, Culture & History of the Ancient Near East (Leiden/Boston: Brill, 2020), 125.

¹³³ «In *Story of the Flood*, one could read: "When gods were man..." implying that the gods were at one time what they afterward created man to be». Cf. «Story of the Flood», tab. I, ls. 1–6. Cf. Benjamin R. Foster, *From Distant Days: Myths, Tales and Poetry of Ancient Mesopotamia* (Bethesda, Md.: CDL Press, 1995), 52.

Tendo em conta o caráter antropomórfico divino, requeria-se que os humanos suprissem as divindades de acordo com as necessidades básicas para uma existência feliz: habitação (templos), vestuário e alimentação (oferendas/sacrifícios). «When the Mesopotamians offered food to the gods, they probably knew that the gods did not eat food in the same way that humans did, but that somehow it was a valuable, nourishing offering that they were expected to give to the gods». Dale Launderville, «The Role of Memory and Tradition in Legitimizing Royal Authority», em *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel and Old Babylonian Mesopotamia* (Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 186.

Outro ponto importante a sublinhar é a questão da natureza do indivíduo. Os deuses escolheram criar a humanidade de uma maneira única. Conforme as fontes expressam, a essência humana é resultado da combinação de componentes distintos que conectam os mundos divino e terreno. A argila, enquanto elemento de criação, simboliza o vínculo do ser humano à terra. Seja através da descrição literal d'*O Poema da Enxada* ou da referência em *Enki e Ninmah* ao uso do barro extraído do Apsû, uma das mensagens transmitidas nos textos é a de que o sujeito humano compactua da mesma matéria orgânica do mundo a que pertence e, desde a sua criação, encontra-se integrado nos processos biológicos de qualquer outro ser vivo. Neste sentido, a morte é um destino certo. O ser humano é dependente e efêmero, pois não foi moldado a partir de um material resistente como metais ou pedras preciosas, mas sim da terra, uma substância singela e perecível.¹³⁴ Não obstante, um 'ingrediente' divino parece estar sempre presente no processo de criação. Vejamos que nas composições sumérias, os deuses são, eles próprios, aqueles que cultivam e lavram a terra ou que concebem e dão à luz os humanos.¹³⁵ Já em *Atrahasis*, encontramos a descrição de que o *ṭēmu* do deus imolado foi transferido à humanidade. Ou seja, o que outrora era apenas um atributo divino, passou a estar presente na natureza humana através do sangue de Ilawela.¹³⁶

¹³⁴ A figurinha de argila moldada pelas mãos de Ninmah é um lembrete contínuo não só da afeição dos deuses para com as suas criaturas, como também da natureza humana e do seu desfecho mortal. A maleabilidade do material assegura que homens e mulheres estão "nas mãos dos deuses", ou seja, estão sujeitos continuamente à influência divina sobre as suas vidas e, claro, sobre os seus destinos.

¹³⁵ Em ambas propostas, subentende-se o cariz sexual associado ao ato criativo. A imagem de uma semente colocada na terra recém-lavrada pode ser entendida como uma referência do âmbito sexual. Inclusive, em outros textos, a palavra para semente (**numun/zēru**) aparece-nos traduzida como terra fértil, sémen e/ou descendência. Neste sentido, uma proposta de interpretação neste contexto é de que, n'*O Poema da Enxada*, Enlil doa algo que lhe é próprio (i.e. um elemento divino) para a criação do ser humano, ao depositar da sua própria semente na matriz da terra, a fim de que dela emergja um rebento.

¹³⁶ «Ilawela who had intelligence (...) A ghost came into existence from the god's flesh, and she (Nintu) proclaimed it as his living sign». Dalley, «Atrahasis», *op. cit.*, tab. I, iv, 15-16. O termo acádico *ṭēmu* adquire o sentido de 'inteligência' ou 'raciocínio' (CAD T, 94). Entretanto, Dalley partilha da tese aceite por vários académicos de que a passagem enunciada prevê um jogo de palavras com o termo *eṭemmu*, regularmente traduzido por 'espírito'. Cf. Dalley, *Ibid.*, 36. Veja-se igualmente Marie-Joseph Seux, «La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne», em *La création dans l'orient ancien*, Congrès de L'ACFed, Lille (1985) (Paris: Cerf, 1987), 70-72 e *apud* Jean Bottéro, «Les morts et leurs manifestations, B. Les Méfaits des morts», *ZA* 73, (1983): 161-169.

Sobre esta questão, Clifford refere: «the ghost (*eṭemmu*) of the dead god, instead of wandering about, will remain in the god's flesh, which now (with the blood) becomes the *materia ex qua* of man.» Clifford, *op. cit.*, 80. É de salientar ainda que, para os mesopotâmios, a morte era a etapa em que o ser humano se tornava efetivamente o espectro *eṭemmu*, seguindo caminho para o inframundo. Neste sentido, podemos assumir que algo de divino sempre acompanhava os indivíduos – desde a sua criação e o estímulo criativo

Assim, o ser humano corresponde a um desígnio divino e participa da natureza dos seus criadores, embora numa escala limitada, inferior e mortal.

No entendimento ontológico mesopotâmico, de facto, a vida humana tinha um prazo determinado pelos deuses.¹³⁷ Na *Epopéia de Gilgameš*, o que causa muito sofrimento ao protagonista é a sua confrontação com essa realidade, por ocasião da morte do seu amigo Enkidu. Na versão paleo-babilónica, a taberneira Siduri é categórica ao afirmar que a morte é o destino de todos os seres criados. A imortalidade é uma prerrogativa das divindades e, portanto, inalcançável aos humanos: «O Gilgameš, where are you wandering? You cannot find the life that you seek: when the gods created mankind, for mankind they established death, life they kept for themselves».¹³⁸ No entanto, a morte passa a atemorizar o governante de Uruk, fazendo com que este lute desesperadamente para suplantar a fatalidade do seu destino, iniciando uma busca pela vida eterna.¹³⁹ Na versão do mito atribuída a Sînleqiunnini, e encontrada em Nínive, datada já do I milénio a.C., Gilgameš tem a oportunidade de encontrar-se com

no seu quotidiano (*tēmu*) até ao fim dos seus dias (*eṭemmu*). One proverb runs as follows: Man is the shadow of god (and the slave is the shadow of man. B. R. Foster, *From Distant Days*, 389.

¹³⁷ «They [os deuses] appointed death and life. They did not mark out days for death, but they did so for life». Dalley, «Gilgamesh (SBV)», *op. cit.*, tab. X, vi, 109.

No vocabulário acádico, a expressão *adannu* transmite a noção de um tempo limite de vida permitido à humanidade: «the appointed moment came upon him and he went the road of death». CAD A/1, 98. Veja-se essa referência em Dina Katz, «Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia», *Historiae* 2 (2005): 56.

Não obstante este prazo de existência definido individualmente, não devemos esquecer o princípio de que, em conjunto, a humanidade não era imortal, mas perpétua. Acreditava-se na renovação perene da vida, sendo a continuação da linhagem algo expectável. Este aspeto, no fundo, permitiria à humanidade participar da natureza dos deuses.

¹³⁸ A. R. George, «Old Babylonian Tablets and Fragments: OB VA+BM», em *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2003), iii, ls. 1-5, 279.

Dalley refere que em *Atraḫasīs* se constata que a morte originalmente não fazia parte da natureza humana, mas foi uma condição imposta mediante a insatisfação dos deuses para com a sobrepopulação do mundo. Neste intento regulador, uma série de cataclismos foi usada pelos deuses como artifício: a peste, a fome, a seca e, claro, o dilúvio. Dalley, *op. cit.*, 8.

¹³⁹ O temor do herói é um motivo constante enfatizado na versão normativa do mito, datada do I milénio a.C.: «I was frightened (...) I am afraid of Death (...) Must I lie down too, never to rise, ever again?» Vejam-se as referências repetidas em Dalley, «Gilgamesh (SBV)», *op. cit.*, tab. IX, i, 95; tab. X, ii, 101; tab. X, v, 107. Na versão paleo-babilónica, a sua preocupação está na eterna inércia e na obscuridade além-morte: «So should I sleep for all the years? (...) Darkness is empty (...) Will a dead man see the sun's rays ever again?». Dalley, «Gilgamesh (OBV)», *op. cit.*, tab. X, i, 149.

Segundo A. Heidel, a *Epopéia* pode ser considerada como uma reflexão em torno da morte. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* [Chicago: The University of Chicago Press, 1963

Utnapištim. O sobrevivente diluviano, agraciado pelos deuses com a imortalidade, confessa-lhe a existência de uma misteriosa planta da juventude. Com diligência, Gilgameš consegue resgatá-la das profundezas do mar e a denomina: «um homem velho torna-se um homem jovem».¹⁴⁰ Não se subentende pois a garantia de imortalidade através da planta, mas sim de um resgate da juventude – um estágio da vida muito valorizado pelos mesopotâmios. Não alcançando a velhice, conseqüentemente Gilgameš estaria cada vez mais distanciado da morte.

A juventude era considerada o auge do vigor, da força e da glória humanas. Nesta etapa da vida, o homem adulto usufruía da sua plena estatura e maturidade físicas¹⁴¹, virilidade e formosura. Reunir estas qualidades significava ter a sua responsabilidade e também os seus direitos reconhecidos diante da comunidade. A aptidão para a guerra e a potência sexual seriam, talvez, as características mais aspiradas por um varão. Ora, a contrastar com este cenário de brio, o declínio da juventude implicava uma série de dificuldades. A velhice trazia consigo a propensão a enfermidades e disfunções de caráter físico e mental. Era uma fase penosa, fatigante e não atrativa, que fazia o ser humano encarar a inevitabilidade da morte.

Numa lista assíria do séc. VII a.C., pertencente à coleção das Tabuinhas de Sultantepe, é referido o seguinte: «Forty [years mean] prime of life (*lalûtu*) / Fifty [years mean] short life (*umu kurûtu*) / Sixty [years mean] mature age (*metlutu*) / Seventy [years mean] long life (*umuarkûtu*) / Eighty [years mean] old age (*sibutu*) / Ninety [years mean] might (*littutu*)».¹⁴² Devemos perceber então, o reverso da medalha. Se observarmos outras representações literárias, torna-se evidente uma idealização da velhice, amparada no desejo fervoroso de se viver por longos anos. Em poesias devocionais dedicadas a deidades diversas encontramos referências como: «At your

¹⁴⁰ Emanuel Bouzon, «A saga de Gilgames e suas fontes», *CADMO - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 6/7 (1997): 54.

¹⁴¹ O vigor jovial é elogiado como característica na construção da masculinidade n' *O Poema da Enxada* quando se diz «It is the hoe (*al*) that is the strength of young manhood» (*ETCSL* 5.05.04, ls. 94-106).

¹⁴² Moshe Weinfeld, «The Phases of Human Life in Mesopotamian and Jewish Sources», em *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, *Journal for the Study of the Old Testament* 149 (Guildford: Sheffield Academic Press, 1992), 183. O texto é citado originalmente em O. R. Gurney e P. Hulin, *The Sultantepe Tablets*, vol. 2 (London: The British Institute of Archaeology of Ankara, 1964), tab. 400, rev. II, 45-47. Uma tradução pode também ser consultada em *CAD L*, «littûtu», 220.

utterance, may I achieve good fortune. Grant me life, let me live a long time»¹⁴³ e ainda «[May he reach] fullness of lifespan, a ripe old age»¹⁴⁴. Vista de outra perspectiva, portanto, alcançar a velhice era uma dádiva divina. Poderia ser entendida como uma recompensa resultante de uma vida piedosa e agradável aos deuses.¹⁴⁵

Tendo em conta estes aspetos, a diferença de como a morte era encarada encontrava-se na sua índole. Havia diferença entre experienciar uma morte natural (granjeando a velhice) e uma morte trágica. Morrer tardia e naturalmente, no léxico paleo-babilónico, era partir de acordo com o seu destino (*ana šīmti alākum*), sendo que o dia da morte era literalmente designado o «dia do destino/dos destinos» (*ūm šīmti/šīmāti*). Por outro lado, uma morte prematura ou violenta era definida como *mūt lā šīmti* ou *ūm lā šīmāti*, «uma morte/um dia não [de acordo com] os destinos».¹⁴⁶

¹⁴³ Foster, *op. cit.*, 643.

¹⁴⁴ Nesta súplica, o deus Marduk é descrito como «Skilled, acute grantor of longevity of days. Yours is to keep alive and in well-being!». *Ibid.*, 704 e 705. Não bastava chegar à velhice, era preciso desfrutá-la com saúde. Caso contrário, a longevidade era uma maldição. Esse tipo de discurso é recorrente em orações a favor de muitos reis babilónicos e assírios. O pedido que se faz é que o monarca alcance com saúde uma velhice digna e satisfatória, a fim de que possa contemplar a durabilidade e prosperidade do seu reino. «Grant me the gift of a life of long of days» ou «the gift of eternal life» são expressões habituais. Cf. Foster, *op. cit.*, 845 e 846.

¹⁴⁵ A velhice também significava fruir de benefícios próprios do seu tempo, como a sabedoria e a ponderação na tomada de decisões. Relembramos aqui a importância conferida aos conselhos de anciãos no seio da sociedade. Somado a estas ideias, o avanço dos anos era benquisto, pois redundava no amadurecimento pessoal e consequente aprimoramento da piedade e da devoção. Numa oração a Nabû é descrito: «Now that I am old, my hands make petition to all the gods. I am breathless [from] prostration». *Ibid.*, 697. Detona-se um esforço individual a ser desenvolvido, mas também uma graça divina que concedia não só vida longa, mas também mais sensibilidade e contemplação ao agente humano.

¹⁴⁶ A título de exemplo, a literatura relata-nos que o rei Ur-Namma, fundador da III Dinastia de Ur, teve uma morte inesperada do ponto de vista humano, em decorrência de ferimentos de guerra. Uma expressão interessante é-nos fornecida sobre este acontecimento: «His appointed time had arrived, and he passed away in his prime» (*ETCSL 2.4.1.1*, ls. 51). A vida de Ur-Namma foi ceifada no vigor da idade, o que significa que foi interrompida prematuramente pelos deuses por razões específicas. Segundo destaca Piotr Michalowski, «violent royal death meant only one thing – sin and divine abandonment». Acontecimentos como derrotas militares, morte de reis e extinção de dinastias eram entendidos como obra dos deuses, que, por alguma insatisfação, haviam rejeitado os seus ‘eleitos’ e os desamparado. Cf. Piotr Michalowski, «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia», em *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Chicago: The Oriental Institute, 2008), 35.

A consulta de oráculos era um subterfúgio para antever o presságio mortal. Nalguns registos que nos chegam, é-nos descrito que indivíduos irão padecer ‘a morte decretada pelo seu deus’. Atentemos a um exemplo do período paleo-babilónico: «If a hole was situated in the midst of the Path of the right, the man will get sick as he sets out on a campaign and consequently die; for an uncertain date: a man will die a death (decreed) by his god». Abraham Winitzer, «Inner-Omen Organization», em *Early Mesopotamian*

Independente da vida, a morte, como declarado a Gilgameš, era «a escaramuça da qual não há escapatória».¹⁴⁷ Mais cedo ou mais tarde o ser humano era confrontado com *a mais temível faceta do šimtu*. Uma vez mais, portanto, é legítimo percebermos como *šimtu confirma ser tudo aquilo que foge ao controlo humano*.

Recuperando, então, os princípios de propósito e destino, depreende-se que ambos são essenciais para o cumprimento daquilo para o qual o ser humano foi criado. O destino amparado pela vontade dos deuses, pode ser entendido, segundo J. Bottéro, como uma «programação». Ou seja, a adaptação perfeita do indivíduo ao seu papel no sistema equilibrado do universo. O autor descreve que nesse sistema as engrenagens eram devidamente ajustadas, garantindo pois a boa eficiência de toda a infraestrutura.¹⁴⁸ Efetivamente, no cerne do quadro ideológico mesopotâmico, os deuses eram aqueles que estabeleciam a estrutura do Cosmos e decidiam os destinos de tudo e de todos, por intermédio do seu decreto (*šimtu*). Os destinos dos seres humanos, as circunstâncias e os tempos de suas vidas atendiam às decisões divinas. Não se tratava de um plano de salvação meta-histórico como no caso da teologia bíblica. Antes, a noção de destino na Mesopotâmia parece coincidir com a de um desígnio cósmico pré-estabelecido (*ušurtu*)¹⁴⁹, no qual tanto os deuses quanto os humanos estavam envolvidos em diferentes níveis. Este regulamento é o alicerce do cosmos.¹⁵⁰

Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics, Ancient Magic and Divination 12 (Boston: Brill, 2017), 84.

¹⁴⁷ Na composição suméria *The Death of Gilgamesh* lemos um interessante retrato da iminência da morte sob a forma de eufemismos: «This is what the bane of being human involves. You must have been told that this is what the cutting of your umbilical cord involved. The darkest day of humans awaits you now. The solitary place of humans awaits you now. The unstoppable flood-wave awaits you now. The unavoidable battle awaits you now. The unequal struggle awaits you now. The skirmish from which there is no escape awaits you now». *ETCSL 1.8.1.3*, Segmento E, ls. 12-27.

¹⁴⁸ Jean Bottéro, «“Free Love” and Its Disadvantages», em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop (Chicago & London: University of Chicago Press, 1992), 196.

¹⁴⁹ A. Leo Oppenheim, «Mesopotamian “Psychology”», *op. cit.*, 204.

¹⁵⁰ Segundo P. Xella, o relato de *Enūma eliš* apresenta claramente a relação entre o destino e os deuses. É descrito que o destino nasceu com as divindades, muito antes da criação da humanidade: «When yet no gods were manifest, nor names pronounced, nor destinies decreed, then gods were born within them» (Dalley, «The Epic of Creation», *op. cit.*, tab I, 233). Paolo Xella, «La figure du “Prince prédestiné” au Proche-Orient ancien: destin des puissants et volonté des dieux», em *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, ISTA 717 (Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité, 1999), 167.

Segundo Lawson, os deuses estão sujeitos ao destino e à necessidade. As evidências passam pelo facto de que eles próprios tiveram um início. Foi necessário nascerem. Seguida e continuamente, os deuses experienciam a dinâmica do destino: eles gestam e dão à luz, comem e bebem, matam uns aos outros e

No limite, o enlace tecido entre deuses e seres humanos baseava-se num relacionamento de senhores e servos, isto é, num compromisso tácito que assumia consequências a nível cósmico. Segundo Bottéro: «esta disposição implicaria, por si só, a ausência de qualquer problema entre deuses e homens, desde que estes – como era geralmente o caso – cumprissem exactamente todos os deveres para com os seus senhores».¹⁵¹ Esta ideia apoiava-se na interdependência relacional, na qual os humanos serviam aos deuses em troca de abundância, prosperidade, segurança e justiça. Se o trabalho terreno fosse executado adequadamente, trazendo satisfação aos deuses, todo o tipo de empreendimento humano seria recompensado. Por outro lado, se os humanos não cumprissem com os seus deveres e ignorassem os caprichos divinos, poderiam ser punidos severamente. A bênção divina seria revogada e sobre a população estaria a ameaça de infortúnios económicos, doenças e até mesmo desastres naturais como secas ou enchentes. Assim, enquanto houvesse reciprocidade entre as partes, a ordem cósmica preservava-se.¹⁵²

Tal qual no arranjo cósmico, onde o deus Enki designara, no princípio, os destinos de cada divindade, segmentando o seu trabalho em esferas de ação distintas,¹⁵³ a ordem metafísica distribuía também a cada mesopotâmio, no plano terreno, uma responsabilidade, uma função particular – fosse a de rei, sacerdote, escriba, camponês ou escravo; homem ou mulher. O direcionamento e os atributos dispensados a cada um por decreto divino, cooperavam em harmonia para o cumprimento da vocação coletiva da humanidade.¹⁵⁴

À frente de toda a orgânica social estava o monarca, assumindo o lugar de maior destaque e responsabilidade. O rei era o superintendente dos deuses na terra, o que significava que o seu poder, além de temporal, era sagrado (ou, se quisermos,

são mortos, morrem e ressuscitam, alguns são jovens e outros mais velhos, etc. Lawson, «The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an understanding of *šimtu*», 51.

¹⁵¹ Jean Bottéro, *No Princípio eram os Deuses* (Lisboa: Edições 70, 2006), 47.

¹⁵² No entanto, sabemos que evidentemente a balança do poder pendia para o lado dos deuses, o que suscitava inquietação e ansiedade nos mesopotâmios, ao reconhecerem a sua condição falha.

¹⁵³ Recordamos o mito sumério *Enki e a Ordem do Mundo*.

¹⁵⁴ Vanstiphout descreve que a distribuição laboral dos deuses era também entendida como necessária à gestão plena e equilibrada do Cosmos. A cooperação divina era profícua, pois cada divindade dispunha da capacitação exata e imperativa para o exercício da sua função. Vanstiphout, «How and Why did the Sumerians create their gods?», 30–31.

espiritual). O governante encarregava-se de comandar todas as instâncias da vida nas cidades-estado, desde a construção/reparação de templos e a prática de rituais em honra dos deuses, ao exercício da guerra para defesa e ampliação dos territórios. O *Hino de Lipit-Ištar* é uma fonte muito significativa para se perceber o discurso da realeza na Mesopotâmia. Rei da cidade de Isin (sul da Mesopotâmia), entre 1934-1924 a.C., Lipit-Ištar é chamado de «filho do divino Enlil», a divindade mais importante do universo religioso. O rei é descrito no texto como dotado das melhores competências, entre elas a grande compleição física. Todo governante apresentava-se como um herói invicto: «I am a king treated with respect (...) From the moment I lifted my head like a cedar sapling, I have been a man who possesses strength in athletic pursuits».¹⁵⁵ Promovido nesta intrepidez encontramos, já previamente ao período paleo-babilónico, a declaração do governante como o pastor que conduz o rebanho pelo bom caminho.¹⁵⁶ Importava, sem dúvida, que o rei correspondesse ao voto de confiança dos deuses, exercendo com ordem e justiça a missão que lhe fora destinada.¹⁵⁷

Por fim, entendemos que, para a conceção mesopotâmica, o rei era antes de tudo um *pater familias*. O povo era a razão última para a existência do monarca, como

¹⁵⁵ A composição prossegue elencando a filiação de Lipit-Ištar e as dádivas concedidas por Enlil e outros deuses. Estas benesses constituem prerrogativas para um exercício legítimo do poder real no mundo terreno: «Enlil gave the sceptre to me (...) Ninlil determined a good fate (...) I am he on whom Enki has bestowed wisdom: he gave me kingship in Eridug...» E conclui dizendo: «I am the perfection of kingship». *A praise poem of Lipit-Eštar A*, (ETCSL 2.5.5.1, ls. 23-42).

¹⁵⁶ Joaquín Sanmartín, «Libro I: El Próximo Oriente Asiático. Mesopotamia y sus áreas de influencia», em *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto* (Madrid: Ediciones AKAL, 1998), 61.

Note-se que a palavra acádica *ḥaṭṭu* designa ceptro, mas pode também ser traduzida como bordão ou vara (CAD H, 153), o que pode sintetizar, em termos simbólicos, o poder da realeza. Trata-se de um poder majestático que emana dos deuses e capacita o indivíduo para o serviço. Não fosse o amparo divino e a resposta humana à essa confiança, uma simples vara era um instrumento natural e inoperante nas mãos de quem a detinha. Todavia, uma vez concedido diretamente pelos deuses, este objeto tornava-se uma autêntica insígnia de autoridade e justiça. «(Marduk) entrusted to him a just scepter and the crook which keeps the people well» CAD Š, «šalāmu 7c», 221.

Segundo Francisco Caramelo, «a divindade assume sempre a parte ativa na relação que estabelece com o rei. É ela que incumbe o soberano de apascentar o seu rebanho e o cumula com atributos de justiça». Francisco Caramelo, «Símbolos e conceitos essenciais na ideologia real: O vocabulário nos salmos bíblicos e na literatura hínica e assíro-babilónica», *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas* 8 (1995): 57.

¹⁵⁷ «(the king) whose function is good government, to whom justice was given as a gift by the gods» CAD K, «kīnātu», 383.

refere Sanmartín.¹⁵⁸ Em outras palavras, a sociedade, encabeçada pelo rei, se concebia como um macrocosmo institucional da família patriarcal.

A família era seguramente a primeira e mais importante unidade social e económica na Mesopotâmia. A partir da sua constituição, uma descendência era passível de ser gerada, garantindo a perpetuação da linhagem e do património na arquitetura social. Por outro lado, fruir de uma filiação significava gozar de privilégios até mesmo no *post mortem*.¹⁵⁹ O plano divino também se beneficiava da ordem familiar e da sequência de gerações, uma vez que uma população humana saudável e duradoura asseverava a continuidade do serviço por ela prestado. Sob esse ponto de vista, o casamento e a conseqüente procriação eram um ideal divino.¹⁶⁰ Logo, assumiam-se também como um destino fundamental para homens e mulheres.¹⁶¹

Em conformidade com o modelo social, o pai de família era quem exercia autoridade sobre a casa e os seus membros. Era ele o responsável por garantir a sua sobrevivência, embora cada familiar dentro da sua função deveria também cooperar

¹⁵⁸ Sanmartín, *Ibid.*

¹⁵⁹ Sublinhamos aqui o caráter indispensável das honrarias fúnebres de índole familiar. Por meio delas, tanto o defunto no inframundo como também os familiares no plano terreno, poderiam ser assistidos com paz ao invés de tormenta.

¹⁶⁰ O ciclo literário de Inanna e Dumuzi demonstra precisamente esta ideia. Os textos míticos que protagonizam esta parilha divina «confirmed the raison d'être of marriage», servindo como exemplo aos casais que se cortejavam e enfim, consumavam casamento. Assim, o casamento era também o expectável no mundo divino. Karel Van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 19.

¹⁶¹ Esta visão é endossada pelos provérbios sumérios. Os versos revelam que apesar de a escolha marital estar sob a alçada humana, apenas os deuses tinham autoridade para a validar, contemplando-a com as suas bênçãos: «Marry a wife according to your choice! Have children to your heart's desire!» (1.146); «Marrying is human. Getting children is divine» (1.160). Importa mencionar que devido aos direitos de herança e à força braçal, existiria uma maior predileção à descendência varonil, embora filhas não fossem totalmente indesejadas: «May Inanna let a wife with hot hips lie down with you. May she present you with sons with broad arms. May she search out a place of happiness for you» (1.147). Bendt Alster, *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections* (Bethesda, Md.: CDL Press, 1997), 29–33.

Numa oração datada do II milénio a.C., dedicada a Marduk, o suplicante Nabu-ushebshi pede ao deus: «May he have the destiny of humankind: progeny and descent». Foster, *op. cit.*, 704.

Estas ideias também têm lugar na literatura mítica. No conselho de Siduri a Gilgameš na *Epopéia*, por exemplo, o herói é encorajado a refazer as suas prioridades de vida. Melhor seria encontrar contentamento na vida comum destinada à humanidade, do que vaguear errante pelo mundo em busca da imortalidade: «Let your clothes be clean! Let your head be washed, may you be bathed in water! Gaze on the little one who holds your hand! Let a wife enjoy your repeated embrace! Such is the destiny [of mortal men]». A. R. George, *op. cit.*, iii, ls. 10-14, 279.

para a preservação do bem-estar de todos.¹⁶² Na «cultura da fertilidade» que marcou o Médio Oriente Antigo, como definiu Janice De-Whyte¹⁶³, a expectativa sobre a mulher não cessava aquando do seu reconhecimento enquanto esposa. Aliás, o *Hino de Gula* sintetiza o destino de uma mulher em quatro etapas: «I am daughter, I am bride, I am spouse, I, indeed, manage the household».¹⁶⁴ Ser mãe e zelar por um lar era a suma convocação feminina, inculcada desde a mais tenra idade. Assim, se porventura uma mulher casada não conseguisse gerar filhos saudáveis ou fosse infértil, sobre ela sobrevinha uma reputação de desfavor divino e vergonha. A infertilidade era uma anormalidade, do mesmo modo como a saúde era entendida como bênção divina e a doença uma maldição, enquanto consequência possível da falha humana.¹⁶⁵

Considerando este cenário e as ideias que explanámos previamente, torna-se evidente a forma como o pensamento metafísico mesopotâmico conectava todas as ações humanas à uma retribuição divina. Afinal, há uma noção de bem e mal, a partir dos quais os humanos são constantemente avaliados? E como o destino influencia tudo isso?

Reconhecendo que esta sociedade não se pautava por um pensamento inteiramente abstrato, Bottéro defende a presença de uma «imaginação calculada» que procurava explicar a experiência quotidiana.¹⁶⁶ Assente na lógica teocêntrica, a cosmovisão mesopotâmica previa que os deuses haviam definido uma fenomenologia de causa-efeito sobre toda a realidade cósmica. Na conjuntura terrena, leis existiam

¹⁶² Inclui-se aqui a importância de preservar a honra e a boa reputação familiar, que, no limite, refletiria no nome do patriarca. Veja-se Nemet-Nejat, *op. cit.*, 127.

¹⁶³ Janice Pearl Ewurama De-Whyte, «(In)Fertility in the Ancient Near East», em *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, vol. 162, Biblical Interpretation Series (Boston: Brill, 2018), 24–25.

¹⁶⁴ Foster, «III.25 Gula Hymn for Bullutsa-rabi», *op. cit.*, vii, l. 65, 586.

Sobre o destino esperado de cada mulher: «Did you see the woman who had not given birth?’ ‘I saw her.’ ‘How does she fare?’ ‘Like a useless (?) pot she is discarded with force, no man takes pleasure in her.’» A.R. George, *op. cit.*, 775.

¹⁶⁵ A oração de uma mulher dirigida a Ištar corrobora esse pensamento: «May my transgression be forgiven and my guilt be remitted (...) Give me a name and a descendent! May my womb be fruitful». De-Whyte, *op. cit.*, 33. Em casos como este, para resguardar a linhagem, a adoção, a deposição à posição de segunda mulher ou até mesmo o divórcio eram alternativas comuns e amparadas num quadro judicial. Vejam-se, por exemplo, os artigos 144 e 185 da *Estela de Hammurabi* em Joaquín Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica* (Barcelona: Trotta - Edicions de la Universitat de Barcelona, 1999), 126 e 134.

¹⁶⁶ Bottéro, *La religion más antigua: Mesopotamia*, 10.

para que cada indivíduo estivesse sob uma ordem alinhada. Neste âmbito, a atitude humana a ser adotada para com os deuses era espelhada nas normas de conduta presentes nas relações humanas. Vejamos, por exemplo, que as sentenças estabelecidas no domínio da justiça seguiam a fórmula de prótase e apódose: “se..., então...”. Este código funcionava como forma de estrutura social, pois estabelecia um paradigma ético pelo qual a comunidade se deveria pautar. Da mesma forma, os deuses governavam de acordo com princípios reguladores eternos (**me**).¹⁶⁷ A expressão babilónica comumente associada à justiça, *kittu u mēšaru*, refletia a ordem expectável de todas as coisas, isto é, a natureza e o papel (destino) de todo o ser.¹⁶⁸ A justiça divina e a consequente responsabilidade humana de lhe dar resposta, conferia sentido a todas as ações no plano terreno e temporal. Por tudo isto, o destino pressupunha uma ideia de ética social, embora não existisse propriamente uma noção de moral.¹⁶⁹

¹⁶⁷ «The MEs are the eternal and unchangeable first principles, or quintessences, of everything that exists. They are also the blueprints for everything that exists, in that they prescribe how it should exist». Vanstiphout, *op. cit.*, 35.

«The “me” were the measure of the god’s or the king’s activities. [Their] possession is therefore associated with a twofold responsibility: (...) they must be maintained (...) [and] they must be applied correctly.» Angelika Berlejung, «Human Sin and Divine Sanction: The Ethics of Divine Justice in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts», em *Divine Secrets and Human Imaginations: Studies on the History of Religion and Anthropology of the Ancient Near East and the Old Testament* (Germany: Mohr Siebeck, 2021), 297 e 298.

Os **me** transformam o princípio da ordem em múltiplos princípios com os seus objetivos. Para uma listagem dos **me**, veja-se Jean-Jacques Glassner, «Inanna et les me», *CRRAI* 35 (1992): 55–86.

¹⁶⁸ Jean Bottéro, «The “Code” of Hammurabi», em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992), 182.

Veja-se ainda Berlejung, *op. cit.*, 298.

¹⁶⁹ Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, 211.

Para o mundo mesopotâmico não parece existir uma dicotomia antitética entre o bem e o mal. As duas vias são possíveis, tanto para os humanos quanto para os deuses, que ora deixam aflorar as suas virtudes, ora os seus vícios. Consequentemente, no âmbito social, a ideia de «pecado» não seria entendida como o desvio moral que hoje se concebe graças à tradição judaico-cristã. Admite-se antes a ideia de «transgressão» ou de «falha» cometida «contra el recto orden establecido por los dioses y sancionado por las leyes de los hombres. (...) De hecho, hay faltas en otros dominios del orden moral, en los que no entra en juego la autoridad real y no obstante son juzgadas como ofensas a la divinidad, capaces de provocar la ira del dios y desencadenar sus castigos sobre el hombre culpable». O. S. A. Garcia de la Fuente, «Terminología babilónica del pecado», em *Los dioses y el pecado en Babilonia* (Madrid: Real Monasterio de El Escorial, 1961), 24 e 25.

A partir deste entendimento, a vida humana revela, assim, a sua incerteza e fragilidade. Os destinos da humanidade estão inteiramente sujeitos aos desígnios por vezes inesperados dos deuses. O ser humano, uma vez imbuído nesta lógica, em tempo algum cogitaria desafiar a soberania divina. Ainda que se queixasse da injustiça da sua condição ou desobedecesse à sua identidade de servo, seria punido por tais atitudes, mas nada mais. A ideia de que, de alguma forma, era possível livrar-se do senhorio divino, de modo a usufruir de uma existência autossuficiente, parece nunca ter sido de facto considerada. Em outras palavras, a mulher e o homem mesopotâmios não se viam como seres autónomos, mas dependentes. A sua existência e o seu bem-estar diários careciam da providência dos deuses, os mestres soberanos do destino. No fundo, os seres humanos (e aqui distinguimos entre o rei e o indivíduo comum) acabavam por ter de aceitar «o que foi fixado» – o *šimtu*.¹⁷⁰ Como resumiu W. Lambert: «Everything in the universe, material or immaterial, human or divine, was laid down by decree. Man's duty was to conform to these regulations».¹⁷¹ Por outro lado, há que reforçar a interdependência funcional entre as divindades e a humanidade. O cerne do relacionamento entre os dois planos baseava-se na cooperação mútua, tendo em vista o equilíbrio cósmico. Então, noutra perspetiva e escala, os deuses também se constituíam dependentes dos seres humanos. A criação da humanidade é prova desta conveniência.

A origem determina o destino. Para esta mentalidade, é impossível definir a origem, o curso e o fim da vida fora da realidade dos deuses. Foram estes que designaram um propósito geral à humanidade, mas também a cada indivíduo comissionaram uma sina e um lugar na sociedade. Enquanto que o propósito particular era expresso nos atributos pessoais concedidos a cada um e na disposição por parte do

¹⁷⁰ Indicações divinas poderiam ser extraídas de práticas divinatórias, uma assistência técnica colocada à disposição do agente humano e que lhe permitia aproximar-se o melhor possível do seu destino e, através de meios apropriados, atenuar qualquer negatividade. Acerca do fenómeno da adivinhação na Mesopotâmia veja-se Frederick H. Cryer, «Between The Rivers - And Elsewhere», em *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Journal for the Study of the Old Testament 142 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 124–215.

¹⁷¹ W. G. Lambert, «Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel», em *The Witness of Tradition Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten (Holland), September 1970*, vol. 17, Oudtestamentische Studiën, 1972, 67.

indivíduo de o efetivar, a fortuna da vida era imprevisível. Cabia aos deuses outorgarem.¹⁷² A única certeza da humanidade era o seu destino mortal.

Em síntese, o propósito da existência na Mesopotâmia estava pautado na premissa de que o ser humano é co-criador da sua realidade – reconhecendo a responsabilidade a si atrelada e, ainda assim, compreendendo que o real destino da sua vida era um mistério.

¹⁷² O verbo acádico *šâmu* designa esta ação de empoderamento e concessão de destinos por parte dos deuses. O seu significado mais amplo é «to allot power, qualities, character, to assign a role, to designate for a purpose, to destine for a particular lot or future». *CAD S*, «*šâmu* B 1a», 358.

1.2. A ação divina sobre a ordem cósmica e temporal

A percepção cosmológica sumério-acádica assentava na ideia de que a estrutura física do universo consistia numa série de camadas sobrepostas. No nível mais elevado encontrava-se a atmosfera divina, o domínio das divindades celestes. Em posição subsequente estava o céu visível aos seres humanos, o firmamento que permitia a observação dos astros no espaço. A superfície da terra correspondia à camada intermédia, na qual a humanidade experienciava a sua realidade quotidiana. Num nível inferior, situava-se o oceano subterrâneo do Apsû, seguindo-se, por fim, o reino dos mortos, isto é, o plano do inframundo.¹⁷³

Mas houve um tempo em que nem céu nem terra, nem mesmo um panteão divino existiam com lugar e propósitos definidos. Contudo, é-nos evidenciado na literatura que toda a criação teve um ponto de partida. Quando tudo era indeterminado, subsistia apenas uma vasta dimensão de água. O quadro pré-cósmico espelhava uma não-funcionalidade, em razão da inexistência de desígnios estabelecidos. Segundo Walton, «creation then takes place by giving things order, function, and purpose, which is synonymous with giving them existence».¹⁷⁴

Na tradição suméria do III milénio a.C., a deusa Namma/Nammu é descrita como a massa aquosa primordial, a partir do qual todas as coisas criaram forma, inclusive os deuses.¹⁷⁵ Na tradição semita, cristalizada em *Enūma eliš*, vemos o oceano primevo, por sua vez, dividido por género: um elemento feminino (Tiāmat¹⁷⁶, as águas salgadas) e um masculino (Apsû, as águas doces). Mediante a mistura de ambos, outros elementos

¹⁷³ Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1998), 244.

Ainda assim, Herman Vanstiphout refere a existência de um último plano cósmico intransponível aos humanos a que chama «the shadow side». Este território era controlado pelos deuses, mas habitado por criaturas monstruosas e extraordinárias que amiúde penetravam o domínio terrestre. Vanstiphout, «How and Why the Sumerians Create Their Gods?», *op. cit.*, 24–25.

¹⁷⁴ John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 160.

¹⁷⁵ No mito *Enki e Ninmah*, Namma é designada como «the primeval mother who gave birth to the senior gods». *ETCSL* 1.1.1.2, ls. 12-23. Ver também Isabel Gomes de Almeida, «The Mesopotamian primordial ocean(s): changes and continuities on the creative agency of the primeval aquatic deities (3rd and 2nd millennia BC)», *Tradition and Innovation - PHI Series 2020*, 2021.

¹⁷⁶ Acredita-se que, com a mitigação da relevância de Namma a partir de finais do III milénio a.C., o seu papel veio a ser absorvido por Tiāmat juntamente com o seu par divino Apsû.

cósmicos foram sucessivamente criados, sendo cada um destes também uma divindade. Num processo de aperfeiçoamento geracional, pares divinos foram concebidos, como Lahmu e Lahamu, Anšar e Kišar, seguindo-se os deuses individuais (Anu, Nudimmud¹⁷⁷, e outros). Todos correspondiam a aspetos observáveis da natureza. Em outros termos, assim poderíamos explicar a cosmogonia e a teogonia mesopotâmicas: quando um elemento cósmico veio à existência, um deus foi gerado. Deste modo, a massa de água outrora indistinta já não mais dispôs dessa particularidade à medida que foi sendo ordenada, propiciando a formação de todo o Cosmos.

Com a sucessão de eventos, algumas divindades assumiram maior destaque no arranjo cósmico. No relato de criação babilónico, o deus Marduk, elevado sobre os demais, é aquele que assume a derradeira definição da estrutura cósmica. Após prevalecer sobre Tiāmat numa batalha divina, Marduk trespassa o seu corpo com uma flecha, desmembrando-a. Se inicialmente Tiāmat é descrita como uma massa aquosa, adiante na mesma composição ela aparece mencionada como uma ameaçadora serpente aquática. Assim, com uma parte do corpo flagelado do monstro marinho, o deus cria a abóbada celeste que sustenta as águas superiores acima das estrelas, do sol e da lua.¹⁷⁸ Com os olhos da deusa, forma os rios Tigre e Eufrates, enquanto outra parte do seu corpo usa para dar forma às montanhas e às constelações. As primeiras linhas da tabuinha V de *Enūma eliš* descrevem o grande empreendimento do deus babilónico de fazer surgir e ordenar os vários deuses segundo corpos celestes, quase no sentido de uma recriação.¹⁷⁹ Seguindo-se este ato, Marduk pôde então sistematizar o ano em doze

¹⁷⁷ Outra designação para o deus Enki/Ea.

¹⁷⁸ Dalley, «The Epic of Creation», op. cit., tab. IV, 254-255.

De facto, a água assumia-se como um elo entre os planos celestial e terrestre, pois rodeava todo o mundo, marcando os seus limites cósmicos. As águas superiores de Tiāmat, especificamente, tornaram-se uma ameaça constante para a humanidade de uma possível inundaç o e do caos que daí adviria. Este conceito de caos evocava os eventos primordiais citados em *Enūma eliš*, onde Tiāmat atuara como força disruptiva. Assim, se sob um ponto de vista a água potenciara a cria o de tudo, por outro poderia significar a sua destrui o. Como sintetizou Belot, a cosmologia aquática na Mesopotâmia exemplifica de forma clara como a água «symbolises all the potentialities and the matrix of all possibilities of life». Margot Belot, «Survey and Cross-Cultural Comparison of Water Symbolism in The Ancient Babylonian and Egyptian Cosmological Cycles» (Master in Letters in Near and Middle Eastern Studies, Dublin, University of Dublin, 2018), 48.

¹⁷⁹ É interessante percebermos que, além de desenhar toda a composi o cósmica, o próprio deus Marduk encontra-se incluído nesta ordem, enquanto elemento astral: «Marduk was the creator of the heavenly domain and all that was visible in it, but he was also a member of it, shining as Jupiter (or Mercury)». Francesca Rochberg, «Marduk in Heaven», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Festschrift

meses, traçando para todos os dias um plano calendarizado. Em outras palavras, Marduk definiu o mundo conhecido e tornou-se o dono dos destinos, apropriando-se destes e da própria lógica do tempo.¹⁸⁰ Todas essas ações são possíveis de ser concretizadas pelo deus, considerando que este carrega consigo características inatas que lhe permitem exercer uma totalidade física, material e temporal sobre o Cosmos.

A partir da organização dos elementos primeiros do universo, os deuses são designados para os seus domínios e recebem papéis a desenvolver. O estabelecimento da ordem cósmica implica, por isso, o assentamento de uma gestão com fins específicos.¹⁸¹ Sobre este processo, a literatura suméria é bastante expressiva. *Inanna and the Huluppu Tree*, que corresponde à uma seção do relato *Gilgameš, Enkidu e o Inframundo*, é o caso de um mito, entre outros, onde nos é descrito que houve um tempo em que o céu e a terra foram separados, possibilitando a ordenação do universo em três partes distintas, sob tutelas e propósitos particulares. De acordo com o relato, o céu foi atribuído ao deus An, a terra a Enlil e o inframundo à deusa Ereškigal.¹⁸²

für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, 97 (2007): 433.

¹⁸⁰ Note-se que no poema sumério *Enki e a Ordem do Mundo* (finais do III milénio a.C.), o deus da sabedoria é quem regula e organiza o tempo para a humanidade: «counting the days and putting the months in their houses, so as to complete the years and to submit the completed years to the assembly for a decision, taking decisions to regulate the days» (ETCSL 1.1.3, ls. 17-19). A nova conjuntura apresentada no relato babilónico parece significar a afirmação do poder real de Marduk, que passa a deter o controlo do tempo e do que acontece neste mesmo tempo (os destinos). Importa frisar que este entendimento responde às intenções por trás da composição do mito, revelando-nos que o desenvolvimento religioso acompanhou o desenvolvimento político. Seri afirma que: «The creation story was the means to convey, proclaim, and justify the enthronement of Marduk as Babylonia's main deity». Andrea Seri, «The Fifty Names of Marduk in “Enūma eliš”», *Journal of the American Oriental Society* 126, n. 4 (2006): 511.

¹⁸¹ «If ontology in the ancient world is function-oriented, then to create something (i.e., bring it into existence) would mean to give it a function or a role within an ordered cosmos». Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 157. Este entendimento em relação à ordem cósmica respeitava o espírito pragmático mesopotâmico e, sem dúvida, esteve por trás da gênese do urbanismo nesta civilização.

¹⁸² «In the first years, ... in the first days when everything needed was brought into being, (...) when heaven had moved away from earth, ..., and the name of man was fixed; when the sky god, An, had carried off the heavens, and the air god, Enlil, had carried off the earth, when the queen of the great below, Ereškigal, was given the underworld». Diane Wolkstein e Samuel Noah Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth* (New York: Harper & Row, 1983), 4.

Segundo a didática d’*O Poema da Enxada*, Enlil fora o protagonista da separação do céu e da terra, com o auxílio do instrumento que o mito destaca. Recordemos que somente após este ato, o deus fez emergir do solo o protótipo humano. *The Huluppu Tree* vem, assim, ratificar o domínio do deus sobre o plano terreno.

A composição *Enki e a Ordem do Mundo*, complementa, em certa medida, estes primeiros eventos. No poema, diversas deidades recebem responsabilidades gerenciais através da orientação do sábio deus Enki. Tais encargos concernem as diferentes esferas de ação do Cosmos onde cada divindade atua, mas também abrangem a totalidade da ordem natural.¹⁸³ Os deuses eram soberanos sobre toda a sua criação, o que significa que, uma vez estabelecido o plano terreno, as divindades (individualmente ou em pares) passaram a habitar e a governar cidades específicas, na qualidade de patronos.¹⁸⁴ Tal aspeto interligava o destino ínsito dos deuses aos destinos fixados à humanidade, mediante a sua inserção na ordem estabelecida. Como explica Vanstiphout, a delegação laboral entre os deuses era lógica para o pensamento mesopotâmico, porque se tinha muito presente a ideia de colaboração divina. Os deuses partilhavam o compromisso de reger plenamente o Cosmos.¹⁸⁵

Este entendimento leva-nos a compreender a existência de categorias divinas no panteão mesopotâmico. Não obstante a lógica hierárquica, os deuses teciam entre si laços familiares e de cooperação, o que redundava numa coesão orgânica e vital para o Cosmos. Concebia-se que alguns deuses possuíam um estatuto mais elevado e, como tal, detinham a incumbência de participar na assembleia divina, lugar onde se firmavam os ditames sobre toda a realidade do universo.¹⁸⁶ Deuses com menor expressão dentro do panteão estavam a serviço desses primeiros, assumindo o encargo de seus ministros/vizires. Por fim, outras divindades em conjunto cooperavam na manutenção

A fim de identificar o tempo do mito como um passado longínquo, sendo também este um período que não conseguimos formalmente temporalizar, as expressões empregues com frequência são: «quando», «nos primeiros dias/anos», «naqueles dias distantes» ou expressões semelhantes.

¹⁸³ As diversas funções atribuídas por Enki aos deuses incluem, por exemplo, a supervisão das águas, das culturas e das atividades de construção, o controlo da vida selvagem e o pastoreio de animais domésticos, bem como a supervisão dos céus, da terra e das atividades das mulheres no plano terreno. Para uma leitura detalhada da delegação de tarefas às divindades veja-se *ETCSL* 1.1.3, ls. 267-386.

¹⁸⁴ O género textual de lamentações sobre as cidades ilustram estas ideias. Acerca destas fontes, veja-se o capítulo 1.3.2. da Parte II da presente dissertação.

¹⁸⁵ Vanstiphout, «How and Why did the Sumerians create their gods?», 30–31.

¹⁸⁶ «It was in the supreme council that the destinies of individual gods (e.g., Marduk), and people (e.g., Enkidu), of cities (*Lament over Ur*), and indeed all of humanity (flood story) were decided». *DDD*, «council», 205.

da ordem cósmica, deambulando tanto no plano celeste (os Igigi), quanto no plano terrestre e no inframundo (os Anunnaki).¹⁸⁷

Os destinos emanavam de um círculo seleto de deuses, sendo os principais deles An/Anu¹⁸⁸, Enlil/Ellil, Enki/Ea e Ninmah (ou Ninhursag)¹⁸⁹. A confirmar esta visão está a literatura, onde verificamos que uma das fórmulas usuais para se reportar ao início de todas as coisas é oferecer ao leitor a imagem destes deuses decidindo os destinos em consenso. É assim que *O Debate entre o Pássaro e o Peixe* inicia: «In those ancient days, when the good destinies were decreed, and after An and Enlil had set the rules of heaven and earth...».¹⁹⁰ Comparemos este texto com um relato bilíngue de finais do II milénio a.C.:

«When the earth had been founded, the earth built up.
When they established the plans for heaven and earth.
And, to regulate watercourses and irrigation canals,
Had established the Tigris and Euphrates channels,
Anu, Enlil, Ninmah, and Ea, the great gods.

¹⁸⁷ Em *Atraḫasīs*, encontramos os deuses primordiais divididos entre Annunaki e Igigi, sendo estes dois grupos, respetivamente, aqueles que governam e aqueles que trabalham em prol dos demais, na conjuntura prévia à rebelião dos deuses trabalhadores. Dominique Charpin, «Les décrets royaux à l'époque paléo-babylonienne, à propos d'un ouvrage récent», *AfO* 34 (1987): 37.

Veja-se também Jack N. Lawson, «Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos», *Melammu Symposia II*, 2001, 78.

¹⁸⁸ Optamos por mencionar neste ponto a dupla nomenclatura destas divindades, ou seja, o nome pelo qual aparecem designadas na literatura sumério e o seu correspondente acádico.

¹⁸⁹ Podemos imaginar que, no limite, este comité de grandes deuses ilustrava o universo físico e, portanto, encerrava em si a governança cósmica: An/Anu na esfera dos céus, Enlil/Ellil no firmamento (ar) e na terra, Enki/Ea nas águas e Ninmah (ou Ninhursag) (chamada 'senhora da montanha' - *GDSAM*, 133), logo, em certa medida, conectada ao inframundo. Se evocarmos a ideia de 'quatro regiões' no seu sentido de totalidade, entendemos que o conselho deste quarteto divino expressa o decreto de destinos universais, em finais do III milénio até o fim do II milénio a.C.

¹⁹⁰ Vanstiphout, *op. cit.*, 20.

Segundo Steinkeller, «An, true to his character, was a figurehead, a sort of distant and abstract Director of the Board, who lacked any real executive powers. Those were the nearly exclusive prerogative of Enlil, the Chief Executive Officer par excellence, who is consistently identified as the supreme grantor of destinies». Steinkeller, «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things», 10.

Acreditamos que, em termos de linguagem, a menção a ambos os deuses poderia ainda corresponder a uma sinédoque. Ao enumerar os dois tradicionais 'cabeças' do panteão, pretendia-se, porventura, totalizar os deuses em consonância dentro da assembleia, isto é, «all the great gods who fix the fates». Dalley, «The Epic of Creation», tab. III, 249.

Para uma consulta d'*O Debate* veja-se *ETCSL* 5.3.5.

And the Anunna gods, the great gods.
Took their places on their sublime daises.
They conferred among themselves».¹⁹¹

Neste texto, a criação do Cosmos, incluindo o momento de fundação da terra, é coeva ao estabelecimento dos «planos» sobre o céu e a terra – ou seja, sobre o universo como um todo. Uma existência prévia dos destinos não faria sentido, visto que a realidade pré-cósmica é a de um tempo suspenso, sem agentes disponíveis (divinos ou humanos) para decretarem ou se alinharem a qualquer tipo de desígnio estabelecido a nível metafísico e/ou natural. Somente a partir do momento cosmogónico, em simultâneo com a criação dos deuses, a ordem foi sendo desenhada e os destinos começaram a fluir, conferindo sentido ao Cosmos.¹⁹² Podemos considerar, inclusive, que este tempo primordial se assumiu como um etapa de fluidez. Os deuses viram-se, verdadeiramente, diante da progressiva definição dos seus próprios destinos.

Recuperando o poema *Enūma eliš*, Jack Lawson afirma que o ato pioneiro na determinação dos destinos tem lugar quando, entre os deuses do concílio, Tiāmat eleva Qingu à posição de líder do seu exército e comandante da assembleia divina. A deusa declara a supremacia do seu mais novo consorte, transferindo-lhe a posse da Tabuinha dos Destinos (*tuppi šīmāti*).¹⁹³ Este artefacto não se limitava a um simples objeto mágico ou emblema, mas compreendia «um recetáculo de poder e esplendor divinos» ou, se quisermos, «uma personificação do poder sobre o cosmos».¹⁹⁴

¹⁹¹ O poema intitula-se *Creation of Humankind*. Veja-se o texto completo em Foster, *Before the Muses*, 491-493.

¹⁹² Dalley, «The Epic of Creation», tab. I, 7-9.

¹⁹³ «Over the gods her offspring who had convened a council for her, she promoted Qingu and made him greatest among them, conferred upon him leadership of the army, command of the assembly (...) Then she gave him the Tablet of Destinies and made him clasp it to his breast». *Idem*, tab. I, 237-238.

¹⁹⁴ Vejam-se as citações em Karen Sonik, «The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš», em *Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008* (Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East, Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2012), 387 e em Mehmet-Ali Ataç, «The Melammu as Divine Epiphany and Usurped Entity», em *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students* (Leiden: Brill, 2007), 307.

Jack Lawson refere que a Tabuinha dos Destinos tem duas funcionalidades essenciais: «first it is the bond or link that holds the cosmos together; and second, it is the leash or reins by which the supreme god exercises absolute control». Lawson, *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium*, 24.

Na narrativa, há um apelo divino para que um deus se voluntarie para rebater a crise instalada por Tiāmat e Qingu. Sob o conselho de Ea, Marduk apresenta-se para o combate, expondo porém uma condição. O deus pede que lhe seja conferido o poder sobre os destinos, ou seja, o atributo que Qingu usurpara e que lhe garantia a chefia divina.¹⁹⁵ Diante disso, Anšar convoca uma reunião especial com a assembleia e nela, juntamente com os demais deuses, transfere a Marduk toda a autoridade. Então, quando Tiāmat é derrotada, comprova-se o monopólio de poder do deus, que sozinho usufrui e emprega com efetividade a Tabuinha. A sua glória é imbatível. Na tabuinha IV do mito, a assembleia sujeita-se à autoridade suprema de Marduk, reconhecendo-o como vencedor e senhor (*bēl*) sobre todos.¹⁹⁶ Segundo Lawson, a ocasião do concílio a favor de Marduk é o segundo momento das origens que compreende a determinação de um destino.

Com base na proposta do autor, os primeiros destinos outorgados envolveram deuses que galgaram a posições de liderança em relação às demais divindades do panteão. No entanto, enquanto o rumo do primeiro redundou em aniquilação e morte, o do segundo culminou num triunfo absoluto e duradouro. Note-se, uma vez mais, que a afirmação de ambos os destinos parte sempre do mesmo pano de fundo: o reconhecimento no seio da assembleia divina, onde se reúnem os deuses de mais elevado estatuto. Sem esta corroboração, a autoridade do herói divino e o poder

¹⁹⁵ «Will no (other) god come forward? Is (fate) fixed?». Dalley, «The Epic of Creation», tab. II, 242. Veja-se o requerimento de Marduk a Anšar: «If indeed I am to be your champion, if I am to defeat Tiamat and save your lives, convene the council, name a special fate (...) The decree of my lips shall never be revoked, never changed!». *Idem*, tab. II, 243-244.

¹⁹⁶ «O Marduk, you are honoured among the great gods. Your destiny is unequalled, your word (has the power of) Anu! From this day onwards your command shall not be altered (...) O Marduk, you are our champion! We hereby give you sovereignty over all of the whole universe. Sit in the assembly and your word shall be pre-eminent!». *Idem*, tab. IV, 249-250.

O prólogo da *Estela de Hammurabi* corrobora a ideia de que é da assembleia divina – e em particular dos dois dirigentes por excelência – que partem as deliberações sobre o destino do Cosmos, inclusive sobre o destino de Marduk: «When exalted Anu, king of the Anunna-gods, and Enlil, lord of heaven and earth, who ordains the destinies of this land, ordained to Marduk, first-born son of Ea, supremacy over all peoples (...) established therein for him a kingship the foundations of which are as perduring as heaven and earth...» Foster, *Before the Muses*, 128. Note-se ainda que Marduk é investido precisamente com o poder de Enlil, vindo, mais tarde, a tornar-se seu equivalente, como demonstra *Enūma eliš*.

resultante para regular uma ordem justa provavelmente não se validaria no âmbito cósmico.¹⁹⁷

Um último ponto a destacar prende-se com a importância da conquista da Tabuinha dos Destinos à luz deste contexto. A autoridade máxima (no fundo, o poder universal), parece estar ligado diretamente à posse deste objeto. Não obstante, podemos dizer que, por si só, a mera posse da Tabuinha não era garantia de supremacia e invencibilidade. Se, por um lado, Qingu não conseguiu suplantar a sua própria fatalidade detendo a Tabuinha como investidura, por outro, mesmo sem ainda a possuir, Marduk teve o seu destino enobrecido entre os deuses da assembleia. Nesta lógica, portanto, o poder de Marduk não se limitava à posse de um instrumento de soberania. O seu poder ia para além disso. Vanstiphout refere que, uma vez elevado de antemão, Marduk passou a estar acima de todo e qualquer elemento do universo, inclusive da própria Tabuinha dos Destinos.¹⁹⁸

A incompetência de Qingu, apesar de amparada pelo amuleto divino, torna claro que o prestígio e a eficiência da Tabuinha pressupõem a presença de legitimidade.¹⁹⁹ Este imperativo passa pela inerência de requisitos que Marduk comprova de facto deter. O relato prepara-nos, desde o início, para a constatação de que Marduk dispunha de tão notável perfeição, que Qingu – ou qualquer outro deus – nunca estaria apto para o

¹⁹⁷ Considerando o jogo de espelhos entre o plano terreno e o plano divino, o paralelo que aqui podemos estabelecer é o apresentado por Jacobsen, em alusão à relação do governante à assembleia de sua cidade: «without specific authorization from a popular assembly, the king is powerless to act, he is a yet a leader only, not a power». Thorkild Jacobsen, *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), 371.

¹⁹⁸ Herman L. J. Vanstiphout, «Enuma Elish as a Systematic Creed: An Essay», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992): 54–55.

¹⁹⁹ Este motivo literário repete-se em *Anzû*, um mito cuja versão paleo-babilónica data de inícios do II milénio a.C. No registo, Anzû, um ser híbrido e monstruoso e servo de Enlil, rouba do seu senhor a Tabuinha dos Destinos, gerando uma crise caótica entre os deuses e comprometendo a estabilidade cósmica. Tal como Qingu, Anzû porta ilegitimamente a insígnia do poder universal, uma vez que ambos não pertencem ao grupo dos grandes deuses que decretam os destinos. No relato, o problema é superado por meio da intervenção do herói divino e guerreiro Ninġirsu/Ninurta, filho de Enlil, que abate a criatura usurpadora. Para uma leitura da narrativa, veja-se Dalley, «Anzu (Old Babylonian Version)», *op. cit.*, 222-227.

Como sumariza Rochberg, «possession of the tablet by the rightful holder conveys order in the world, while its unlawful possession (...) symbolizes complete cosmic catastrophe». Francesca Rochberg, «Fate and Divination in Mesopotamia», 23.

superar. É por isso que o deus tutelar da Babilônia se consagra vencedor no conflito e assume-se como o guardião da Tabuinha dos Destinos, por direito legítimo.²⁰⁰

Através da criação do universo e do decreto da natureza de tudo o que existe, Marduk remata a sua primazia e o seu propósito ordenador sobre o Cosmos. Em sequência, o deus concede a Tabuinha dos Destinos a Anu, numa atitude de honra à tradição, de lealdade aos antecessores e também como prova de que não necessita de um distintivo para exercer com plenitude o poder que recebeu.²⁰¹

Pensando na tradição e no prestígio dos grandes deuses, antecessores de Marduk, importa evidenciar que durante o III milênio a.C., o destaque da chefia divina competia a Enlil. No Período Dinástico Inicial, o *pater familias* divino é retratado como o «rei das terras, pai de todos os deuses» e aquele cuja palavra fixou os fronteiras terrestres e a jurisdição divina dentro destas. As suas decisões são finais.²⁰² A expressão literária traduzida como «Enlilship» (*enlilūtu*) sintetizava a noção de «poder supremo» atrelado ao deus tutelar de Nippur. Vejamos que a tentação de Anzû, no mito homónimo, era precisamente possuir esta autoridade de Enlil, entendendo que a Tabuinha dos Destinos constituía a fonte direta da sua ascendência sobre os demais deuses.²⁰³ Agora, se nos voltarmos para outra tradição mesopotâmica, contemplaremos o deus Enki enquanto o primeiro detentor da Tabuinha dos Destinos, assim como dos

²⁰⁰ Reafirmamos a visão postulada por Wisnom de que a *ṭuppi šimāti* não é um objeto indispensável na decretação de destinos. Em *Enūma eliš* e noutros registos literários, todos os grandes deuses detêm esta qualidade, sendo que a partilha coletiva da Tabuinha não se faz necessária. Em nosso entender, este aspeto não desvaloriza a importância do emblema enquanto «the means by which rightful power is exercised: the power invested in the rightful keeper of the Tablet of Destinies is that of the chief of the destiny-decreeing gods (...) which amounts in principle to kingship of the gods». A. R. George, «Sennacherib and the Tablet of Destinies», *JRAQ* 48 (1986): 138.

Seguindo esta linha de raciocínio, o ato de selar e afixar a Tabuinha dos Destinos ao peito não era uma necessidade para Marduk, mas o deus o faz pelo valor simbólico associado a este feito.

²⁰¹ Wisnom, *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry*, 87.

Concordando com a sugestão de Karen Sonik, parece-nos que o patriarca e *deus otiosus* Anu tenha sido apenas alvo da benevolência de Marduk, recebendo deste a autoridade nominal sobre o panteão e sobre os destinos, embora Marduk fosse o verdadeiro controlador de ambos. Sonik, *op. cit.*, 393.

²⁰² Acerca destas referências que compõem a inscrição da Estela dos Abutres de Eannatum (c. 2450 a.C.) veja-se A. R. George e Takayoshi Oshima, eds., *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays by W. G. Lambert* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 54.

²⁰³ No mito de *Enlil e Namzitarra* é referido que Enlil tomou este poder de Enmešarra, um deus que, segundo a tradição, precedeu Enlil enquanto chefe supremo do universo. Cf. W. G. Lambert, «A New Interpretation of “Enlil and Namzitarra”», *Orientalia* 58, n. 4 (1989): 508–9. Em finais do II milênio a.C., Marduk ascende à posição de Enlil, como outorgante da «Enlilship» por reconhecimento divino.

princípios organizadores do universo (**me/parsu**) e dos planos divinos (**giš-hur/ušurtu**) nos tempos míticos.²⁰⁴ Steinkeller lembra-nos que em fontes do II milénio a.C. em diante, o deus Enki é com frequência designado «senhor do destino» e «aquele cujos destinos têm precedência».²⁰⁵

Estas ideias são importantes na construção da figura destes dois grandes deuses. No entanto, interessa percebermos que o estatuto de «ordenador de destinos» também é conferido a outras divindades.²⁰⁶ Sendo assim, pode-se supor que, de um modo geral, esta menção não constitui um título honorário *per se*, mas uma fórmula aplicada a diversos deuses do panteão, a fim de revelar a sua importância e onipotência. O emprego desta designação poderá, então, representar uma linguagem poética hiperbólica, indicando que dada divindade é perfeitamente responsável por decretar

²⁰⁴ Steinkeller, *op. cit.*, 10.

²⁰⁵ *Idem*, 11.

Em *Enki e a Ordem do Mundo* (ls. 38-47, 61-80) é referido que Enki recebera a aprovação completa para ocupar esta posição. An, pai de Enki, tornou-o famoso no céu e na terra. Enlil, o seu irmão mais velho, reuniu todas as premissas de poder (**me**) que dele próprio emanavam e colocou-as nas mãos de Enki que, além de digno da sua confiança, fruía de uma enorme sabedoria. Esta reconhecimento confirmou Enki como aquele «who establish commands and decisions, who well understands the decreeing of fates» e o habilitou a distribuir poderes e privilégios para outros deuses e para a humanidade.

Vejam os exemplos literários que evidenciam a qualidade de Enki enquanto regulador de destinos: «In those ancient days, when the good destinies had been decreed, and after An and Enlil had set up the divine rules of heaven and earth, then the third of them, the lord of broad wisdom, Enki, the master of destinies...». *The Debate between Bird and Fish*, ETCSL 5.3.5. ls. 1-4.

«With Enki the plans are drawn: according to the decisions of the gods lots are allotted». Cf. Bendt Alster, «The Ballade of Early Rulers», *Wisdom of Ancient Sumer* (Bethesda, Md.: CDL Press, 2005), 300.

«together with An, the master, I render judgments in the Baragana; together with Enlil I determine auspicious destinies in the Kura-igigala; he placed in my hands the determining of destinies in the place where Utu rises». (*RIME* 4, 279). Veja-se esta referência em Steinkeller, *Idem*.

²⁰⁶ Uma das divindades mais marcantes neste prisma é Inanna/Ištar, «who gathers up the divine powers of heaven and earth and rivals great An, is mightiest among the great gods -- she makes their verdicts final (...) Without Inana great An makes no decisions, and Enlil determines no destinies». *Inana C*, ETCSL 4.07.3, ls. 1-17. «This goddess, right counsel is hers, she grasps in her hand the destinies of all that exists». Foster, *Before the Muses*, 86.

Outros deuses e deusas que fruem deste atributo são evocados em diversos hinos sumérios e acádicos. Veja-se um hino à Gula, deusa curandeira: «You are the one who, with the great gods, ordains destinies», e um hino a Girra, deus do fogo e da luz: «O Girra, with your pure flame (...) you ordain destiny of whatever is called by name». Foster, *op. cit.*, 668, 663.

Nanše, uma deusa do panteão local da cidade-estado de Lagaš, é descrita como «the lady who like Enlil determines fates», *Gudea, cylinders A and B*, ETCSL 2.1.7, ls. 90-100.

Sobre Nergal, senhor do inframundo e deus da peste, é declarado: «you are the junior Enlil! It is in your power to determine destinies, to render judgments and to make decisions». *Šu-ilišu A*, ETCSL 2.5.2.1, ls. 18-23.

destinos dentro do seu domínio divino específico. Naturalmente, quanto mais importantes (ou mais numerosas) fossem as tutelas de um deus, mais inegável se tornava o seu caráter regulador de destinos.²⁰⁷

Uma importante configuração no processo de decisão de destinos parece-nos ser o lugar ocupado pela grande deusa Ninmaḥ/Ninhursag²⁰⁸. Esta divindade era símbolo da força criadora maternal, uma vez que nos surge como responsável pelo nascimento da humanidade, na passagem do tempo mítico para o tempo histórico. Acreditava-se que Ninmaḥ era aquela que não só acompanhava as gestações e assistia aos partos na ordem temporal da civilização, mas também cortava o cordão umbilical a cada recém-nascido, num ato simbólico que comunicava a prescrição do destino individual desta pessoa. A maioria destas ações é descrita em inscrições reais como forma de evidenciar o interesse divino no bem-estar do governante desde a sua concepção.²⁰⁹ Assim narra um hino ao rei Išme-Dagan de Isin: «He [Enlil] named me with a favourable name even when my seed was inserted into the womb. Nintur stood by at my birth, and she established the office of *en* for me, even when my umbilical cord was cut. Enlil, my principal deity, bestowed on me the shepherdship of Sumer».²¹⁰ Nalguns casos, além de todo acompanhamento nestes processos, a deusa poderia ainda assumir a função de ama de

²⁰⁷ Estes aspetos levam-nos a perceber o porquê da maioria dos deuses se encontrar desassociado da posse da Tabuinha dos Destinos. A soberania de cada um é total na sua própria esfera de ação. Por outro lado, quando um deus é adequada e legitimamente galardoado com a posse da Tabuinha, este passa a deter uma identidade e uma ação globalizantes, marcadas por um poder dinâmico que não conhece limites, mas é universal, cósmico.

²⁰⁸ O arquétipo da «deusa-mãe» subsiste na tradição sumério-acádica sob muitos nomes (Nintu, Mami/Mama, Dingirmah, Ninmena, Belêt-ilī, Nammu, Aruru, etc.). No significado literal destes nomes transparece o caráter maternal de uma divindade que assume protagonismo na formação dos seres humanos. Cf. *GDSAM*, «mother goddesses and birth goddesses», 132-133. Veja-se os significados deste e de mais nomes em Marten Stol e F. A. M. Wiggermann, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Groningen: Styx Publications, 2000), 74-83.

²⁰⁹ É esta a função atribuída à deusa Nintu em *Enki e a Ordem do Mundo* (Is. 396, 401-402): «Nintu, the lady giving birth, may she (...) carry the ability to cut the umbilical cords (...) may she be the midwife of the land. May the birthing of kings and lords be in her hands».

Belêt-ilī, (a “senhora do ventre”) é referida numa cronologia mais tardia como aquela que olha com favor para o rei neo-assírio Senaquerib enquanto este ainda está a ser formado no útero. Cf. *CAD Š/2*, «šassūru A», 146. Noutro relato, a deusa, como «creator of everything», é quem aperfeiçoa as características do rei babilónico Nabónido. Cf. *CAD B*, «bunnannū», 318.

²¹⁰ *Ishme-Dagan A*, *ETCSL* 2.5.4.01, ls.43-52.

leite, reforçando, assim, a lógica de filiação divina e a conseqüente validação/proteção ao aludido rei, para que este cumpra o seu ofício destinado.²¹¹

O corte do cordão umbilical ao nascimento certamente simbolizava o início de uma nova história, uma vez que a criança era afastada da sua genitora para passar a existir de forma independente, ou seja, para viver o seu próprio destino. Ademais, no que respeita as crenças sobre o parto na Mesopotâmia e a concessão de destinos, encontramos já para o período paleo-babilónico um vínculo que se teceria entre a mulher grávida e a divindade solar, Utu/Šamaš. Esta divindade tem o seu culto atestado desde muito cedo, como representante da brilhante luz do sol, que todos os dias retorna à terra para a iluminar e garantir o seu bem-estar e funcionamento natural. Acreditava-se que, ao anoitecer, Utu/Šamaš adentrava o inframundo por meio de um portal no horizonte ocidental e somente na alvorada regressava ao seu posto iluminador sobre o Monte Ғašur – seguindo depois o seu caminho no plano celeste.²¹² Esta singularidade conferia ao deus a tutela da justiça e da adivinhação, considerando que, assim como o sol dispersa as trevas, Utu/Šamaš expunha em luz o que estava oculto, trazendo portanto, retidão, equidade e clarividência ao mundo.

²¹¹ Segundo a *Estela dos Abutres* de Eannatum (c. 2450 a.C.), «Ningirsu implanted the [semen] for Eannatum in the [wom]b (...) Inanna accompanied him, named him (...) and set him on the right lap of Ninhursag [offered him] her right breast (...) Ningirsu, with great joy, gave him the kin[gship of Lagash]».

Um exemplo icónico é também a declaração solene de adoção de Gudea à deusa Gatumdug: «You are my mother, ... you are my father». Cf. *Gudea, cylinders A and B, ETCSL 2.1.7*, ls. 64-67. Esta fórmula literária é repetida mais à frente por Assurbanipal num hino à Ištar de Nínive e Arbela: «I knew no father or mother, I grew up in the lap of my goddesses». Veja-se Beate Pongratz-Leisten, «When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism», em *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten and Neuen Testaments (Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 150.

²¹² *GDSAM*, s.v. «night», 137.

Fátima Rosa relembra que «no acádico clássico, o nascer do sol correspondia ao *šit šamšim*, a “saída de Šamaš” ou, se preferirmos, “a emergência/nascimento de Šamaš”». Maria de Fátima Castanheira da Silva Rosa, «A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período Paleo-Babilónico (séc. XIX-XVIII a.C.)» (Tese de Doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015), 155.

O Monte Ғašur era um acidente geográfico na cordilheira dos Zagros e, portanto, símbolo do mundo desconhecido e selvagem, “além-civilização”. Como conceito, o termo sumério *kur* reportava-se à montanha, inframundo e à ideia de incerto/diferente – de certo modo, tendo patente a noção de estrangeiro (Veja-se *ePSD*). Como cenário, a montanha é metáfora de estabilidade, transcendência e das manifestações divinas, considerando a sua elevação ao plano celeste.

O deus-sol e o amanhecer reportavam ao conceito de determinação dos destinos, tão inerente à ideologia do parto que se processa no plano terreno.²¹³ O sol que a cada manhã surge no horizonte montanhoso servia de sinal para evidenciar a execução do juízo na determinação dos destinos por Utu/Šamaš, ao se reunir no concílio divino.²¹⁴ Idealmente, ao nascer, cada ser humano adquiria as suas características e a essência da sua existência.²¹⁵ Se esta pessoa fosse um futuro rei, este momento fundador poderia significar, num discurso idealizador, a ordenação de uma fortuna benéfica, fartura de dias e um caminho reto e próspero, a ser renovado continuamente ante aos deuses.

A conceptualização destas ideias permitem-nos atentar para mais uma realidade percecionada na vida mesopotâmica e que confirmava o entendimento de que os destinos, ainda que decretados, não eram estanques. Tinha-se em conta a necessidade da constante reafirmação da ordem estabelecida no passado.

O festival de Ano Novo (*akītu*), que acontecia por cerca de doze dias durante a primavera (meses de Nisannu e de Adar), era expressão desta visão cíclica do tempo. Esta celebração tinha lugar no contexto urbano e contava com o protagonismo do rei e do sacerdócio local. As raízes do rito remontam à tradição suméria de meados do III milénio a.C., mas este mantém-se vivo por séculos, tendo particular notoriedade durante o I milénio a.C., como transmissor de uma influente mensagem político-

²¹³ Janice Polonsky apresenta um contributo incontornável em torno desta problemática, a partir da análise de encantamentos e orações à divindade solar. As fontes sugerem que o processo do parto era entendido como uma jornada semelhante à de Utu/Šamaš. A criança precisava trilhar um caminho de escuridão e de potencial morte em direção à luz, isto é, à vida, onde o destino iniciaria o seu fluxo determinado.

A título de exemplo, veja-se um encantamento paleo-babilónico: «May the sealed (womb) relax, may the creature come forth, a separate body, a creature of humankind, may it come forth without delay and see the light of the sun». Janice Polonsky, «The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise», em *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty* (Leiden/Boston: Brill, 2006), 302.

²¹⁴ *Idem*, 300.

«Facing the sunrise, where the fates are decided». *The building of Ningirsu's temple A*, ETCSL 2.1.7 (ls. 696-721).

²¹⁵ É exatamente isto que Ninmaḫ faz após moldar o primeiro ser humano em *Enki e Ninmaḫ*. Na perspetiva de Enki, é descrito: «O mother mine, when you have determined its mode of being...». Jacobsen, *The Harps that Once*, 157.

ideológica.²¹⁶ Em foco parece ter estado sempre o propósito de renovação da ordem, a ordem universal que concernia o âmbito natural, social, político e religioso da terra habitada pela humanidade. E não há ordem terrena separada de uma ordem cósmica e divina. O rei, logicamente, era o garante e o objeto visível desta ordem que se deveria confirmar todos os anos. Convinha que assim fosse, visto que o *akītu* era a manifestação do vínculo e da bênção que se reafirmava entre o plano divino e o governante (e a sua comunidade).

Durante o festival, o *Enūma eliš* era recitado no Esagila, templo de Marduk na Babilónia, evocando a tensão entre ordem e caos no momento primordial.²¹⁷ Voltava-se ao tempo mítico em que o mundo fora criado e os destinos primeiramente decretados. Pelo oitavo ou décimo segundo dia do festival, os deuses reuniam-se na Câmara dos Destinos, a fim de sancionar o decreto destes para o ano vindouro.²¹⁸ A fortuna dos indivíduos dependia do cumprimento dos seus deveres enquanto servos dos deuses. O complexo ritual da hierogamia constituía a dimensão mítica e teatral do evento festivo. Segundo o espelho da relação entre os deuses Dumuzi e Ištar, o rei e uma representante da deusa orquestravam uma cerimónia performativa – não sabemos se literal ou simbólica –, através da qual se pretendia confirmar o íntimo laço mantido entre o rei e as divindades.²¹⁹

Encontramos então fundamento para supor que *namtar/šīmtu*, em certos contextos, poderia não equivaler a um cenário permanente. Até mesmo desígnios traçados no nascimento tinham a possibilidade de ser manobrados pelos próprios deuses. Eles eram soberanos para aumentar ou diminuir o tempo de vida, tornar malfadada a existência de indivíduos ou aprimorar as suas condições, se assim desejassem.²²⁰ Considerando, por outro lado, a qualidade cíclica do tempo, governantes,

²¹⁶ Julye Bidmead, *The Akītu Festival - Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia* (New Jersey: Gorgias Press, 2014), 1.

²¹⁷ Francisco Caramelo, «O Ritual de Akitu - O significado político e ideológico do Ano Novo na Mesopotâmia», *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, n. 17 (2005): 158.

²¹⁸ Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1978), 329.

²¹⁹ Beate Pongratz-Leisten, «Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia», em *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity* (Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2008), 44.

²²⁰ Steinkeller, *op. cit.*, 13.

comunidades e cidades tinham os seus destinos proclamados anualmente, estando submissos aos vereditos divinos. O festival de Ano Novo correspondia a um mecanismo de revisão da ordem cósmica e, conforme sublinha Steinkeller, podemos imaginá-lo como uma ocasião para renascer, no sentido que seria «a window of opportunity for the introduction of new destinies», que reverberavam não só na ordem temporal, mas também na existência cósmica como um todo.²²¹

Em suma, a relação dos deuses com o *šīmtu* regia-se por duas vias: tanto o conseguiam controlar, como dele participavam, facto que implicava uma certa sujeição a este bem como aos princípios reguladores do universo (**me**). Os grandes deuses, embora estivessem vinculados ao decreto de destinos, não foram originalmente os seus criadores. Os destinos nasceram em sincronia com os deuses, em essência, representando estatutos firmes e imutáveis, mas, ainda assim, passíveis de ajustes e confirmação.

Assim, vemos que na Mesopotâmia, tanto o papel de fruir de atributos como o de atribuir funções (fixar destinos) são de vital importância na fundação, no dinamismo e na manutenção do Cosmos. O universo pode caracterizar-se, por isso, como uma contínua, funcional e necessária fonte de criação e recriação, em benefício dos deuses e da humanidade.

Veja-se a menção que se faz sobre a morte de Ur-Namma: «An had altered his holy words completely (...) Enlil had completely changed the fate he decreed». *Ur-Namma A, ETCSL 2.4.1.1* (ls. 8-14).

E ainda as seguintes referências evocadas por Steinkeller: «Ea, the master of destinies, will change his destiny»; «may Ea, the master of destiny, worsen his destiny»; «Enlil has increased your destiny». Cf. *Ibid.*

²²¹ Steinkeller, 14.

1.3. Os destinos na literatura sumério-acádica

1.3.1. Do soberano e do ser humano

Os mesopotâmios tinham em mente a seguinte máxima: «The shadow of God is Man, and men are the shadow of Man. Man, that is the king (who is) like the image of God».²²² Este provérbio encerrava o enaltecimento da pessoa do rei, ao mesmo tempo que ilustrava o lugar do indivíduo comum na sociedade, a saber, à retaguarda do soberano, sob a sua guarida. Este princípio explica porque é que o ponto de vista da realidade e das preocupações da vida prosaica na Mesopotâmia são quase invisíveis nas composições literárias, ao passo que a perspectiva do rei e de alguma elite são dominantes na literatura.

O monarca era o elemento principal da sociedade, visto que assumia uma estreita comunhão com o divino, na condição de mediador por excelência entre este e a esfera temporal. Por esta razão, e como é referido no dito acima, o rei era o único indivíduo beneficiado de uma genuína aparência divina. Ser «a sombra do deus» significava que, embora não desfrutasse de uma natureza imortal e transcendente, o soberano representava as divindades no mundo terreno.²²³ Para além disso, o relacionamento do rei com a população espelhava o relacionamento dos deuses com a humanidade. Assim, ao falarmos de destinos do ser humano», temos em consideração o entendimento intrínseco dos mesopotâmios de que as figuras reais eram a mais insigne expressão da vida humana²²⁴, sendo naturalmente acerca destas que dispomos de uma multiplicidade de fontes, provenientes de várias épocas e locais.

²²² Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, 406.

Este adágio vem referenciado numa carta do sacerdote Adad-šumu-usur ao rei neo-assírio Assaradão, mas é citado como um dito de origens mais antigas, sendo provavelmente paleo-babilónico. Outras traduções foram propostas por historiadores, tais como Simo Parpola («Man is a shadow of god. [But] is man a shadow of man too? The king is the perfect likeness of the god») e D. J. A. Clines, que propõe uma ligeira diferença, apresentando um contraste entre o estatuto de um escravo e de um homem livre: «A (free) man is as the shadow of god, the slave is as the shadow of a (free) man: but the king is like unto the (very) image of god». Vejam-se estas e outras traduções em J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005), 116.

²²³ No entanto, como veremos, alguns reis mesopotâmicos reclamaram para si uma identidade divina *de facto*.

²²⁴ Lambert, «Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel», 70.

O recorte de alguns reinados do Sul da Mesopotâmia em finais do III milénio e inícios do II a.C. dá-nos a conhecer uma lógica de continuidade no discurso real. Há associações óbvias ao longo do tempo, que pontuam, como veremos, a consciente necessidade de delinear as extraordinárias facetas do eleito divino, tendo em vista a afirmação do seu destino não só perante quem o escolheu, mas também diante daqueles sobre os quais exerce o seu chamado.

Foi durante o III milénio a.C. que se assistiu a uma fascinante produção literária, assinalando, em especial, o surgimento da tradição dos hinos reais na Mesopotâmia.²²⁵ Num panorama geral, o género hínico caracterizou-se por discursos de elogio, enunciados por um agente terreno ao seu deus pessoal ou a mais divindades. A grande finalidade desses textos seria precisamente satisfazer as figuras divinas, através da enumeração das suas qualidades e das suas prósperas concessões ao monarca. Assim, ambas as partes compreendidas (ser humano e entidade divina) acabavam por ser exaltadas no registo textual. Entre o interlocutor e os deuses era patente a existência de uma relação de proximidade e de confiança, evidenciando ao leitor que o rei era distintamente superior a qualquer outro indivíduo da sociedade, em todos os aspetos. Os exemplos mais numerosos e emblemáticos de hinos reais dizem respeito ao rei Šulgi.²²⁶

Quando em 2095 a.C. Šulgi ascendeu ao trono após a fatídica morte de seu pai Ur-Namma, a ordem política de Ur III carecia de legitimação, considerando a crise instaurada. Uma consolidação resoluta do novo governo faria com que o episódio traumático anterior não colocasse em causa a sucessão de Šulgi, o que consequentemente asseguraria a segurança do seu reino. Este interesse ideológico tornou-se patente nos diversos hinos de louvor relativos ao monarca, nos quais verificamos uma atenção em realçar a predeterminação de Šulgi à governança e à fama. Vejamos:

²²⁵ Marc Van De Mieroop, *A History of the Ancient Near East ca. 3000 - 323 BC* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2015), 80.

²²⁶ Jacob Klein refere que «the Shulgi hymns represent the finest examples of this literary genre; the royal hymns of later generations, with few exceptions, seem to be colorless imitations, in form and content, of hymns introduced by the poets of Shulgi». Jacob Klein, «Shulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire», em *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2 (New York: Scribner, 1995), 849.

«I am a king (...) I, Šulgi the noble, have been blessed with a favourable destiny right from the womb. (...) to my delight Enlil spoke favourably about me, and they gave me the sceptre because of my righteousness. (...) Let me boast of what I have done. The fame of my power is spread far and wide. (...) Do not my achievements surpass all qualifications?».²²⁷

Diversos hinos de Šulgi rememoram um tempo primitivo e mítico, a fim de retratar a concepção e o nascimento do rei, que também foi nutrido e destinado à realeza pelas divindades primordiais ou de maior expressão no panteão. O hino *Šulgi B*, em particular, elenca, em primeira pessoa, as diversas façanhas do rei, como resultado das virtudes que os deuses lhe confiaram.²²⁸ Sabe-se que, durante o longo reinado de Šulgi, o domínio de Ur III atingiu o seu ápice em termos de expansão territorial, prosperidade económica e influência cultural, englobando toda a região de Sumer e Akkad, assim como o território que posteriormente se tornou o eixo central da Assíria. Tais empreendimentos solidificaram a sua sucessão e conferiram-lhe a reputação de um rei guerreiro, tenaz e erudito. Todavia, muito mais do que pôr em evidência as qualidades físicas e intelectuais e os feitos excelentes do monarca, o repertório hínico de Šulgi é um testemunho da divinização que este rei neo-sumério reivindicou para si por volta do seu vigésimo ano de reinado.²²⁹

²²⁷ *Šulgi B*, *ETCSL* 2.4.2.02, ls. 11-38, 52-55.

²²⁸ «The fair Nanibgal, Nisaba, provided me amply with knowledge and comprehension. I am an experienced scribe who does not neglect a thing. (...) the favour of An brought me joy (...) The youth Utu, beloved in the mountains, is the protective deity of my weapons (...) I, Šulgi, declare that in my long life in which I have achieved great things since the day that my kingly destiny was determined...». *Šulgi B*, ls. 20-21, 39-51, 190-205.

Outros excertos que descrevem a atribuição de predicados a Šulgi podem ser encontrados no *ETCSL* sob as seguintes referências: *Šulgi A* (2.4.2.01), ls. 7-15; *Šulgi C* (2.4.2.03), Segmento A, ls. 21-33; *Šulgi D* (2.4.2.04), ls. 40-60; *Šulgi G* (2.4.2.07), ls. 1-62; *Šulgi P* (2.4.2.16), Segmento A, ls. 11-14; Segmento C, ls. 1-66.

²²⁹ Alessandro Di Ludovico, «The Reign of Šulgi: Investigation of a King Above Suspicion», em *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien* (52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology, Münster, 2014), 486.

Narâm-Sîn, neto de Sargão de Akkad, foi o primeiro rei mesopotâmico a reivindicar de forma clara um estatuto divino para si, aproximadamente 150 anos antes de Šulgi. A prática atingiu o seu apogeu durante o período de Ur III, com Šulgi e os seus sucessores Amar-Sîn, Šu-Sîn e Ibbi-Sîn, que usufruíram inclusive de santuários e oblações em sua honra. Sazonov Vladimir, «Universalism and deification: The concept of the king of the four corners and the deified king in Mesopotamia in 3rd millennium BCE», *VERBUM DOMINI MANET IN AETERNUM*, 2020, 10–20.

A fim de expressar o seu caráter divino e, desta forma, o centralismo da sua dinastia, Šulgi passou a adotar na precedência do seu nome pessoal, o signo **dingir** (determinativo sumério que denota divindade), assim como se apropriou de uma relação ideológica com antigos soberanos míticos da cidade suméria de Uruk, como Lugalbanda e Gilgameš. Ao afirmar-se como filho nascido de Ninsun, mãe de Gilgameš, o monarca estabeleceu uma ponte com o herói semi-divino, reclamando a sua posição de prestígio lendário num vínculo ancestral.²³⁰ Šulgi retratava-se como um rei legitimamente destinado para assegurar a ordem política e a ordem cósmica, suplantando todos os prévios e sucedâneos governantes mesopotâmicos. Por via da sua linhagem subjetiva, existiu, assim, uma recusa em relação à tradicional e ‘modesta’ identificação do rei enquanto a «sombra» do deus. Šulgi procurou superar esta condição, sendo descrito num de seus hinos como «the god of all the lands».²³¹ A mensagem político-ideológica transmitida é a de que um destino épico lhe fora determinado, mediante a outorga de uma realeza duradora e de uma existência de esplendor majestático à semelhança dos deuses. Por este motivo, o rei de Ur considerou-se digno o suficiente para nos registos escritos transparecer uma autonomia, anunciando a confiança que detinha nos seus próprios esforços.²³² Sem inibição, o soberano declarou: «I, Šulgi, am the life of Sumer. (...) I am the best king of the Land. From the very first origins until the full flourishing of mankind, there will never be any king who can measure himself against my achievements».²³³

Outro aspeto importante patente na literatura hínica prende-se com o facto de um dos mecanismos fundamentais no estabelecimento de destinos nos planos cósmico e humano ser a fixação do nome. Como patente no relato *Enūma eliš*, o universo

Para um debate mais detalhado em torno da realeza divinizada em Ur III veja-se a relevante pesquisa de Jeffrey DuPont, «Divine Kingship in the Third Dynasty of Ur: Methods of Legitimizing Royal Authority in Ancient Mesopotamia» (Master’s Degree in Arts, Michigan, Central Michigan University, 2012).

²³⁰ Jacob Klein, «The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man’s Quest for Immortal Fame», *Transactions of the American Philosophical Society* 71, n. 7 (1981): 10 e 21-38.

²³¹ *Šulgi A*, ls. 1-6.

Outro hino refere o soberano como «the protective genius of the land» (*Šulgi G*, ls. 21-27) ou ainda «the lamma-spirit of the land». Cf. T. M. Sharlach, *op. cit.*, 20.

²³² «But I am one who is powerful enough to trust in his own power. He who trusts in his own exalted name may carry out great things». *Šulgi B*, ls. 175-189.

²³³ *Šulgi B*, ls. 258, 320-336.

transfigura-se do seu quadro de indefinição à medida em que a realidade vai sendo sucessivamente nomeada.²³⁴ Estabelecer um nome é sinónimo de reconhecer e conferir sentido à existência. Expressões literárias como «chamado por um bom nome», aplicadas tanto a deuses, quanto a reis eventualmente a cidades, refletem o impacto de uma nomeação como uma atribuição que imprime uma marca identitária e, sem dúvida, uma reputação ou um estatuto a alguém ou a um lugar.²³⁵ Num nível mais profundo, o nome simbolizava, por este lado, a programação de um destino. Denise Schmandt-Besserat refere que «from Sumer to Babylon, a name was considered to be the essence of an individual. Like a vessel, it contained the fate of a person, like a genetic code, it programmed people to play given roles in the divine plans inscribed by the gods».²³⁶ É por essa razão que a nomeação constituía uma parte vital na instituição monárquica mesopotâmica. O nome Šulgi, por exemplo, tem como tradução “juventude nativa/local”²³⁷, o que manifesta não apenas a metáfora do rei enquanto jovem herói (tendo Gilgameš como protótipo), como também a primazia que conferiu à reafirmação de tradições ancestrais sumérias, uma marca presente entre os reis da Terceira Dinastia de Ur.

Muitos reis mesopotâmicos tiveram os seus nomes alterados e/ou multiplicados aquando da sua ascensão ao trono, de forma que, através de uma nova identidade, se evocasse o destino que ‘já estava escrito’ desde o berço.²³⁸ O nome passava a compor

²³⁴ Acerca da importância da nomeação no imaginário oriental, Walton relembra: «It was believed that the name of a living being or an object was not just a simple or practical designation to facilitate the exchange of ideas between persons, but that it was the very essence of what was defined, and that the actual pronouncing of a name was to create what was spoken». Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 161–62.

²³⁵ Sobre Šulgi é declarado: «An named you with a good name». *Šulgi D*, ls. 40-52.

Por outro lado, não é de admirar que Marduk reunisse 50 nomes como forma de exprimir a sua magnificência no panteão babilónico acima de todos os deuses. Seri, «The Fifty Names of Marduk in “Enūma eliš”».

²³⁶ Denise Schmandt-Besserat, *When Writing Met Art: From Symbol to Story* (Texas: University of Texas Press, 2009), 64.

²³⁷ T. M. Sharlach, *op. cit.*, 17.

²³⁸ O mesmo aconteceria para indivíduos que ascendiam a cargos oficiais. Karen Rhea Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, The Greenwood Press «Daily Life Through History» Series (Westport: Greenwood Press, 1998), 130.

Relativamente aos monarcas, era comum a adoção de nomes de reis antecessores. Um bom exemplo é o rei assírio do séc. VIII a.C., Sargão II, cujo nome remete ao célebre Sargão de Akkad e traduz-se por «rei legítimo (verdadeiro)». A escolha do nome não foi por acaso, visto que a sua reputação à época era de

os registos oficiais e perenes da moldura sociopolítica e cultural, formalmente confirmando o *šimtu* outrora proferido ao eleito dos deuses. Neste imaginário, ter o seu nome apagado da história era uma das maiores ameaças para um rei, pois significava extinguir da memória a sua própria existência (*damnatio memoriae*), eliminando assim qualquer possibilidade de as suas proezas serem projetadas para o porvir e igualmente elogiadas.

Em inícios do II milénio a.C., o poder hegemónico da Terceira Dinastia de Ur desfez-se e se seguiu uma disputa entre as cidades sumérias de Isin e de Larsa, que procuraram estabelecer a reunificação territorial verificada anteriormente. Os esforços, no entanto, apenas culminaram numa unificação de alcance regional. Isin assumiu o domínio de grande parte das cidades sumérias do sul, como Uruk, Nippur e Ur. Aliás, o paradigma político de Ur III foi uma referência para a organização monárquica da primeira dinastia de Isin.²³⁹ Um dos influenciados foi o rei Iddin-Dagan, que reinou entre c. 1910-1890 a.C. As odes reais que lhe respeitam possuem fórmulas semelhantes às que encontramos nos hinos de Šulgi, comprovando, assim, a importância de se evidenciar os fundamentos ideológicos do destino de um governante. Para Iddin-Dagan, terceiro rei de uma dinastia estreante, era importante ratificar a legitimidade do seu poder, assim como fizera Šulgi num tempo politicamente turbulento.²⁴⁰

O hino *Iddin-Dagan B* celebra os atributos pessoais do rei, patenteando a sua adequação ao ofício. Um elogio propriamente dito aos deuses não parece ser o foco da composição, mas sim o enaltecimento intencional do monarca. O texto inicia com a menção acerca da proveniência do seu destino: «Iddin-Dagan, in his majestic location An has decided a great fate for you, has made the just crown shine for you, has raised

usurpador do cargo régio. Portanto, abraçar esta nova identidade objetivava reforçar o seu direito legítimo ao trono. Cf. Marc Van De Mieroop, «Literary and Political Discourse in Ancient Mesopotamia: Sargon II of Assyria and Sargon of Agade», em *Munuscula Mesopotamica: Festschrift für Johannes Renger* (Muenster: Ugarit-Verlag, 1999), 327–39.

²³⁹ Luis Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, vol. 19, Culture & History of the Ancient Near East (Leiden: Brill, 2003), 297.

²⁴⁰ Por certo, esta estratégia teve como intento a necessidade de enfatizar no seio de uma cultura que valoriza a tradição, a legitimidade para assumir o comando num momento de turbulência política.

No seio de uma cultura que valorizava a tradição, uma relação familiar com os reis de Ur III enfatizava a ideia de que os monarcas de Isin eram os legítimos herdeiros do modelo político anterior e do prestígio a ele associado.

you to shepherdship over the Land, has placed the foreign lands at your feet».²⁴¹ A fonte de ordenação ao cargo é divina, considerando que a instituição da realeza *per se* fora uma criação dos deuses deferida à humanidade.²⁴² Percebe-se que o destino favorável de Iddin-Dagan aqui expresso denota a genuinidade da sua soberania. A sua governança (no limite, a sua dinastia) não era usurpadora, mas legítima, uma vez que descendeu do próprio plano celeste sob a bênção de An (tal como Enlil), um dos grandes responsáveis pela promulgação de destinos.²⁴³ Sob o olhar divino, relata o texto, Iddin-Dagan teve a sua reputação glorificada, enquanto um rei poderoso e virtuoso que se podia vangloriar perante os seus inimigos. Mais ainda, é-nos dito que esta próspera concessão feita ao rei não somente o bendizeu, mas também alcançou com dignidade o reino de qual era representante. Para traduzir esta ideia temos a menção de que Iddin-Dagan fez com que Sumer e Akkad «levantassem o pescoço», isto é, fossem elevados e, no fundo, desfrutassem honrados de um destino feliz.²⁴⁴ Este aspeto constata, ademais, e como anteriormente referido, que o soberano representava o veículo através do qual a sua população podia usufruir dos destinos benfazejos concedidos pela esfera celeste.

É interessante notar que o próprio nome do monarca cumpre com o objetivo de transparecer a provisão divina sobre este. Iddin-Dagan pode ser traduzido como «Dagan deu». A sua existência é anunciada como uma dádiva divina.²⁴⁵ Na composição hínica em que nos debruçamos, Iddin-Dagan é-nos apresentado como filho desta divindade, que lhe imputa um destino valoroso ainda no ventre. Este destino o consagrou para ser um homem poderoso, aguerrido e alvo do louvor de muitos.

Uma última linha em torno de *Iddin-Dagan B* prende-se com a súplica para que o destino favorável do rei permaneça ao longo de toda a sua vida. O receio de ser objeto de opróbrio estava intimamente associado à ameaça de rejeição divina. No hino, o apelo

²⁴¹ *Iddin-Dagan B*, ETCSL 2.5.3.2, ls. 1-4.

²⁴² Esta é uma conceção apresentada na *Lista Real Suméria*, uma composição de finais do III milénio a.C.: «After kingship had descended from heaven...».

²⁴³ «Enlil has commanded you to keep firm the cosmic bond in Sumer (...) Iddin-Dagan, you are the shepherd in his heart, the one whom Enlil has spoken to truly». *Iddin-Dagan B*, ls. 5-17.

²⁴⁴ «You (...) made the Land content, (...), made Sumer and Akkad raise their necks» *Idem*, ls. 24-34.

²⁴⁵ Feliu, *op. cit.*, 297.

Lluís Feliu refere que o deus Dagan, vinculado ao universo semita ocidental, usufruiu de especial veneração entre os reis de Isin-Larsa.

que resume esta preocupação é o seguinte: «Iddin-Dagan, may Enlil, the lord who determines fate, make your days long. May he who knows everything look approvingly on you with approbation».²⁴⁶ Suplica-se por longevidade, uma dádiva encarada como justa recompensa pela disposição do rei em cumprir cabalmente com o seu *šimtu* na terra. O rogo a Enlil, divindade suprema, parece vir ao encontro da ideia de que o apoio do tradicional líder do panteão simbolizava a anuência de todos os deuses. Desta feita, o «olhar» de aprovação destes seria a segurança de que bênçãos continuariam a ser outorgadas a Iddin-Dagan e ao seu reino.

Seguindo esta lógica, poderíamos presumir que este rei considerou, de facto, o valor de se preservar a continuidade dentro da renovação do seu compromisso com os deuses. Tomando como referência outra composição, por exemplo, encontramos representado, em vívidas linhas, o célebre ritual do Casamento Sagrado por ele levado a cabo juntamente à deusa Inanna. Em *Iddin-Dagan A*, que é talvez uma das odes do monarca mais analisadas, são detalhados o momento da marcha processional, os ritos celebrados e a cerimónia de consumação entre ambos no recinto cúbico.²⁴⁷ O elevado simbolismo deste festejo permite concluir que o ato de trazer à deusa satisfação, somado à oportunidade de a ela se aliar foram uns dos artifícios cimeiros dispostos por Iddin-Dagan para asseverar a prolongação do seu bom destino – não apenas como um rei que careceu de legitimação, mas primeiramente como um indivíduo que reconheceu a sua dependência do divino para usufruir de uma existência bem-aventurada.

Encontramos o mesmo tipo de afirmação no discurso da realeza do seu sucessor, Išme-Dagan (r. 1953-1935 a.C.). A bonificação do rei surge-nos num auto-elogio (*Išme Dagan A + V*) que apresenta o motivo continuado da eleição divina como vetor de legitimação do poder do monarca. Neste hino são citados diversos deuses e deusas que, dentro da sua esfera de ação específica, concederam ao rei uma longa lista de

²⁴⁶ *Iddin-Dagan B*, ls. 60-63.

²⁴⁷ «At the New Year, on the day of the rites, in order for her to determine the fate of all the countries... The king goes to her holy thighs with head held high (...) after holy Inana has made him rejoice with her holy thighs on the bed, she relaxes (?) with him on her bed: "Iddin-Dagan, you are indeed my beloved!" She embraces her beloved spouse, holy Inana embraces him. She shines like daylight on the great throne dais and makes the king position himself next (?) to her like the sun. (...) The palace is in festive mood, the king is joyous. The people spend the day amid plenteousness. May his days be long on the splendid throne! He proudly (?) occupies the royal dais». *Iddin-Dagan A*, *ETCSL* 2.5.3.1, ls. 169-180 e 187-216.

predicados, agindo colaborativamente na sua capacitação e no seu desenvolvimento pessoais. A deusa vinculada à fertilidade, Nintu, como já tivemos oportunidade de referir, surge no papel ativo de corte do cordão umbilical de Išme-Dagan quando bebé. Segundo o texto, é neste momento que o seu ofício **en** Ihe foi atribuído, embora parta propriamente de Enlil, como divindade principal neste contexto, a confirmação da sua atribuição como «pastor» sobre Sumer e demais regiões periféricas.²⁴⁸ Enlil é referido como aquele que delega a Išme-Dagan um destino promissor, assim como um nome auspicioso, destacando-o dentre os indivíduos comuns da sociedade para um propósito específico e mais excelente.²⁴⁹

Repetindo uma fórmula presente noutras composições de cariz real, *Isme Dagan A + V* menciona o olhar favorável do deus sobre o agente humano, que em resposta se deleita nos ditames divinos, de certa forma correspondendo à sua vocação sagrada.²⁵⁰ Beate Pongratz-Leisten sublinha, numa observação atenta a este hino, não apenas um enfoque na tutoria divina de Enlil sobre o rei, mas também numa possível alusão à importância transversal da agência de outra divindade na afirmação e na confirmação de destinos reais. Evoca-se mais uma vez a ingerência de Inanna, a deusa da realeza. Segundo a autora, o texto constrói um enquadramento que intencionalmente posiciona Enlil e Inanna enquanto as duas grandes divindades responsáveis pelo êxito de Išme-Dagan em seu reinado.²⁵¹ A deusa age, nas palavras de Pongratz-Leisten, como uma mensageira divina, isto é, «as the voice of Enlil, [informing] the king of the favorable divine decision».²⁵² Desta forma, seguindo com as funções cúlticas enquanto o amado esposo de Inanna, Išme-Dagan obtém da deusa a mais privilegiada informação que Ihe poderia ser transmitida. Trata-se da concessão do veredito de favor divino, a sanção que

²⁴⁸ *Išme-Dagan A + V, ETCSL 2.5.4.01, ls. 43-52.*

²⁴⁹ «He determined a good destiny in the holy city for me (...) He named me with a favourable name even when my seed was inserted into the womb». *Idem*, ls. 42-43.

²⁵⁰ «He looked upon me joyfully in E-kur, and spoke well of me to Sumer... I, Icme-Dagan, have bent my neck to the commands of father Enlil; I have paid attention to the utterances of my master... In accordance with the great destiny decided by father Enlil...». *Idem*, ls. 112-132, 133-159, 257.

²⁵¹ Pongratz-Leisten, «Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia», 55.

²⁵² *Ibid.*

lhe permite continuar a cumprir com as suas obrigações e também exercer com triunfo o seu ofício, o seu destino na terra.

Algo que se observa – e naturalmente corresponde à lógica da ideologia real mesopotâmica – são os padrões contínuos na apologia do destino de uma pessoa como o rei. Por se encontrar inserido numa moldura oficial, sendo muitas vezes foco de uma ameaça descredibilizadora, construir uma imagem forte e coerente dentro de uma narrativa segura (isto é, fundamentada na validação divina), assegurava ao rei a confiança necessária para levar a cabo a concretização dos seus objetivos políticos, amparando-se, claro está, no aval dos deuses. Neste contexto, fazer notório o seu destino individual, discursando assertivamente sobre este, não equivalia apenas a uma elaboração teórica replicada por vários eruditos ao longo do tempo, mas constituía um recurso lógico e catalisador da performance do rei, legitimando o destino conferido.

O reinado de Hammurabi na Babilónia do século XVIII a.C. é um exemplo claro do discurso ideológico da realeza em sua permanência e inovação. Ao mesmo tempo em que se observam nas produções do seu tempo os mesmos vetores arquetípicos de anteriormente, também se atestam referências emblemáticas que consagraram este monarca um paradigma para a história da Mesopotâmia. Em suas obras ecoam o intento do rei em garantir a ordem da sociedade através do estabelecimento eficiente da justiça. Servindo neste propósito esteve o célebre monumento legal de finais do seu reinado, conhecido como o «Código» ou *Estela de Hammurabi*.²⁵³ Este documento constitui um monumento incontornável da civilização pela sua riqueza textual e iconográfica, sendo também para nós um interessante exemplar que delinea aspetos em torno dos destinos humanos, num alcance para lá do próprio rei interlocutor.

É notório o facto de a escrita ter possibilitado aos reis mesopotâmicos celebrarem a si e aos seus feitos, com o objetivo de expressar, primeiramente aos

²⁵³ Seguindo uma das designações adotadas pelo Museu do Louvre, onde esta peça se encontra atualmente em exposição (vide <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174436>, acesso em Janeiro de 2022). Supõe-se que a data desta produção tenha respeitado o trigésimo oitavo ano de reinado de Hammurabi ou mesmo depois, dado que as conquistas de território que são alegadas no prólogo do documento não seriam possíveis antes deste período, como o estabelecimento da hegemonia da Mesopotâmia desde o Golfo Pérsico à região do Médio Eufrates. Marc Van De Mieroop, «Hammurabi's self-presentation», *Orientalia* 80 (2011): 306–7.

deuses, a responsável execução do seu *šimtu*.²⁵⁴ Além disso, fosse mediante tabuinhas de cariz autoelogioso, inscrições em estátuas e fundamentos de edifícios ou ainda através de textos esculpidos em obras monumentais como estelas (*narû*), a fixação do nome do rei refletia o anseio de tornar inolvidável o seu nome e a sua fama.

Impondo a magnificência do seu protagonista principal, a estela edificada em nome de Hammurabi traduzia a necessidade de tornar perene a mensagem ali contida. Esta mensagem respeitava, grosso modo, os «princípios de conduta social» que visavam a boa ordem da coletividade.²⁵⁵ No Prólogo²⁵⁶ da estela, estão descritas as várias proezas políticas, económicas e religiosas de Hammurabi. O aspeto comum aos demais registos reais que temos vindo a analisar é a ideia de o monarca ser o indivíduo incumbido pelas divindades de garantir os meios para que o reino e a população possam prosperar. A ascensão de Hammurabi ao trono é descrita como um evento cósmico motivado pela ação ordenadora de An e Enlil. Ambos os soberanos dos destinos confirmaram, antes de tudo, a excelência suprema de Marduk no seio do panteão divino, estabelecendo em seguida o seu domínio tutelar sobre a Babilónia (que por sua vez assume um lugar central no «mundo»).257 É neste momento que Hammurabi surge em cena, «como

²⁵⁴ Ao que se prevê, a inscrição monumental da *Estela* não estaria no terreno para ser lida e consultada pela população. Dada a elevada iliteracia à época, o acesso à peça seria restrito a um pequeno público, sendo estes potenciais leitores os escribas (que também atuavam no ofício de copistas), altos oficiais, elite religiosa e futuros governantes. Sobre o facto de não podermos considerar esta fonte histórica como um código legal tal como o entendemos atualmente, ver Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica*.

²⁵⁵ Bottéro, *No Princípio Eram os Deuses*, 89.

Van De Mieroop referiu que a estela seria: «a public monument to commemorate Hammurabi as a king of justice (*šar mišarim*), and it demonstrated his accomplishments in that aspect of government by exemplifying legal principles that existed in his reign». Van De Mieroop, «Hammurabi's self-presentation», 306.

²⁵⁶ Embora todo o conteúdo da *Estela* tenha sido concebido como uma unidade, para efeitos de análise faremos uso das divisões “Prólogo” e “Epílogo” para nos referirmos aos dois grandes blocos que delimitam o núcleo principal do documento, ou seja, o conjunto de sentenças.

²⁵⁷ A ideia de «mundo» compreende a expressão «quatro regiões» utilizada no texto. Entende-se aqui o propósito de retratar a Babilónia como o núcleo de poder principal na Mesopotâmia à época, dominando militarmente as várias regiões circundantes. Babilónia como o centro implicava a centralidade do rei na ordem política, conseqüentemente, a divindade principal no universo religioso babilónico (Marduk) também conquistava uma posição de supremacia. No texto, porém, a elevação divina assumiu a primazia, tendo-se seguido a ascensão da Babilónia e só então a de Hammurabi.

Shamash e [para] iluminar o país». ²⁵⁸ O rei babilónico é-nos apresentado como aquele que continuamente exhibe uma devoção humilde ante aos deuses, ao mesmo tempo em que, tendo os mesmos como testemunhas, dota os seus súditos de uma vida digna, respaldada em retidão e justiça. O contentamento dos deuses e da mesma forma o da população surge como resultado da resposta de Hammurabi em cumprir aplicada e produtivamente com o seu destino.

A imagem aqui presente é compatível com o que nos diz uma inscrição estatuária paleo-babilónica, de proveniência desconhecida, intitulada «Hammurabi, por quem esperas?». ²⁵⁹ Esta pergunta retórica é repetida por cinco vezes no texto. Não fossem as lacunas que nos impedem de conhecer o registo em sua totalidade, é bastante provável que este questionamento prosseguisse por mais linhas, no original. O objetivo é claro: instigar o rei ao reconhecimento do seu potencial, tendo em conta as suas muitas qualificações. Em outras palavras, se todos os deuses mais notáveis lhe fizeram ilustre e prometeram apoiar-lhe, de que ou de quem Hammurabi ainda dependeria? No fundo, o que poderia ser impedimento para um eleito dos deuses? Esta indagação, como refere Foster, provavelmente advinha de uma divindade, podendo ser entendida tanto como uma exortação divina como uma palavra de estímulo, ou seja, um contínuo lembrete para que Hammurabi perfizesse o seu grande destino sem vacilar. ²⁶⁰ No epílogo da

²⁵⁸ Traduzido por Maria de Fátima Rosa. Cf. Maria de Fátima Rosa, «Código de Hammu-rabi», em *Literatura-Mundo Comparada: Perspectivas em português III - Pelo Tejo Vai-se para o Mundo*, vol. 5 (Lisboa: Universidade de Lisboa / Tinta da China, 2020), 73.

Tanto no Prólogo como no Epílogo do monumento, a prestação de Hammurabi a nível judicial é comparada ao despontar da aurora com Utu/Šamaš: «Anu e Enlil pronunciaram o meu nome para zelar pelo bem-estar da população (...) para me erguer como Shamash sobre os cabeças negras e iluminar o país». *Idem*.

É de salientar que no registo iconográfico que compõe a estela, Hammurabi é retratado diante do deus-sol, em atitude de devoção, recebendo das suas mãos as insígnias reais. Hammurabi revela-se, portanto, como aquele que recebeu a confiança dos deuses para estabelecer na terra algo que é primeiramente de interesse divino: a justiça. Deste modo, o rei era visto como a fonte de justiça e o árbitro final sobre a população em nome das divindades.

Comprovando a transversalidade desta associação ao deus-sol e à justiça no âmbito da ideologia real, recordamos o exemplo dos governantes mesopotâmicos que anteriormente mencionámos (Šulgi, Iddin-Dagan, Išme-Dagan). Nos hinos reais que analisámos, ora referem-se à divindade solar como o seu amigo e irmão, ora acentuam a partilha de características que possuíam com Utu/Šamaš.

²⁵⁹ Foster, «Hammurabi, For Whom Do You Wait?», *op. cit.*, 136.

²⁶⁰ «Enlil gave you a heroic destiny — as for you, for whom do you wait? “Sin gave you leadership — as for you, for whom do you wait? “Ninurta gave you an exalted weapon — as for you, for whom do you

referida Estela, Hammurabi evidencia, por sua vez, a firme convicção de que não desapontou, de forma alguma, os deuses.²⁶¹ E, uma vez que o destino do rei se equiparava diretamente ao destino do «país», é referido que todo o povo usufruiu de prosperidade e segurança enquanto esteve sob o seu amparo.

A secção final da Estela é também significativa sob outro ângulo. Observamos que, a fim de assegurar que as inscrições e o nome do rei se mantivessem imunes ao correr do tempo, superando o próprio ciclo de vida a ele destinado como ser humano, recorria-se ao assentamento de bênçãos e de maldições.²⁶² Estas surgem previstas para outras pessoas, num espaço futuro em aberto, cuja efetivação dependia de contextos específicos. Como parece ser geralmente o caso, as bênçãos são generalizações e mais curtas do que a lista de maldições, que consiste num registo mais minucioso e temível. Atentar contra a estela, desconsiderar as palavras de Hammurabi ou até mesmo alterar e rasurar as suas ordenanças marcadas para a posteridade são considerados atos de afronta. Para tais ultrajes o texto determina que um grupo específico de deuses imputem ao sujeito toda uma série de calamidades, culminando naquilo que seria a condenação à ruína do destino de outrem.²⁶³

Estes aspetos levam-nos a concluir que a *persona* real, estando sob a alçada divina, encontrava-se dotada de um poder único. Como lugar-tenente dos deuses, usufruindo do seu *šīmtu* individual, o governante orientava e projetava a sua influência

wait? "Ishtar gave you battle and strife — as for you, for whom do you wait? "Shamash and Adad are watching over you — as for you, for whom do you wait?"». *Idem*.

Esta construção literária evoca as fórmulas oraculares, sendo por isso mesmo um «registo inovador», conforme descreveu Foster. No enquadramento deste fenómeno, recordemos que os profetas (*âpilum*) serviam como porta-vozes dos deuses ao rei, o seu apaniguado. A vontade divina era expressa em instruções, pelo que o ouvinte deveria responder sabiamente a elas através de atitudes. Foster, *Idem*.

²⁶¹ «Eu sou Hammu-rabi, o rei perfeito; não fui negligente nem indolente para com os cabeças negras, que Enlil me confiou e cujo pastoreio Marduk me conferiu. Eu procurei para eles lugares pacíficos, superei as dificuldades, lancei sobre eles a luz». Rosa, «Código de Hammu-rabi», 74.

²⁶² Esta prática seria bastante comum por todo o Médio Oriente Antigo, não apenas no contexto de inscrições reais e de coletâneas de leis, mas também no que respeitava aos tratados. Neste últimos pesavam os compromissos de aliança por honrar.

²⁶³ Tratando-se de um outro rei, Hammurabi apela aos deuses para a cedência dos piores desfechos possíveis, a saber, a aniquilação total da autoridade régia do indivíduo, a desintegração do seu reino e, por fim, a não perpetuação da sua memória: «que o grande Anum, pai dos deuses, aquele que proclamou a minha regência, remova a aura da sua realeza, quebre o seu ceptro, amaldiçoe o seu destino». Rosa, *Idem*.

sobre o *šīmtu* de outros seres humanos, fosse num sentido benéfico ou não. Segundo os mesopotâmios, a palavra (escrita/falada) possuía um poder performativo e não apenas simbólico. Por isso, embora naturalmente coubesse às divindades o controlo de toda a realidade cósmica e terrena, na esfera humana e numa proporção limitada, o rei era cingido com legalidade para fomentar vereditos em nome daqueles que o escolheram. O compromisso dos deuses estava, em primeiro lugar, com o monarca, o seu favorito e o detentor das suas divisas. Logo, uma vez procurando estar em conformidade com o que de si era expectável, nada mais lógico do que o rei se firmar na confiança de que o seu arbítrio real disporia de respaldo divino, mesmo se tratando de deliberações concebidas para uma eficácia no porvir.

Incorrer numa falta contra a vontade expressa do rei significaria, nestes casos, uma ofensa à própria vontade diretora e «legislativa» dos deuses, como definiu Bottéro.²⁶⁴ Esta noção de falta tinha um peso muito forte na consciência dos mesopotâmios, considerando que de infrações resultavam sempre penalidades. Seguindo um raciocínio explicativo neste sentido, a infelicidade era entendida como uma retribuição punitiva decretada pelas divindades, por ocasião de uma conduta humana desviante. Esta forma de pensar, embora simplista, oferecia aos indivíduos uma lógica plausível para assimilar o mal que lhes sobrevinha.²⁶⁵ Como as maldições são exemplo, os próprios reis não estavam imunes à punição divina, caso vacilassem. Tudo porque embora «moral» fosse um termo desconhecido nas línguas faladas na Mesopotâmia, a essência desta definição não o era. Subjacente à existência na terra estava o reconhecimento de que certos valores e axiomas deviam ser seguidos como princípios orientadores de uma vida reta, uma vez que estavam tacitamente ligados à visão de mundo desta civilização. Escapar a esta ordem era tornar-se vulnerável a eventuais vicissitudes.

²⁶⁴ Bottéro, *No Princípio Eram os Deuses*, 166.

²⁶⁵ No entanto, sendo a soberania uma característica imutável dos deuses, nem sempre os infortúnios decorriam de razões faltosas que os indivíduos tivessem conhecimento ou sequer perceção. Por vezes, as razões diziam respeito unicamente aos deuses, fazendo com que o agente humano se debatesse em reações de incompreensão, até ao ponto de questionar às divindades o porquê de estar a experienciar algo injusto aos seus olhos. À esta questão daremos uma especial atenção no ponto 2 da Parte II deste trabalho.

O desfecho trágico do primeiro rei de Ur III, Ur-Namma, após dezoito anos de reinado, poderia ser entendido como a punição divina sobre alguém que assumiu um proceder divergente daquele ansiado pelos deuses e teve o seu destino afetado pela falta cometida. Uma morte prematura e sob condições não naturais²⁶⁶ como a sua apontava para um desfavor divino, no ponto de vista desta sociedade. No entanto, o poema que vem descrever a sua partida, escrito já nos tempos do seu sucessor Šulgi²⁶⁷, foca-se estrategicamente não na impiedade de Ur-Namma como justificativa para a sua morte, mas, pelo contrário, destaca os acontecimentos que se sucedem ao episódio, visando construir um raciocínio apologético que preserve a sua reputação e valide a permanência da sua dinastia no poder.

A narrativa da morte de Ur-Namma (*Ur-Namma A*) não é passível de total elucidação devido a lacunas textuais, porém, numa versão conhecida de Nippur, os contornos gerais do acontecimento são enunciados com alguma atenção. É declarado que o «mal» e a destruição atingiram Sumer e Ur, alcançando através disso o seu pastor com o revés mortal.²⁶⁸ Algo que o texto não esclarece são as razões pelas quais isso acontece. É-nos dito apenas que o deus An revogou a sua palavra divina, e portanto Enlil, que coordena o cosmos, desproveu o rei do seu nobre destino estabelecido *a priori*. Como consequência desta interferência, todos os principais deuses e deusas (como Enki, Nanna e Utu) também se retiram do domínio temporal, levando ao despoletar de calamidades por toda a parte, entre elas o abatimento em sofrimento do rei, que por fim morre, sem «completar os seus dias».²⁶⁹ O sentimento transmitido pelo autor é o de completo abandono em relação à cidade e ao governante.

²⁶⁶ Apesar de não estar realmente explícito, o texto sugere que Ur-Namma tenha sofrido uma morte violenta, pois foi ferido em batalha. O uso do sumério **ki-lul-la** (campo de batalha) sugere-nos esta ideia: «How iniquitously Ur-Namma was abandoned, like a broken jar!» (l. 58). Outras traduções possíveis para o termo seriam, ainda, «assassinato» ou «lugar de iniquidade». Veja-se em *ePSD*.

²⁶⁷ Tem-se sugerido a possibilidade de Wartatum, a esposa de Ur-Nammu, ser a autora da composição em questão. Rivkah Harris, *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature* (Norman: University of Oklahoma Press, 2000), 104. Veja-se ainda Piotr Michalowski, «Royal Women of the Ur III Period Part I: The Wife of Šulgi», *Journal of Cuneiform Studies* 28, n. 3 (1976): 169.

²⁶⁸ «In Sumer... the cities were destroyed in their entirety; the people were seized with panic. Evil came upon Urim and made the trustworthy shepherd pass away». *Ur-Namma A*, *ETCSL* 2.4.1.1, ls. 1-7.

²⁶⁹ O texto compara o abatimento do rei com o declínio síncrono da sua cidade, resumindo a ideia mencionada por nós há pouco, de que o destino concedido ao rei abarcava sempre mais do que a sua própria existência. O território e as pessoas sob a sua responsabilidade vivenciavam os mesmos efeitos

Seguindo-se o sepultamento de Ur-Namma, ele inicia uma longa jornada ao Inframundo, onde aproveita para conceder diversas oferendas às entidades do plano inferior, de acordo com o seu papel divino. Num dado momento, contudo, o falecido rei finalmente consciencializa-se da sua condição, o que o leva a proferir um angustiante lamento, apercebendo-se do quão antecipado foi o fim da sua existência na terra. A injustiça mais alarmante anunciada por Ur-Namma diante dos deuses é o facto de que eles ausentaram propositalmente Inanna do processo decisório em torno do seu destino. A supressão do consentimento de Inanna transtorna a própria deusa, que desencadeia a sua fúria em defesa do seu protegido. Parece-lhe implausível que resoluções anteriormente estabelecidas fossem dissolvidas sem seu o aval.

Ao perceber que já não era possível anular a nova sentença, Inanna compadece-se e chora, porém também não se coíbe de empreender uma última ação relativamente ao destino do rei fundador da Terceira Dinastia de Ur; um destino que condissesse com a sua nova e definitiva natureza, mas que ainda assim o dignificasse. A deusa declara sobre Ur-Namma, então, a promessa de que, por meio dos empreendimentos físicos do monarca, o seu nome seria invocado e ecoaria em todos os lugares. Ou seja, a sua existência estava garantida de memória perene. Felizmente para os reis, a perpetuidade pela memória desafiava a questão da transitoriedade da sua presença corpórea na terra, conferindo-lhes reconhecimento e glória póstumas. Assim, é Inanna que reconhece o merecimento de Ur-Namma para granjear uma identidade «eterna», e essa prerrogativa só poderia mesmo advir de uma divindade que se havia agradado das realizações do seu servidor em vida.²⁷⁰

da bênção ou da maldição que lhe alcançava por meio dos deuses. «As he, who was the vigour of the Land, had fallen, the Land became demolished like a mountain; like a cypress forest it was stripped, its appearance changed.» *ETCSL* 2.4.1.1, Segmento B, ls. 31-51.

Conforme mencionamos noutra capítulo, o poema apresenta a prematuridade da morte de Ur-Namma com a expressão «his appointed time had arrived, and he passed away in his prime». Há contudo também a referência de que «he could not complete his (?) days». *Idem*, ls. 1-13.

²⁷⁰ Embora *The Death of Ur-Namma* possua indícios marcantes de que se tratava de um texto composto para o rito funerário do rei, que terá tido lugar dez dias após a sua morte, a composição oferece-nos algo mais. É patente que o texto procura, ainda que de forma subtil, salientar a piedade do rei em vida. Por este meio, a sua morte, ocasionada por um ferimento mortal em batalha, é encarada pelo autor como um evento permeado de alguma obscuridade, visto que não haveria razões para duvidar da adequação de Ur-Namma ao ofício real naquele momento, isto é, de que ele trilhava um curso impróprio na realização do seu *šīmtu*. Sem dúvida, a exemplar reputação de Ur-Namma suportada pelo texto confere coerência à própria deificação do rei que aconteceu após a sua morte.

Este destaque para a posteridade seria certamente um ideal a ser aspirado e pelo qual se fariam esforços. Ainda na literatura suméria encontramos, por exemplo, a preocupação de Gilgameš em associar o seu nome ao prestígio de inesquecíveis proezas e fixá-lo para louvores no futuro.²⁷¹ A impulsão para realizar um feito épico motivada pela percepção da mortalidade humana permeou, de facto, o ciclo narrativo deste herói que encarou o estágio final da vida com alguma inquietação. Serviria de consolação a ideia de que o seu nome sobreviveria após a morte por meio das suas conquistas magníficas. Assim, para este entendimento, conforme declara Michael Clarke, a fama operava como um admissível substituto da imortalidade.²⁷² Uma das derradeiras lições da *Epopéia* prende-se efetivamente à aceitação da incapacidade humana em fraudar o fenómeno imperativo da morte.

O «dia do destino» (*ūm šīmti/šīmāti*) de Gilgameš eventualmente chegou, como relata um poema que partilha semelhanças com o relato de Ur-Namma. A narração mítica refere que, em seus últimos dias de vida, Gilgameš padeceu num leito, ao que parece acometido de uma severa enfermidade, inapto para se reerguer da sua mórbida condição. O excerto que indica a irreversibilidade da sua decadência é o que descreve o lendário rei de Uruk «preso pelo ferrolho da porta do *destino* (...) à semelhança de uma gazela presa a uma armadilha».²⁷³ É então que, em sonho, Gilgameš é transportado à

Recordemos que, em termos gerais, a tendência de deificação real entre os reis de Ur III compreendeu a seguinte configuração: Ur-Namma foi deificado após a sua morte, Šulgi após alguns anos de reinado e, por fim, os seus sucessores, imediatamente a seguir à sua ascensão ao trono.

Acerca da interpretação da categoria textual do poema e do pendor deífico dos reis da Terceira Dinastia veja-se G. Castellino, «Urnammu: Three Religious Texts», *ZA* 52 (1957): 9–11.

²⁷¹ A composição *Gilgamesh and Huwawa A* relata a excursão de Gilgameš às terras montanhosas, com o intuito de lá deixar gravado o seu nome. A região das montanhas é uma referência comum para se reportar a zonas hostis, para lá do território da urbe. Logo, a possibilidade de garantir a memória do seu nome surge claramente associada à sua jornada de descoberta até terras estrangeiras, fora da sua «zona de conforto», ou seja, fora do mundo civilizado e por ele já conhecido. A fama desta façanha perpetrada pelo herói haveria de sobreviver à sua morte: «Now the lord once decided to set off for the mountain where the man lives; (...) He spoke to his slave Enkidu: “Enkidu, since a man cannot pass beyond the final end of life, I want to set off into the mountains, to establish my renown there”». *ETCSL* 1.08.01.05, ls. 1-7.

²⁷² (Michael Clarke, *Achilles beside Gilgamesh: Mortality and Wisdom in Early Epic Poetry*, p. 45).

²⁷³ *The Death of Gilgamesh*, *ETCSL* 1.8.1.3, Segmento A, ls. 15-38.

Nesta passagem, o *ETCSL* referencia-se não propriamente ao «destino» (**nam.tar**), mas ao deus Namtar. Esta tradução não nos parece a mais correta, uma vez que na redação original suméria esta palavra não vem antecipada do determinativo que classifica a menção a divindades (d). Este ponto é importante para o próprio entendimento analítico do poema, pois se se tratasse de facto de uma alusão à Namtar, a

presença dos deuses que se reuniam em assembleia discutindo o seu destino. Entre eles fica assente que Gilgameš realmente morreria e o motivo respeitava o facto de ele ser igual a qualquer outro ser humano, apesar do seu histórico notável. Desta forma, é negada uma concessão de imortalidade ao herói tal como àquela feita ao indígete diluviano Ziusudra (Utnapištim), que se tornou a única exceção dentre toda a humanidade: «Oh Gilgamec! Enlil, the Great Mountain, the father of gods, has made kingship your destiny, but not eternal life».²⁷⁴ Ao acordar, Gilgameš recusa-se a aceitar a resolução do concílio, pelo que a mesma é-lhe ratificada. O deus Enlil, em particular, esclarece a Gilgameš que a morte faz parte do curso natural da vida. O destino estabelecido para ele ainda no nascimento cumprir-se-ia por inteiro.²⁷⁵

Jacobsen assinalou que a percepção de uma expectativa de vida abreviada e a conseqüente aproximação da morte poderiam suscitar dos mesopotâmios atitudes de acolhimento ou de negação.²⁷⁶ O exemplo de Gilgameš é pelo autor encaixado na primeira alternativa, por ter presumivelmente demonstrado submissão ao destino que recebeu, isto é, a não imortalidade. Discordamos desta interpretação, uma vez que, num primeiro momento, como já dito, o protagonista torna bastante evidente a sua recusa. Por tantas vezes ter tornado manifesto a sua «nobreza por direito»²⁷⁷, dada a sua filiação

natureza da morte de Gilgameš poderia vir a ser compreendida de outra forma. Como já tivemos oportunidade de desenvolver, Namtar era uma divindade mensageira associada à concretização de veredictos divinos que tinham como punição última o acometimento de doenças sobre os indivíduos. Namtar possuía uma estreita ligação à chegada da morte como um castigo divino, em diversos episódios míticos. Por isso, sendo Enlil a decidir pelo destino de Gilgameš, colocar-se-ia em causa se a morte do herói teria acontecido ou não de forma “natural”. Em outras palavras, uma mudança nos termos utilizados poderia clarificar se a consumação do tempo de vida de Gilgameš havia sido genuinamente antecipada por alguma razão (manifesta ou não ao leitor) que despertara o desagrado dos deuses.

²⁷⁴ *ETCSL* 1.8.1.3, Segmento E, ls. 12-14.

²⁷⁵ Oudheusden, «Death in Sumerian Literary Texts. Establishing the Existence of a Literary Tradition on How to Describe Death in the Ur III and Old Babylonian Periods», 34.

A definição do dia da morte de Gilgameš pelos deuses foi coetânea ao momento do seu nascimento, tendo-lhe sido concedida a vantagem de previdência sobre a mesma. Recorde-se o que é dito ao protagonista face à iminência do seu falecimento: «You must have been told that this is what the bane of being human involves. You must have been told that this is what the cutting of your umbilical cord involved». *The Death of Gilgamesh*, *ETCSL* 1.8.1.3, Segmento E, ls. 12-27.

²⁷⁶ Thorkild Jacobsen, «Death in Mesopotamia», em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVle Rencontre assyriologique internationale*, Mesopotamia 8 (Copenhague: Akademisk Forlag, 1980), 19.

²⁷⁷ Esta asserção foi proferida por ninguém menos do que o deus Utu ao se referir a Gilgameš em *Gilgamesh and Huwawa*. Entendemos, portanto, que por certo os deuses tinham Gilgameš em boa conta, mas não ao ponto de o tornar participante da natureza imortal que partilhavam. «From

divina, a decisão dos deuses parece injusta a Gilgameš. O seu destino só é por ele aceite após algumas interlocuções divinas, seguidas de um registo que detalha o planeamento dos ritos fúnebres em sua honra. Só aí, Gilgameš foi levado a conformar-se com a sua situação.²⁷⁸ Na história de Ur-Namma observamos igualmente um comportamento renitente em relação à morte ou pelo menos à forma em como esta aconteceu. No Inframundo, o falecido rei é movido pelo luto da população de Sumer e pondera sobre a sua trajetória de vida. Considerando toda a dedicação que despendeu para ser útil aos deuses em sua missão, Ur-Namma pensa ter sido malpropício a não correspondência de carinho por parte dos mesmos. Ao seu ver, quando ele mais precisou que os deuses estivessem ao seu lado – ou seja, no momento em que An e Enlil uniram-se para alterar o seu destino – eles não o apoiaram.²⁷⁹ Esta situação viria a ser compensada mais à frente pelo amparo enternecido de Inanna, ao que parece a única divindade que não o abandonou e que acaba por lhe conceder uma elevação *post mortem*.

Para todos os efeitos, afigura-se importante entendermos que, mesmo com experiências distintas, a morte foi, para Gilgameš e para Ur-Namma, um destino implacável. Observando os seus exemplos enquanto figuras reais, parece lógica a transparência de que o evento da morte é um instrumento de controlo divino que nivela todos os indivíduos, independentemente da sua função social.²⁸⁰ O poder do rei não era ilimitado e, com efeito, existia uma profunda diferença entre a sua afirmação retórica e hiperbólica, defensora de um poder absoluto, e a sua realidade, muito mais pragmática

heaven Utu replied to him: "Young man, you are noble already in your own right – but what would you want with the mountains?». *ETCSL* 1.8.1.3, ls. 19-20.

²⁷⁸ «You should not despair, you should not feel depressed» são palavras de consolo transmitidas pelos deuses à Gilgameš. *Idem*, Segmento F, ls. 80-81.

²⁷⁹ «I, who have been treated like this, served the gods well (...) Yet no god stood by me and soothed my heart. Because of them, anything that could have been a favourable portent for me was as far away from me as the heavens (...) What is my reward for my eagerness to serve during the days?». *Ur-Namma A*, ls. 155-165.

²⁸⁰ O que não significa que a experiência do *post mortem*, isto é, a existência no Inframundo fosse igual para todos, independente do passado que tiveram em vida. Como Bottéro salienta, numa sociedade tão hierarquizada como a Mesopotâmia, um falecido governante teria um tratamento diferente comparado a um indivíduo comum, por exemplo. Recuperando o exemplo dos nossos reis, Gilgameš e Ur-Namma, o autor refere ser possível que um dos seus objetivos da oferta de oferendas sumptuosas que ambos fazem aos deuses do plano inferior fosse a garantia de que gozariam de um maior conforto neste lugar empoeirado e sombrio. Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992), 279.

e condicionada. O monarca poderia falhar e perder o seu poder, sendo que a constatação de uma possível falha provinha precisamente de experiências infelizes que o rei poderia viver. Neste âmbito, o governante, apesar de todo o seu relacionamento privilegiado com o *numen*, continuava a ser um ser humano vulnerável. Em essência, uma criatura frágil e sujeito à validez. Como se poderia dizer por meio de um eufemismo acádico, a consumação do destino de todo e qualquer indivíduo era «voltar à argila/terra» (*ana tīdim* ou *tīttim târu/ewû*)²⁸¹, ou seja, retornar ao ponto de partida da sua existência, num ciclo cósmico infinito orquestrado pelas divindades. Este facto também seria verdade em relação aos demais seres humanos, enquanto participantes da mesma ordem estabelecida pelos deuses, os sumos mediadores dos destinos. Os mesmos que, a tempo oportuno, geraram criaturas para o seu serviço, afeiçoaram-se a elas e concederam destinos de natureza distinta para usufruírem, eram também os responsáveis por, de forma particular e misteriosa, traçar o término do labor de cada indivíduo, substituindo-os por outros, segundo o seu interesse.

Observamos em muitos contextos o esforço individual para se desprender de uma determinada circunstância ou para alcançar algo maior e “melhor” segundo o seu ponto de vista. Este ímpeto passa pela necessidade de se superar, uma distinção que confere ao indivíduo o sentido de algum controlo sobre o seu destino. Porém, nada se apartava realmente do olhar divino. A ambição humana por vezes encontrava, de facto, o favorecimento das divindades, como são exemplo diversos reis que marcaram a história da civilização com as suas conquistas. Noutras vezes, contudo, a vontade humana era preterida, por determinados atos levados a cabo, quer conscientes ou não. Em última instância, aceitava-se que a vida em sua plenitude só fazia sentido se começasse e terminasse nos deuses. Assentava-se, portanto, a ideia de que ora na vida ora na morte, era o arbítrio e o tempo dos deuses que prevalecia, não os da humanidade. As razões por detrás e o próprio funcionamento destas condicionantes

²⁸¹ Esta expressão é utilizada, por exemplo, na *Epopéia* para se referir ao saldo do evento diluviano: «...silence reigned, for all mankind had turned to clay». Dalley, «Gilgamesh», tab. XI, 113.

Veja-se ainda Takayoshi Oshima, «When the Gods Made Us from Clay», em *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 407–31.

nem sempre seriam claras à ótica humana, em todo o caso limitada e provida de expectativas próprias.

1.3.2. Das cidades

Transversal ao pensamento do indivíduo mesopotâmico estava a ideia de que não existia civilização fora dos limites da cidade. Era ela o eixo da vida cultural, o sinónimo de ordem e o espelho do universo divino e da sua organização. Com efeito, a partir do III milénio a.C., os centros urbanos revestiram-se de uma profunda significância, mediante a convenção de que os templos neles integrados constituíam morada permanente para as suas divindades tutelares.²⁸² Era evidente que, em termos gerais, todo o complexo citadino era entendido como sendo de propriedade divina, existindo com o objetivo de atender às necessidades da esfera celeste, verdadeira senhora do mundo.

Um aspeto patente na literatura é o de que, para a realidade dos seus habitantes, cada cidade possuía um carácter de centralidade universal.²⁸³ O contexto social da urbe afirmava-se vital na sua relevância política e também religiosa, pois conferia ao agente humano um sentimento de pertença e um reconhecimento identitário. Não se aspirava, desta forma, uma vivência afastada do coletivo e, conseqüentemente, da segurança promovida pela guarida divina que a moldura da cidade encerrava.

Num sentido prático, como sabemos, as primeiras cidades que nasceram na Suméria eram governadas por uma elite, cujo chefe era o governante. No devir histórico, algumas cidades ocuparam um lugar de maior destaque e, nesta influência, impulsionaram o seu destino sobre outros poderes emergentes. Daí a necessidade de se defender a cedência de destinos promissores a cidades e reinos, tal como se fazia em relação aos governantes. Contudo, observamos que, assim como sucedia no âmbito individual, a vontade dos deuses era a que assumia total primazia uma vez que os domínios terrenos, cidades e reinos, eram habitados em primeira instância por seres humanos, dos quais se esperava o compromisso de subserviência. Desta forma, sob a égide dos deuses, muitas cidades viram-se diante da definição e redefinição do seu

²⁸² Não apenas a nível simbólico, mas habitações concretas. Tzvi Abusch, «Sacrifice in Mesopotamia», em *Sacrifice in Religious Experience*, Studies in the History of Religions 93 (Boston: Brill, 2002), 41.

²⁸³ «The Mesopotamian visualized his or her city as being located at the centre of a world that could not exist without it, both in mundane and cosmic terms». Marc Van De Mieroop, *The Ancient Mesopotamian City*, 42.

destino ao longo do tempo, o que comprova a estrita dependência destas em relação aos seus patronos.

A composição *Enki e a Ordem do Mundo*, referenciada em capítulos anteriores, afigura-se bastante significativa no que se refere à ação fulcral dos deuses em delegar destinos a cidades. De particular interesse é para nós a terceira parte do poema, onde, partindo de Eridu em seu barco celeste, o deus da sabedoria empreende uma viagem à Suméria e regiões vizinhas como o Vale do Indo, o Golfo Pérsico e zonas nomádicas, com o objetivo de sobre elas declarar uma série de bênçãos (ls. 190-260).²⁸⁴

Sem dúvida, o texto vem realçar a posição de grande excelência da Suméria face aos demais territórios: «your powers are superior powers, untouchable (...) like heaven itself». Tem-se como claro propósito a confirmação deste local como o centro do mundo, uma vez que lhe é conferido o destino mais excelso, rico e civilizador de toda a terra.²⁸⁵ Por outro lado, o que se proclama sobre os demais territórios nomeados (Ur, Meluḫa, Magan, Dilmun e Martu) parece concorrer equitativamente para o benefício desta “casa-mãe” favorecida pelo desvelo de deuses como An, Enlil e os Anuna, que representam a assembleia divina.

Em harmonia com a própria datação do poema, que respeita ao período de Ur III, a visita de Enki à Ur, capital suméria à época, é relevante por pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, segundo postula Bottéro, a cidade de Ur surge como o elo de ligação aos referidos povos estrangeiros por onde o deus segue a sua viagem cósmica. Este facto indica que Enki confere a Ur uma posição geoestratégica no panorama internacional, enquanto um importante entreposto portuário da Baixa Mesopotâmia.²⁸⁶ O outro dado a destacar é a seguinte referência que se faz sobre Ur: «City whose fate Enki has decreed, sanctuary of Urim, you shall rise high to heaven!».²⁸⁷ Esta menção à ascendência aos céus parece vir ao encontro do discurso de apologia divinizante dos reis de Ur III. Postulando que era este o destino de Ur por vontade divina estipulada ainda

²⁸⁴ *Enki and the World Order, ETCSL 1.1.3.*

²⁸⁵ Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, 236.

²⁸⁶ *Ibid.*

Veja-se ainda Kramer e Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*, 181.

²⁸⁷ ls. 212-218.

nos primórdios da organização do mundo, adquiria-se uma autoridade firme e legítima para reivindicar o tal paradigma da realeza por parte desta dinastia. O sentido da mensagem transmitida é claro: mais do que ter escolhido elevar uma família ao trono, os deuses haviam escolhido elevar a cidade.²⁸⁸

Concentrando o nosso foco na ação de Enki e na sua gestão dos destinos é importante sublinhar que, na precedência da viagem que empreende, o próprio deus é alvo de uma outorga por parte de Enlil.²⁸⁹ Através dos **me** – as quintessências que compunham toda a ordem cósmica – o deus da magia é empoderado para cumprir o que lhe foi designado pelo líder divino: determinar destinos (**nam.tar**) e, assim, ordenar o mundo.²⁹⁰

Esta antecipação revela-nos que Enki teve de se guarnecer dos princípios reguladores do Cosmos para depois imprimi-los à realidade, outorgando a cidades e depois a deuses as prerrogativas que recebera. Por seu turno, o astuto Enki parece ter tido espaço para agir com independência, após o voto de confiança de Enlil, distribuindo com inteligência os **me** para um uso ideal nos planos terrestre e divino. Assim, vemos, mais uma vez, os destinos como uma influência exterior aos indivíduos e aos deuses, mas que os envolve e, no geral, dinamiza toda a orgânica cósmica. A esta lógica não era estranho o sentido triunfante da viagem de Enki. Ao que tudo indica, os destinos que o deus outorga às cidades são justamente os **me**. Neste âmbito, o que cada cidade recebe do plano divino são os princípios que permitem a sua viabilidade na orgânica do mundo.²⁹¹

²⁸⁸ «City whose Mountain Enlil has pronounced your name in heaven and on earth» (Is. 212-218).

²⁸⁹ O poema menciona por diversas vezes os termos «E-kur», «Enlil» e «Nippur», autenticando a importância deste centro religioso e do seu deus patrono na ação levada a cabo por Enki.

O deus atua, definitivamente, a pedido dos deuses de grande expressão no panteão. Não obstante, Enki não surge relegado a uma posição secundária, é precisamente o contrário. O louvor de exaltação com o qual se inicia o texto comprova este aspeto.

²⁹⁰ «Enlil, the great Kur, has empowered you» (Is. 38-47); «My great brother, ruler of all the lands, gathered all the **me** together, placed the **me** in my hands» (Is. 61-80). Conforme tradução em Samuel Noah Kramer e John Maier, *Myths of Enki, The Crafty God* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1989), 40–41.

²⁹¹ O poema torna também patente a existência de uma forte ligação entre a fixação de destinos e os «atos de nomeação descritiva», conforme refere Keith Dickson. Quer isto dizer que, ao nomear as particularidades de cada cidade ou região, Enki fazia desta própria identidade um destino estabelecido. Atenemos ao exemplo de Meluḫa, para um entendimento mais prático: «Black lands, may your trees be great trees, may your forests be forests of highland *meš* trees! Chairs made from them will grace royal

Com efeito, o aspeto de fundo incorporado no mito, visto como um todo, é o amor e o cuidado constante de Enki para com a humanidade. Esta faceta protetora do deus é pertinente por demonstrar que ele está disposto a promover e a supervisionar as condições ideais para uma existência propícia na terra.²⁹² Em particular e em tom apologético, os feitos de Enki tinham como intuito a prosperidade do molde urbano sumério, visto ser um reflexo dos moldes divinos.²⁹³ Este intento é-nos transmitido inclusive na outorga de destinos vantajosos às regiões periféricas do território, com as quais se estabeleciam intensas relações comerciais. Elas atuavam como agentes de dinamismo na estrutura económica suméria, portanto, se as zonas envolventes estivessem bem e proliferassem, toda a Suméria também teria a garantia de abundância. Claro que ambos os cenários dependiam da anuência divina, e é precisamente esta bênção redobrada que o texto nos apresenta.

Torna-se lógico pensar que quando uma cidade e a sua divindade tutelar estavam em harmonia, os seus habitantes eram felizes e desfrutavam de prosperidade. Por outro lado, o reverso deste cenário implicaria exatamente o oposto. Não existia ordem social e política quando deuses e cidade (na pessoa do rei) se distanciavam. Assim se definia o «nível social-cósmico da justiça», como assenta Francisco Caramelo.²⁹⁴ Tal lógica é

palaces! (...) The great powers of the gods shall be made perfect for you! Land, may all you possess be plentiful!». O destino fixado para Meluḫa, assim como se observa para outros destinos decretados no mito, é idêntico ao seu carácter *ab origine*, ou seja à natureza pela qual já era conhecida. E porquê? Na perspetiva de Dickson, este aspeto está diretamente ligado aos *me*, enquanto poderes que não apenas identificam atribuições, mas primeiramente definem o próprio sentido de “ser” de tudo o que existe.

O autor conclui que Enki, através da sua ação, concedeu características particulares ou “destinos” sobre tudo o que compõe a civilização, sejam lugares, instituições sociais ou tecnologias. «Mesopotamian “fixing of destiny” entails not simply a god’s evocative bestowal of political or cultic authority on various sites, along with the demarcation of their natural features, but also the pronouncement and establishment of cultural institutions and technologies», como é exemplo os Meluḫa e o ofício da marcenaria. Keith Dickson, «Enki and the Embodied World», *Journal of the American Oriental Society* 125, n. 4 (2005): 502.

Veja-se ainda H.W.F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London: The Athlone Press, 1978), 72.

²⁹² Herman L. J. Vanstiphout, «Why did Enki organize the world?», em *Sumerian Gods and Their Representations*, Cuneiform Monographs 7 (Groningen: Styx Publications, 1997), 130.

Veja-se também Averbeck, «Myth, Ritual, and Order in “Enki and the World Order”».

²⁹³ «Land of heaven and earth (...) Your just matrix, in which gods too can be born, is beyond reach» (Is. 192-209).

²⁹⁴ Francisco Caramelo, «“Conselho a um príncipe”: O poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, A justiça na Antiguidade, 30 (2012): 4.

subjacente à literatura. E um exemplo particularmente curioso neste contexto é a composição que discorre sobre a destruição de Akkad, ocorrida em c. 2150 a.C.

A *Maldição de Akkad* foi reconhecido como um texto que combina múltiplas tradições, na tentativa de explicar o episódio histórico que culminou na ruína deste grande centro urbano, elevado no reinado de Sargão de Akkad.²⁹⁵ Aliás, a primeira parte da narrativa poética menciona como a deusa Inanna favoreceu Akkad para que se tornasse uma cidade influente e poderosa. À vista disso, comprova-se que na época do rei Narām-Sîn, neto de Sargão, o território prosperava como um esplendoroso centro cosmopolita, que contactava com regiões vizinhas e também mais longínquas (ls. 40-56). Contudo, os destinos da cidade mudam a partir do momento em que, a mando de Enlil, Inanna retira-se da sua residência (o templo) em Akkad, abandonando a cidade e, como tal, fragilizando-a. A esta atitude segue-se a dos restantes deuses, que anulam os seus benefícios sobre a mesma, simbolizando o seu indeferimento. A cidade de Narām-Sîn rapidamente começa a sofrer os efeitos desta retirada, com cada vez menos poder e vigor.

O destino que a princípio o rei parece acolher, demonstrando sinais de genuína humildade, passado algum tempo, deixa de ser por ele tolerado. E então, o poema relata que Narām-Sîn, marcha com o seu exército em direção a Nippur, onde destrói o E-kur, templo de Enlil, num manifesto ato de rebeldia.²⁹⁶ O rei, segundo este comportamento, deseja se afirmar pela força humana, atentando contra a autoridade divina e contra os seus desígnios. A reação do deus, em resposta, é de total inclemência.²⁹⁷ Para vingar

²⁹⁵ António Ramos dos Santos, «A Historiografia e o Tempo na Mesopotâmia», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Tempo e Temporalidades, 23 (2006): 2.

A redação original provavelmente data de Ur III, ou seja, séculos após o reinado de Narām-Sîn. Cooper, *The Curse of Agade*, 12.

²⁹⁶ Uma série de oráculos que o rei consulta revelam-se desfavoráveis. Portanto, «in order to change what had been inflicted (?) upon him, he tried to to alter Enlil's pronouncement». *The Cursing of Agade, ETCSL* 2.1.5, ls. 94-99.

²⁹⁷ George e Oshima, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays by W. G. Lambert*, 231.

Porquê o deus Enlil havia decidido retirar o favor sobre Akkad, logo a princípio, não se sabe. Também não temos conhecimento sobre porquê, durante os anos em que o rei esperou respostas divinas através dos oráculos, nada lhe foi transmitido (ls. 83-99). Mas, a partir daqui, segundo J. Cooper, a hostilidade de Enlil justifica-se pela insensibilidade que o rei acabou por demonstrar para com a tradição religiosa suméria. Cooper, *The Curse of Agade*, 6.

tamanha afronta do rei, Enlil pessoalmente comissiona os Gútios – um povo de impulso selvagem, oriundo das montanhas do leste – para invadirem e atacarem a cidade de Akkad. Nada escapa ao massacre dessa força inimiga, que propicia fome e morte generalizadas no seio da população.²⁹⁸ Embora se suplicasse por ajuda, Enlil não se enternecia.

Por fim, no rescaldo da destruição, um grupo de deuses – no qual se inclui Inanna, a própria patrona de Akkad – propõe que o líder divino retribua de igual forma aquilo que foi feito à sua amada Nippur, e talvez assim a sua ira possa ser atenuada. O poema finaliza, portanto, com uma longa maldição proferida pelos deuses à Akkad (ls. 222-271): «Agade, you pounced on E-kur: it is as if you had pounced on Enlil! (...) May your holy walls, to their highest point, resound with mourning! (...) May your clay be returned to its *abzu*, may it be clay cursed by Enki!²⁹⁹ (...) Agade, may your strong man be deprived of his strength (...) May this make the city die of hunger! (...) If someone decides, "I will rest in Agade!", may he not enjoy the pleasures of a resting place!"».

O destino proferido é o de condenação perpétua. Akkad nunca mais se reergueria. A transgressão do rei, claro está, assumia-se responsável por toda a infelicidade de Akkad.³⁰⁰ Neste contexto, o desastre é lido como a manifestação da vontade punitiva de uma divindade cuja ira foi despertada pela impiedade do rei. A conduta de um acarretava consequências para o todo. Existia, sem dúvida, uma «relação orgânica entre a ação do rei e o destino do país».³⁰¹

²⁹⁸ ls. 176-192.

²⁹⁹ A referência do «retornar à argila», aparece, mais uma vez, como sinónimo de morte para o ser humano (e, no exemplo específico, para a cidade). Ademais, neste caso, trata-se de uma morte amaldiçoada pelos deuses.

³⁰⁰ Esta interpretação do evento histórico que levou ao fim a unificação político-territorial acádica responde a um objetivo específico. Semelhante a outros textos que até aqui analisámos, este poema trata-se de uma pretensão ideológica para afirmar a centralização de Ur no III milénio a.C..

Jerrold Cooper, que estudou detalhadamente esta composição, conecta a *Maldição* à ideologia patente na *Lista Real Suméria*, segundo a qual somente um rei por vez era legitimamente admitido para governar na Mesopotâmia, conforme o tempo estabelecido pelos deuses. O autor refere que a destruição que alcança a Akkad reforça o entendimento de que a cidade não foi apenas abandonada pelas divindades num momento. A destruição de Akkad foi uma condenação eterna, uma realidade que encontraria respaldo nos factos históricos à época da composição deste texto, ou seja, durante Ur III.

Cooper, *The Curse of Agade*, 7–8.

³⁰¹ Caramelo, «“Conselho a um príncipe”: O poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia», 3.

Várias lamentações, poemas que datam principalmente do final do III e início do II milênios a.C., também dizem respeito à forma como a vontade dos deuses se refletia nos destinos humanos. A *Maldição de Akkad* apresenta similaridades com este gênero literário, cuja principal temática concerne a destruição de cidades por decisão dos deuses. Os textos, que incluem um *corpus*³⁰² significativo no legado desta civilização, enfatizam o sentimento de desesperança experienciado por comunidades que acreditavam ter desagradado profundamente as divindades e, por isso, como consequência, suscitaram para si próprios o desprezo divino e a devastação do território por forças inimigas. É claro que sendo as lamentações registros tão únicos, as circunstâncias históricas que permitiram a sua produção são dignas de especial atenção. Nili Samet, que se dedicou ao estudo desta literatura, refere que os relatos vêm descrever a ruína de importantes cidades na Suméria, no período que assinala a queda de Ur III em 2004 a.C.³⁰³ Ou seja, cada lamentação respeita uma cidade específica do reino que foi assolada à época, aquando de uma invasão estrangeira. Por esta razão, os textos partilham entre si muitas características, do ponto de vista do seu conteúdo e da sua estrutura.

Para efeitos de análise, escolhemos nos centrar em somente uma destas composições, a *Lamentação por Sumer e Ur*. Encontramos aqui uma outra faceta da agência divina. O decreto dos deuses a favor da destruição é feito por outra razão que não a ofensa por parte dos indivíduos. Pelo menos está é uma das leituras que podemos fazer da composição. O destino inesperado e catastrófico que se abate assume-se como parte de um quadro maior que remetia ao ciclo existencial do Cosmos.

Reconstruído quase na totalidade, o lamento de mais de quinhentas linhas encontra-se dividido em cinco partes (*kirugus*)³⁰⁴, sendo a maior parte do texto dedicada ao esboço detalhado da desolação que atingiu as diversas cidades sumérias. O destino

³⁰² À data temos ao nosso dispor cinco lamentações por cidades destruídas: *Lamentação por Ur* (ETCSL 2.2.2), *Lamentação por Sumer e Ur* (ETCSL 2.2.3), *Lamentação por Nippur* (ETCSL 2.2.4), *Lamentação por Uruk* (ETCSL 2.2.5) e *Lamentação por Eridu* (ETCSL 2.2.6).

³⁰³ Nili Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur* (Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2014), 3.

³⁰⁴ O texto não segue a estrutura das demais lamentações. Podemos dividi-lo da seguinte forma: I. Descrição da destruição pela tempestade e os seus efeitos (ls. 1-118); II. Lamentação das cidades sumérias (ls. 119-282); III. Lamentação de Ur (ls. 283-339); IV. Súplica de Sin a Enlil (ls. 340-489); V. Encantamento para a restauração da cidade, seguido de imprecação (ls. 490-519).

desastroso sobrevém pela ação de uma implacável tempestade³⁰⁵, favorecida pela desproteção divina sobre os territórios. É referido que: «to overturn the appointed times, to obliterate the divine plans, the storms gather to strike like a flood. An, Enlil, Enki and {Ninḫursaĝa (Ninmah)} have decided its fate (...) to cast the eye of the storm on all the land (...)».³⁰⁶

Atente-se para o facto de que coube ao círculo seleta de quatro deuses mais diretamente associados ao destino, o veredito da sentença. O furor destrutivo e impiedoso da tempestade é expresso pela comparação que se faz ao Dilúvio – o motivo mítico mais aterrorizante que no entendimento mesopotâmico se podia perceber. Neste contexto, ambos os cataclismos se revelavam armas nas mãos dos deuses para satisfazer a sua presumida cólera.³⁰⁷ Descrições vívidas apresentam-nos como a destruição foi total e não houve escapatória para os habitantes das cidades, nem para os edifícios, infraestruturas e instituições sociais, nem mesmo para os recursos agrícolas.

É entendido como se a cidade tivesse perdido completamente a sua dignidade, pois para além da colaboração dos vários deuses no agravamento da desgraça³⁰⁸, os diversos ofícios urbanos são negligenciados pelos habitantes e as famílias afetadas pela desunião, embora fossem o núcleo de maior importância na sociedade. Em tudo isso, até o próprio rei (apresentado como Ibbi-Sîn³⁰⁹), vendo-se em impotência perante os

³⁰⁵ Esta tempestade refere-se no original ao termo **ua(-d)**, comum no género das lamentações. Pode também ter a tradução de «dia», conforme o contexto. Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur*, 20.

A nível simbólico, a tempestade era no plano cósmico aquilo que o inimigo (Elamitas e Gútios) era no plano terreno. O texto torna isso claro em linhas seguintes: «Enlil then sent down Gutium from the mountains. Their advance was as the flood of Enlil» (ls. 69-78). «This is what Enlil, the one who determines destinies, did: Enlil brought down the Elamites, the enemy, from the highlands (...) Enlil has handed over the city to the storm. He has handed it over to the storm that destroys cities» (ls. 163-184).

³⁰⁶ ls. 1-21.

³⁰⁷ «Its fate cannot be changed. Who can overturn it? It is the command of An and Enlil. Who can oppose it?» *The Lament for Sumer and Urim*, ETCSL 2.2.3, ls. 56-57.

³⁰⁸ «An frightened the very dwellings of Sumer, the people were afraid. Enlil blew an evil storm, silence lay upon the city. Nintur bolted the door of the storehouses of the Land. Enki blocked the water in the Tigris and the Euphrates. Utu took away the pronouncement of equity and justice. Inana handed over victory in strife and battle to a rebellious land. Ninĝirsu poured Sumer away like milk to the dogs. Turmoil descended upon the Land, something that no one had ever known, something unseen, which had no name, something that could not be fathomed. The lands were confused in their fear. The god of the city turned away, its shepherd vanished» (ls. 56-68).

³⁰⁹ Último rei que governa em Ur III, de 2028 a 2004 a.C., e que no texto não é retratado como o governante ‘culpado’ pelo destino com o qual o território é surpreendido. Ibbi-Sîn é tão padecente quanto

seus súditos, desampara-os e resguarda-se sozinho em seu palácio, paralisado pelo medo (ls. 104-105). No processo de devastação das cidades, os templos são destruídos, seguindo-se o abandono em massa das habitações pelas divindades tutelares. Toda a prática cultural é cessada e, de forma definitiva, o amparo dos deuses também, uma vez que já não encontravam qualquer forma de satisfação no plano terreno.³¹⁰

É interessante observarmos como, para os mesopotâmios, a cidade era genuinamente pensada como um organismo vivo. A presença da população e a dinâmica quotidiana da urbe confeririam essa vitalidade. Cada pessoa ocupava o seu ofício e através dele cooperava para um coeso funcionamento da ordem estabelecida. Por outro lado, se uma cidade era vulnerabilizada e os seus habitantes orfanados, beirando a destruição, o retrato que se faz é o de um caminhar para a morte. Assim como os poemas referentes a morte de reis que analisámos no capítulo anterior, a decadência da metrópole é descrita através de um gradativo decesso, que culmina na sua extinção.³¹¹ As condições inviáveis que vão se avultando, significam que a cidade vai deixando de ser um lugar próprio para se viver.³¹² Aí se encontra a metáfora da morte, enquanto uma condição imposta, impossível de reversão quando se aproxima.

O clímax da tragédia, como descreveu Samet³¹³, é a descrição da ‘queda’ de Ur, a capital do reino. Acerca dela, Enlil declara: «Urim was indeed given kingship but it was not given an eternal reign. (...) The reign of its kingship had been long indeed but had to

os demais indivíduos da cidade, um cenário diferente daquele que analisámos anteriormente em relação à Narâm-Sîn.

³¹⁰ É referido repetidamente o choro penoso das divindades, pelo destino infeliz que acomete a sua cidade e o seu santuário. Entre as linhas 215-280 é constante o clamor: «Alas, the destroyed city, my destroyed house».

³¹¹ Herman L. J. Vanstiphout, «Death of an Era: The Great Mortality in Sumerian City Lament», em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Copenhague: Akademisk Forlag, 1980), 85.

³¹² «As the day grew dark, the eye of the sun was eclipsing, the people experienced hunger. (...) The sound of water against the boat's prow ceased, there was no rejoicing. (...) There were no paths on either of its banks, long grass grew there» *ETCSL* 2.2.3, ls. 303-339.

Como Samet tão bem resumiu: «the physical destruction is conceptualized in the city laments as an expression of the destruction of the mythological infrastructure of the city's existence. (...) Above all, the city loses its **me**, the divine essence which lies at the basis of its cultural, social and religious institutions, and enables its existence». Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur*, 4.

³¹³ *Ibid.*

exhaust itself».³¹⁴ Esta afirmação faz-nos recordar a mesma palavra dada a Gilgameš, à beira da morte, como justificativa para a não concessão da sua imortalidade.³¹⁵ A nível teológico, portanto, esta poesia elegíaca sugere a ideia de que a causa para a repentina destruição se devia à expiração do prazo útil de Ur, conforme determinado pelos deuses de maior prestígio.³¹⁶ Assim como havia um tempo fixado para a vida do ser humano, havia também para a ‘vida’ das cidades, e este era um desígnio cósmico para o qual não se admitia contestação. A natureza irreversível do decreto dos grandes deuses corresponde ao poder mágico que as suas palavras carregam.³¹⁷

Caminhando para o fim do relato, consideramos importante atentar para a especificidade deste texto, quando comparado às demais lamentações sumérias. Todas, com exceção da que aqui analisamos, concluem com a descrição de um ritual,³¹⁸ no qual se realiza um apelo e uma oração ao deus da cidade, com vista a “pacificar o seu coração”³¹⁹. Ou seja, aplacar a ira que possa ter em relação aos seus servidores na terra. Com isso, esperava-se abrir novamente o caminho para a restauração da cidade e do templo, permitindo que a divindade retomasse o seu posto de protetora do território, concedendo todas as bênçãos de outrora. O caso distinto da *Lamentação por Sumer e*

³¹⁴ ETCSL 2.2.3, ls. 360-370

³¹⁵ «Oh Gilgamec! Enlil, the Great Mountain, the father of gods, has made kingship your destiny, but not eternal life». ETCSL 1.8.1.3, Segmento E, ls. 12-14.

³¹⁶ Dentre todas as lamentações, esta é a única que realmente lança alguma luz sobre o porquê a cidade e os seus habitantes passam pelas intempéries.

³¹⁷ «The judgment uttered by the assembly cannot be reversed. The word of An and Enlil knows no overturning» ETCSL 2.2.3, ls. 360-370.

³¹⁸ É atestado a utilização de alguns lamentos para fins comemorativos, por exemplo quando se reconstruíam templos decrépitos. Este dado sugerem-nos uma ainda maior importância conferida a essas composições, no tempo longo. Nancy C. Lee e Carleen Mandolfo, eds., *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Symposium Series 43 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 119.

Encontramos referência a uma classe de sacerdotes, *gala*, que possuíam como uma das suas principais funções a entoação de lamentos rituais (*balag*). Distintos das produções que aqui focamos, os *balag* não se centravam propriamente em descrições de eventos históricos. Percebemos, assim, o lamento como uma construção de práticas culturais, tendo em vista a prevenção e afastamento de infortúnios individuais e coletivos. É para nós mais um testemunho da fluidez dos ritos religiosos exercidos por esta sociedade. Veja-se Jerrold S. Cooper, «Genre, Gender and the Sumerian Lamentation», *Journal of Cuneiform Studies*, n. 57 (2006): 43.

³¹⁹ Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur*, 4.

Ur se refere ao facto de o apelo nos ser referenciado sob a forma de encantamento.³²⁰ Os propósitos seriam os mesmos já citados acima: garantir o retorno dos deuses às cidades sumérias devastadas.

O apelo é concluído com o pedido à divindade: «Let its people [of Urim] lie down in safe pastures», o que vem resumir, através de uma imagem ideal, o sentido de segurança que a presença dos deuses conferiam à uma cidade. A metáfora do pastoreio, associada à instituição da realeza no Médio Oriente, é aqui referenciada a respeito dos deuses, os reis supremos. Particularmente porque a governança humana é falha e limitada (como comprova o exemplo do temeroso Ibbi-Sîn), os deuses são os únicos que, acima de todos e em todo o momento, podem cuidar da humanidade, cooperando para o seu bem-estar e a sua provisão, se assim o desejarem. Neste âmbito, após uma longa e cansativa experiência de desordem, não haveria destino melhor imaginável do que «pastos seguros» para se repousar em paz. Nesta imagética transparece o sentido de “refúgio”, aludindo, por isso mesmo, à essência que a vida na cidade – uma vez resguardada pelos deuses – significava para os sumérios.

Naturalmente, revela-se inexequível a consulta da *Lamentação* como uma fonte rigorosa no seu conteúdo histórico. O mesmo poderíamos afirmar em relação à *Maldição*. Como textos poéticos que engendraram um retrato baseado principalmente em objetivos ideológicos, as composições devem ser lidas com uma maior atenção se o nosso objetivo for obter informações sobre a queda de Akkad e de Ur III. Embora ambos os acontecimentos sejam históricos, assim como os protagonistas envolvidos, estamos perante textos carregados de simbolismo, pelo que um estudo mais aprofundado sobre eles carece do cruzamento de mais fontes históricas, económicas e também

³²⁰ Michalowski refere que esta última parte do texto pode ser entendido como um discurso contra o agente da destruição, daí o pedido inicial [«O bitter storm, retreat (...) return to your home»] e a menção para que sejam as terras estrangeiras (dos Amorritas, Gútios e Elamitas), culpadas pela invasão do território, a receber o ardil que causaram: «The storm that blew on Sumer, blew also on the foreign lands» (ls. 483-492).

Segue-se depois uma seção final a que o autor denomina «part incantation, part blessing»: May An not change the decisions and judgments to lead the people properly. (...) May Enki and Ninmah not change it (...) That the Tigris and Euphrates should again carry water: may An not change it. (...) That cities should be rebuilt, that people should be numerous, that in the whole universe the people should be cared for» (ls. 493-518). Piotr Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1989), 15.

socioculturais, propagandísticas, etc.³²¹ O que nos interessa aqui analisar está para além da historicidade dos factos. Preocupamo-nos antes com as perceções em torno da outorga de destinos, mesmo que numa visão indireta, tardia e metamorfoseada.

Como aspetos principais a reter, primeiramente sublinhamos a noção sempre presente de que o destino da cidade se ajustava à vontade divina³²²: a sua bênção significava apoio, a sua queda refletia desagrado e a sua restauração, o resgate da aliança entre ambas as partes. Neste âmbito, a exaltação ou a ruína de uma cidade eram consequência da intervenção explícita dos deuses na história. Como sintetizou Jerrold Cooper, a história era uma «enactment of divine will».³²³

Outra ideia, interligada a essa primeira, é a de que o coletivo está sempre à mercê das atitudes do seu governante. Se ele seguir por um caminho reto e temente aos deuses e à sua missão sagrada, o benefício sobre a cidade é natural. Porém, se o rei se revelar imprudente e subversivo em relação ao que dele se espera, o coletivo também experienciará as consequências de tal impiedade.

Por último, um entendimento que aparenta estar muito vincado no pensamento sumério-acádico é a resposta objetiva dos deuses à finitude do ser humano. Vemos partir da *Lamentação* a explicação para o infortúnio da cidade de Ur. A razão mais óbvia é que era chegada a hora de mudar, de se definir um novo ciclo e um novo tempo, dando lugar, desta forma, a outra dinastia reinante. Logo, reforça-se: a vida humana e os seus poderes não são eternos.

³²¹ *Idem*, 9.

³²² Jane McIntosh, *Ancient Mesopotamian - New Perspectives* (Santa Barbara: ABC Clío, 2005), 294.

³²³ Cooper, *The Curse of Agade*, 29.

2. O mistério do sofrimento e da inescrutabilidade divina

É legítimo que o *homo religiosus* mesopotâmico se visse incapaz de compreender a ação dos deuses em sua plenitude. Em fontes mesopotâmicas, como os salmos penitenciais e a literatura sapiencial, transparece o caráter inescrutável da mente divina, enquanto superior à lógica humana. Um dos aspetos mais intangíveis na mente daquele que teria a sua confiança na proteção leal dos deuses era o mistério do sofrimento. Já vimos como o «mal», aqui entendido como infelicidade³²⁴, sobrevinha aos seres humanos muitas vezes como consequência de comportamentos faltosos. Contudo, noutras circunstâncias, um indivíduo poderia se ver diante de um infortúnio sem razão aparente, o que tornava a adversidade realmente lancinante. Era próprio que se questionasse: Porquê eu? Haverá alguma falha inconsciente minha (ou de outrem) a influenciar o meu destino?³²⁵

A noção da justiça divina, que retribuía a cada um conforme os seus atos (*do ut des*), pairava na consciência coletiva desta sociedade. Por este motivo, a capacidade limitada da humanidade de perscrutar os desígnios divinos e de distinguir efetivamente o «correto» do «errôneo» na sua própria conduta³²⁶, causava uma inquietação perante o desconhecido e o incompreensível que só os deuses dominavam.

No âmbito dos textos sapienciais, são conhecidas, desde finais do III milénio a.C., algumas composições que se centram no *topos* do «Justo Sofredor». Sob um foco individual, estes escritos evidenciam a condição de um sábio mortal que se vê abatido pelo acumular de desventuras e, por isso, apresenta a sua queixa aos deuses, implorando por libertação. No presente capítulo, iremos focar num destes poemas, intitulado *Ludlul bēl nēmeqi*, que data do período paleo-babilónico. Ao longo de 480

³²⁴ Bottéro, *No Princípio eram os Deuses*, 163.

Veja-se também Sarah Iles Johnston, ed., *Religions of the Ancient World* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004), 518.

³²⁵ Perceba-se o paralelismo deste tipo de questionamentos com o episódio do Dilúvio em *Atrahasis*. No relato, os seres humanos falham inconscientemente. O facto de serem numerosos é o motivo que os leva a serem dizimados, no entanto esta transgressão não era algo sobre o qual tivessem responsabilidade.

³²⁶ «People do not know [...] evil and that which is not fit to be seen». BA V 370, K 3419 Col. II + K 3186, 40-43. Citado em George e Oshima, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays by W. G. Lambert*, 20.

linhas e quatro tabuinhas, o autor do texto apresenta-nos a experiência de Šubši-mešrê-Šakkan³²⁷, um babilónico influente no seu tempo, que suplica a Marduk a restituição da sua felicidade. Jean Bottéro divide o relato em duas partes, considerando que as duas primeiras tabuinhas são reservadas à descrição das «infelicidades» que o paciente suporta, e as duas últimas dizem respeito à sua «libertação» pela divindade.³²⁸ Por agora, atentemos à primeira parte, que abre com um hino elogioso a Marduk, pela sua cólera e compaixão³²⁹ e prossegue elencando, em forma de monólogo, o destino infeliz do nosso protagonista:

«From the day the Lord punished me, and the warrior Marduk became furious with me, my own god threw me over and disappeared (...) the benevolent angel who (walked) beside me split off (...) my vigor was taken away, my manly appearance became gloomy, my dignity bolted and leapt for cover. Terrifying signs beset me».³³⁰

A perda do favor divino é a circunstância que expõe Šubši-mešrê-Šakkan a uma vivência de desgraças. E tudo isso se deveu à uma punição de Marduk. A sua ação propiciou a revoga da custódia dos deuses pessoais e dos «espíritos protetores» do narrador, que é levado a experimentar, a princípio, uma decadência social, com a perda do seu estatuto e da sua fortuna³³¹, seguindo-se uma degeneração física, com o advento de terríveis e incontáveis doenças. Um longo período de depressão e mau presságio lhe

³²⁷ Este nome surge em documentação referente a um dignatário do período cassita em inícios do século XIII a.C. Num documento de Ur, referente ao 16º ano de reinado de Nazimaruttaš, este nome é mencionado em relação a um *sākin māti*, «governante da terra». Poderá se reportar ou não a este indivíduo. Foster, *Before the Muses*, 392.

Veja-se ainda Takayoshi Oshima, *Babylonian Prayers to Marduk* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 50.

³²⁸ Bottéro, *op. cit.*, 168.

³²⁹ O deus é elogiado pela sua natureza multifacetada e contrastante, sendo por isso imperscrutável em suas ações e intangível até mesmo aos outros deuses: «I will praise the lord of wisdom, solicitous god. Furious in the night, growing calm in the day: Marduk! (...) In his fury not to be withstood, his rage the deluge. Merciful in his feelings, his emotions relenting. (...) (But) no [god] understands his behavior! (...) No [god] understands his mind». Foster, «The Poem of The Righteous Sufferer», *BTM*, tab. I, ls. 1-8, 30, 32.

Recorde-se que o título do poema corresponde às primeiras linhas da composição: *Ludlul bēl nēmeqi*, «Louvarei o deus da sabedoria».

³³⁰ Tab. I, ls. 41-42, 45-49.

³³¹ Há indícios de que detinha um papel na corte real, visto que na tab. I, ls. 55-58, é referido uma irritação do rei em relação à sua pessoa, além da menção de que os áulicos conspiravam contra ele.

alcançam, pelo que o personagem se vê à beira da morte, sem qualquer alento, até mesmo por parte da sua família.³³²

Pelo retrato que é feito do doente, facilmente se chegaria à conclusão de que o mesmo estaria a ser alvo da ira divina.³³³ Efetivamente, a própria menção de que os deuses «recusam-lhe o seu rosto» e «nem sequer levantam a cabeça»³³⁴ quando ele clama por ajuda, revela o total afastamento anunciado das divindades.

Abrimos aqui um parênteses para referir que, pelo facto de as infelicidades serem tidas como consequência da ofensa humana às divindades, o “infrator” inevitavelmente experimentava os dois tipos de rejeição: a divina e a social. No âmbito do coletivo, esta realidade acontecia, pois havia o receio de se sofrer por associação, ou seja, atrair, por conta de outrem, a ira de algum deus para sua própria vida. Sendo assim, ainda que o sofredor não percecionasse a motivação da sua culpa, por mais que se esforçasse por descobrir, ele seria rapidamente ultrajado, pela própria sociedade, devido à sua condição vergonhosa. O texto relata, em particular, a humilhação da desgraça pública que sofre o personagem, vendo as relações entre os seus familiares e «concidadãos» se desintegrarem. Esta ira divina, portanto, deveria ser apaziguada para que fosse possível ao indivíduo retomar aos poucos a sua vida enquanto parte da comunidade.

³³² Eis um excerto que ilustra detalhadamente o declínio físico do paciente: «Os meus olhos ficaram encarquilhados, mas sem ver; as minhas orelhas abriram-se, mas sem ouvir (...) A paralisia atingiu-me os braços, os meus joelhos estavam extenuados, o meu esqueleto via-se, coberto apenas pela pele... O meu túmulo estava aberto, a minha pompa fúnebre, organizada». Bottéro, *op. cit.*, 169.

³³³ Um texto medicinal mágico lista uma série de “sintomas” a tomar em atenção se se suspeitasse que a fúria dos deuses havia alcançado um indivíduo em falta com os deuses. As circunstâncias expostas em *Ludlul* correspondem ao que é enunciado no rol, desta feita confirmando a motivação por trás do seu sofrimento: «“If an *awilum* has had a (long) spell of misfortune—and he does not know how it came upon him—so that he has continually suffered losses and deprivation (...) (including) losses of barley and silver (...) if he has frequent nervous breakdowns (...) if he is filled with anger against god and king; if his limbs often hang limp, and he is sometimes so frightened that he cannot sleep by day or night and constantly sees disturbing dreams (...) then, as for that *awilum*, the anger of (his) god and goddess is upon him”». O texto cita a seguir uma série de doenças que seriam comuns neste cenário e poderiam até mesmo indicar a existência de uma maldição hereditária («iniquities of father and mother, brother and sister, of clan, kith and kin»). Com o objetivo de remissão destas adversidades, é sugerido, na sequência, a prática de um ritual. Cf. James V. Kinnier Wilson e Edith K. Ritter, «Prescriptions for an Anxiety State: A Study of BAM 234», *AnSt* 30 (1980): 23–30.

³³⁴ «The Poem of The Righteous Sufferer», tab. II, ls. 4-5, 398.

O indicativo de que era necessário um conserto com os deuses, entretanto, leva a que o «Justo Sofredor» babilônico considere importante defender a sua própria justiça perante eles, alegando ser já cumpridor de uma devoção e conduta corretas. Sob esse ponto de vista, não haveria uma causa clara para justificar o destino atroz que recebera.³³⁵ Confessa-se, por isso, o quão frustrante e confuso é para o ser humano entender os desígnios dos deuses e agradá-los infalivelmente: «I wish I knew that these things were pleasing to one's god! What is proper to oneself is an offence to one's god; What in one's own heart seems despicable is proper to one's god. Who knows the will of the gods in heaven? Who understands the plans of the underworld gods? Where have mortals learnt the way of a god?». ³³⁶

Traduz-se aqui a ideia de que a humanidade não alcançava sozinha o esclarecimento de como viver alinhada à vontade divina. Afinal, o que agradava e o que irritava os diferentes deuses? Dada a sua eminência, era preciso buscar respostas na revelação que eles fortuitamente concediam às suas criaturas. Neste raciocínio, o infortúnio poderia, sim, ocorrer sem qualquer consciência de erro.³³⁷

Contudo, não se deve inferir que os mesopotâmios eram desprovidos de qualquer conhecimento intuitivo da conduta que se esperava que cumprissem. Havia uma consciência ética da sua identidade enquanto provedores de tudo aquilo que os

³³⁵ Ele sente-se como alguém que não cumpre as prerrogativas que os deuses impunham, embora o fizesse constantemente: «Who was neglectful, omitted the gods' rites (...) I, indeed, seemed (such a one)! (...) I, for my part, was mindful of supplication and prayer. Prayer to me was the natural recourse, sacrifice my rule. The day for reverencing the gods was a source of satisfaction to me». tab. II, ls. 17, 23, 25, 399.

A objeção às divindades por parte de indivíduos que têm consciência da sua piedade e, por isso, têm certeza da justiça retributiva dos deuses e da sua observância, é algo que parece presente ao longo da história da civilização, com outros «sofredores». Um deles foi Assurbanípal, o último rei neo-assírio: «Fiz o bem aos deuses e aos homens, aos mortos e aos vivos. (...) Então, porque é que as doenças e as tristezas, as dificuldades e os prejuízos não me deixam? (...) Ó meu deus, tal sorte reserva-a aos ímpios, e deixa-me recuperar a felicidade! Até quando me vais maltratar assim, e tratar-me como se eu fosse alguém que não respeita deuses nem deusas?». Bottéro, *op. cit.*, 166.

³³⁶ «The Poem of The Righteous Sufferer», tab. II, ls. 32-38, 399.

³³⁷ George e Oshima, *op. cit.*, 19-20

Comumente observa-se na literatura penitencial a confissão da ignorância da humanidade: «Humanity is deaf and does not know anything. Humanity—by whatever name—what do they know? Whether (a person) does wrong or good they are ignorant». Alan Lenzi, *Reading Akkadian Prayers And Hymns: An Introduction*, Ancient Near East Monographs (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 462.

deuses esperavam deles.³³⁸ Assim, na questão da “ignorância” humana, não está em causa a ingenuidade dos indivíduos perante a sua responsabilidade, até porque eles não eram eximidos da culpa e da punição quando eram conscientemente faltosos em relação a mesma. Na verdade, este aspeto é passível de ser entendido se tivermos em conta a dissemelhança entre as naturezas humana e divina. A humanidade possuía uma incapacidade inerente à sua condição e que a fazia limitada ao entendimento do sobrenatural, isto é, das intenções e ações dos deuses.³³⁹

A prioridade máxima em circunstâncias infortunadas era o apaziguamento da divindade, sendo que os procedimentos para tal variavam conforme o contexto. Ao ver que a sua situação se agrava cada vez mais, que os rituais apotropaicos não surtem o efeito pretendido, e que, lastimosamente, os deuses não lhe dão resposta³⁴⁰, o narrador não encontra outra alternativa senão esperar pelo fim dos seus dias. Todavia, como referimos anteriormente, as duas últimas tabuinhas de *Ludlul* levam-nos ao desfecho da situação, simbolizando o cumprimento cabal da vontade divina sobre o destino do «Justo Sofredor».

A tabuinha III versa sobre uma série de sonhos que lhe são dados aquando das preparações fúnebres que a sua família vai conduzindo. Ele ouve lamentos serem proferidos neste cenário iminente de morte e vê até mesmo o seu túmulo aberto. Porém, em visão, o paciente contempla homens e uma mulher, de aparência distinta, vestidos graciosamente, que se dirigem a ele tomando parte de um rito de purificação

³³⁸ Van der Toorn sintetiza esta ideia muito bem, ao assinalar que «what the gods love by instinct is a respectful attitude and acts of philanthropy; what they abhor is anti-social behaviour. Pleasure and repulsion, the two principles that move the gods to action, correspond with the human appraisal of right and wrong». Karel Van der Toorn, «Theodicy in Akkadian Literature», em *Theodicy in the World of the Bible* (Leiden: Brill, 2003), 61.

³³⁹ Esta ideia encontra-se também patente noutro texto, de cariz similar ao *Ludlul*, denominado *Teodiceia Babilónica*, composto talvez na viragem do II para o I milénio a.C. É dito que: «o desígnio dos deuses está tão distante de nós quanto o subsolo está do céu; dominá-lo é impossível: não o podemos compreender». Bottéro, *op. cit.*, 172.

³⁴⁰ «The exorcist did not clarify the nature of my complaint. While the diviner put no time limit on my illness. No god came to the rescue, nor lent me a hand. No goddess took pity on me, nor went at my side». tab. II, ls. 110-113, 401.

Quando se acreditava estar debaixo de uma influência malévola (quase sempre de ‘demónios’), havia diversas orações e ritos para se implorar a benevolência das divindades, considerando que estivessem ofendidas. Uma muito célebre série de encantamentos, utilizada em rituais de purificação, chama-se *Šurpu*. Acerca destes ritos veja-se Karel Van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1985), 97.

e absolvição.³⁴¹ Os sonhos vão transformando o tormento do protagonista e o guiando por um caminho de transformação e de ‘cura’. Por fim, vemos concluído o processo da sua restauração, que é inesperada após tantos tormentos e apelos sem resposta. A cólera de Marduk é apaziguada e ele restitui o seu favor ao padecente, recebendo novamente com agrado as suas orações e o seu louvor de gratidão.

A restauração do «Justo» é, portanto, creditada ao mesmo deus que o puniu. Segundo Oshima, a punição e a libertação são apresentadas como qualidades – opostas, mas complementares – da natureza de Marduk.³⁴² Todos, sem exceção, poderiam testemunhar qual fora a vergonha de Šubši-mešrê-Šakkan e de onde o deus o havia reerguido. Esta era a imagem perfeita de um deus que era poderoso e furioso, mas também misericordioso e transformador de realidades. Embora não se perscrutasse o porquê da sua natureza e das suas ações, a sua ira assumia-se como uma faceta louvável, pois era utilizada com sabedoria, demonstrando a magnitude do seu poder.³⁴³ Vemos, por isso, o porquê de as suas características contrastantes serem louvadas desde o início do texto, antecipando o desenrolar da narrativa: «Glorifico o Senhor sapientíssimo (...) Como a tormenta de um ciclone, ele envolve tudo com a sua cólera; depois, o seu alento torna-se bondoso, como o zéfiro da manhã! Irresistível é primeiro a sua fúria, e a sua raiva, catastrófica; depois, o seu coração muda, a sua alma acalma-se!».³⁴⁴

Se a vontade divina é tida como tão inescrutável ao ponto de o ser humano não saber se desagradou inconscientemente a divindade e dela não receber qualquer orientação, a dimensão da «falha» e do «conserto» encontra-se fora do domínio humano, estando exclusivamente sob a égide divina. Deste modo, a ênfase dada ao tema da inescrutabilidade divina em *Ludlul*, aliada ao retrato «selvagem-complacente» de Marduk, faz da fácil correlação entre erro humano e punição divina um cenário relativo. Nem sempre um era a imediata causa do outro. Infortúnios também poderiam acometer aquele que cumpria com a sua responsabilidade perante os deuses.

³⁴¹ Tab. III, ls. 9-43, 402-403.

³⁴² Oshima, *op. cit.*, 51.

³⁴³ «I, who touched bottom like a fish, will proclaim his anger. He quickly granted me favor, as if he revived the dead. I will teach the people that his kindness is nigh». Tab. I, ls. 37-40, 395.

³⁴⁴ Bottéro, *op. cit.*, 171.

A diversidade dos comportamentos e posturas divinas de Marduk apontam para a sua poderosa e transversal ação. De forma repentina, ou seja, quando e como quisesse, ele poderia tornar patente a sua primazia sobre os destinos do mundo e dos seus habitantes. Este exemplo ilustra, mais uma vez, a superioridade total das divindades, que as tornam realmente incompreensíveis à razão humana.

Vemos, assim, a fácil comparação que se tem feito desta composição ao relato bíblico de *Job*, datado entre os séculos V-IV a.C. Assim como Šubši-mešrê-Šakkan, Job é descrito como um homem virtuoso, próspero e temente ao seu deus (neste caso, Javé), mas que também é acometido de um intenso e longo sofrimento, como se de um negligente «ímpio» se tratasse. O mistério do sofrimento é tratado dentro de concepções religiosas distintas, segundo postula Bottéro – uma questão que se explica pelas visões particulares em relação ao divino. A religião mesopotâmica seria, conforme sugere o autor, muito mais «sugestiva» do que absoluta, opondo-se assim ao pensamento bíblico. Contudo, ainda em comparação, ambos os textos apresentam algo em comum, tendo em conta a partilha do fundo semita. Pode-se encontrar aqui um cruzamento da ideia de que o «problema do mal», muitas vezes será vivido pelos indivíduos num cenário de não-resposta divina. Nem tudo é explicado à humanidade, porque há segredos inacessíveis que só estão reservados Àquele (ou àqueles) que conhece(m) e controla(m) os destinos do Cosmos, longe das inquições humanas e dos seus queixumes.

É interessante ainda afirmar que os «sofredores» da Mesopotâmia nem sempre afirmaram com confiança que o sofrimento que viviam era, de todo, imerecido. Como vemos pelo exemplo do sofredor babilónico, ele nunca fala concretamente sobre uma inocência do seu carácter, mas antes sobre uma ignorância³⁴⁵, reconhecendo que poderia haver algo oculto a se preocupar e que se encontrava além da sua consciência naquele momento. São dois caminhos diferentes para se pensar o «problema do mal» e é também algo que diferencia a experiência do indivíduo mesopotâmico do episódio descrito em *Job*. Observamos, em detalhe, todas as tentativas malsucedidas de Šubši-mešrê-Šakkan para tentar identificar o que poderia ter feito de errado, mas os

³⁴⁵ Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 141.

encantamentos nada revelaram, nem os deuses lhe decidiram comunicar. Como tal, o peso de “justiça” que conferimos à nomenclatura «Justo Sofredor», deve ser entendida como a alegação de um indivíduo que tudo fez ao seu alcance para descobrir onde falhou, e não propriamente alguém que acreditava ser, de facto, inocente em toda a sua conduta.³⁴⁶

Num cenário de infortúnio e de silêncio divino, portanto, a atitude mais sábia seria adotar a via da espera. Esperar a alternância divina em relação ao seu destino e em prol da sua felicidade, renunciando, assim, as vãs tentativas de tentar compreender os agentes divinos em suas ações. A forma prudente de se levar a vida, enfim, resumia-se no seguinte conselho: «Presta homenagem ao teu deus todos os dias: (...) Orações, súplicas, prostrações, se as fizeres todos os dias, ganharás mais bens e, ajudado por ele, prosperarás bastante. Porque a reverência aos deuses gera o seu favor; o sacrifício prolonga a vida e a oração dissolve o castigo das faltas».³⁴⁷

³⁴⁶ Sob esses termos, «Justo Sofredor» assume-se como uma expressão inadequada para denominar as composições que desenvolvem este motivo literário. Takayoshi Oshima, «Morality and the Minds of Gods. Divine Knowledge and Human Ignorance in Mesopotamian Prayers and Didactic Literature», *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n. 4 (2017): 407.

³⁴⁷ Bottéro, *op. cit.*, 97.

3. A tensão entre livre-arbítrio e fatalismo

Destaca-se muitas vezes, na literatura mesopotâmica, a faceta inalterável dos destinos. Uma vez que seriam proferidos pelas divindades, entende-se que o seu decreto era de confiança, e portanto, dotado de permanência.³⁴⁸ Contudo, nalguns momentos, o que surge explícito é exatamente o contrário. Deuses são retratados alterando destinos³⁴⁹ e interferindo, de forma brusca, na realidade de indivíduos e de cidades. Neste âmbito, percebemos que, assim como era da natureza das divindades o anúncio de palavras que detinham um poder criativo e mágico, também era próprio do seu comportamento reafirmar e/ou retificar decisões em contextos em que tais ações se justificassem.

Tendo em conta essas variantes, podemos refletir sobre várias questões. Por exemplo, os deuses realmente teriam estabelecido *a priori* tudo o que aconteceria no mundo ou eram surpreendidos pelas suas próprias criaturas no desenrolar do tempo? Os deuses arrendiam-se das suas decisões? E como o indivíduo mesopotâmico entendia o seu papel em relação ao seu próprio destino?

Como ponto de partida para esta reflexão, Steinkeller sugere-nos uma imagem muito interessante sobre a visão mesopotâmica em relação ao próprio universo. Segundo o autor, as divinas ordenanças (**me**), os planos divinos (**giš-hur**) e os destinos fixados (**nam.tar**) constituíam a força que tudo controlava:

«The Mesopotamian universe should be envisioned as a clock, then the **me** would constitute the clock's constituent parts, the **giš-hur** would represent the clock's

³⁴⁸ Recordemos estas referências das composições que analisámos: «I am the lord, I am whose word is reliable». *Enki and the World Order*, ETCSL 1.1.3, ls. 86-88.

«Its fate cannot be changed. Who can overturn it? It is the command of An and Enlil. Who can oppose it?»; «The judgment uttered by the assembly cannot be reversed. The word of An and Enlil knows no overturning». *The Lament for Sumer and Urim*, ETCSL 2.2.3, ls. 56-57, 360-370.

³⁴⁹ «An had altered his holy words completely (...) Enlil had completely changed the fate he decreed». *Ur-Namma A*, ETCSL 2.4.1.1, ls. 8-14.

O próprio relato sapiencial que no capítulo anterior analisámos manifesta esta realidade. A natureza liminar de Marduk acarreta consequências para as suas ações e palavras, tidas como imprevistas e mutáveis.

overall design, and the **nam-tar** would be the power (main spring) that makes the clock tick». ³⁵⁰

Para além de revelar um aspeto de determinismo presente na moldura cósmica, a ideia de «relógio» traduz vivamente a ideia de dinamismo inerente aos fenómenos que nela se processavam. Recordemos que o tempo mítico – o período de tempo em que a humanidade ainda não havia sido criada – assinala um estabelecimento de destinos até então ‘inéditos’ e que viriam a ser a partir dali o motor para dar pulsão a todo o quadro performativo e orgânico da realidade. Mas, como o próprio relato de *Enki e a Ordem do Mundo* nos apresenta, a organização cósmica prescindia de reorganização, revisão e atualização dos destinos promulgados. Estes adquiriam, assim, um carácter de fluidez. Neste âmbito, Steinkeller descreve que, tal como um relógio, o universo mesopotâmico movia-se em ciclos (**bala/palû**), possuindo diferentes incidências na vida humana. ³⁵¹

O mais imediato exemplo que refletiria esta noção cíclica da ordem, para além da própria noção de tempo antropológico, seria a sequência anual. O perpétuo movimento em ciclos da Natureza repercutia na construção religiosa (celebração do *Akitu*) e, portanto, no entendimento dos antigos mesopotâmios. Todos os anos, uma nova possibilidade de renovação dos destinos ficava em aberto. Quer isto dizer que cada novo ano tinha como premissa a necessidade de um reajuste. Ainda que se tratasse de uma reafirmação do cenário já existente, era necessário haver a liberação de um conjunto completamente novo de destinos pelos deuses à humanidade.

Vemos também que **nam.tar/šīmtu** não eram benefícios propriamente permanentes, justamente pelo facto de que, neste ciclo de renovação, competia ao rei demonstrar o fiel cumprimento da sua missão sagrada. Se assim não fosse, o seu destino e os destinos da cidade sobre a qual governava, eram sujeitos a uma mudança não tão promissora. O que se torna patente aqui é que o indivíduo possuía, à sua proporção,

³⁵⁰ Steinkeller, «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things», 13.

³⁵¹ *Ibid.*

uma responsabilidade própria e, portanto, assumia um papel efetivo na relação firmada entre planos celeste e temporal.

Tanto o passado quanto o futuro eram pensados através do presente, estando presente uma noção de causalidade. O sujeito mesopotâmico pensava o passado para ter a ideia de como deveria agir no presente, ao mesmo tempo que lhe importava antever o futuro pelo mesmo motivo. Interessava ao indivíduo inteirar-se da vontade divina relativamente ao que lhe era pessoalmente desconhecido e temido. Em teoria, cabia apenas aos deuses o conhecimento deste «depois», mas a humanidade poderia ter um vislumbre deste ao consultar o desígnio dos deuses.³⁵² Pensando nisso, embora as divindades tivessem traçado os destinos para a humanidade, muito do que cada indivíduo poderia desfrutar no quotidiano dependia da sua própria performance no mundo em que estava inserido. E, assim, haveria espaço para o livre-arbítrio, para a alteração de destinos.³⁵³

A discussão em torno da tensão de livre-arbítrio e fatalismo tem origem no mundo clássico, com a tradição grega. Como tal não se espera que os mesopotâmios tivessem presente na sua mitologia e literatura uma preocupação manifesta com essas questões. Porém, elas assumem-se próprias à vivência do homem e da mulher mesopotâmicos, que se encontravam inseridos numa lógica de providência divina, mas, ao mesmo tempo, eram co-criadores dos seus destinos. É de salientar, então, a natureza limitada deste livre-arbítrio concedido aos seres humanos. Não há como pensar que em algum momento os seres humanos agiam separadamente, com verdadeira autonomia dos deuses.

Os exemplos de Nāram-Sîn e do «Justo Sofredor» são indicativos interessantes da reação humana a esta consciência. O primeiro, recebe uma revelação em sonho de

³⁵² Sobre estas questões, veja-se Rosa, «A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período Paleo-Babilónico (séc. XIX- XVIII a.C.)».

³⁵³ Como refere Jack Lawson, o destino humano adquiria, nestes cenários, um nível de condicionalidade, embora estivesse inserido na predeterminação divina. No entanto, se o indivíduo não se aproveitasse das «ferramentas» à sua disposição para adivinhar o seu destino, nem se importasse em realizar os ritos necessários para desviar qualquer que fosse o infortúnio que se ameaçava, então o destino teria realmente de acontecer. O autor declara, sob a sua análise, que «the one clear area of human free will is that of choosing whether or not to avail oneself of the knowledge of one's fate and then choosing to do something about it should the fate be negative». Lawson, «The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an understanding of šīmtu», 190.

que o seu destino tornar-se-ia desastroso e, portanto, para alterar o seu presságio, age em retaliação aos deuses, mas acaba sendo castigado. O segundo, por diversos momentos procura averiguar, através de oráculos, a vontade divina para a sua vida, mas nada lhe é transmitido. No fundo, nenhum dos dois consegue o que deseja, a saber: ser verdadeiramente autónomo na resolução do seu destino. Insere-se aqui um ponto-chave presente em toda a nossa análise, que se prende ao facto de que a decisão dos deuses era derradeira e suprema. Não há como se pensar o contrário, neste «jogo de forças», uma vez que se trata de uma relação entre criadores e seres criados.

Esta ideia não anula a importância da visão antropomórfica em relação aos deuses mesopotâmicos. Como percebemos, as divindades eram pensadas como uma «projeção ampliada» dos seres humanos, com um «número variável de personalidades sobrenaturais».³⁵⁴ Mas esta premissa não fazia dos deuses entidades segundo todas as expectativas humanas. O que tornava as divindades superiores ao plano dos indivíduos era precisamente a sua ação demasiado formidável e incomparável aos olhos humanos.

Uma circunstância que terminantemente conferia o peso determinístico ao destino era a morte. Este era o cenário mais inevitável que o ser humano poderia se perceber inserido, não importa se se tratasse de uma morte natural ou violenta. No entanto, até para este momento se procurou achar uma forma de modificação. Acreditava-se que um admirável comportamento para com as divindades, assumindo uma postura de devoção, prolongava mais dias de vida na terra. Todos, a princípio, teriam potencial de viver largos anos, no entanto, tinha-se a consciência que os deuses poderiam decidir antecipar o destino de certas pessoas, em decorrência de um desempenho faltoso.

Rochberg defende a não existência de fatalismo na Mesopotâmia³⁵⁵, uma posição diferente de Steinkeller, que refere não haver qualquer dúvida de que *šīmtu* era inalterável, salvo raras exceções. Segundo o autor, o sistema mesopotâmico assumia-se

³⁵⁴ Bottéro, *No Princípio eram os Deuses*, 174.

³⁵⁵ Rochberg defende o seu argumento, pela crucial existência do fenómeno da adivinhação, que permitiria antever situações e portanto, abria a possibilidade para a sua reversão. A autora descreve determinismo como: «whatever happens happens of necessity, and whatever does not happen of necessity does not happen at all». Rochberg, «Fate and Divination in Mesopotamia», 26.

determinístico.³⁵⁶ Concordamos com esta afirmação, entendendo ainda que a problemática do arrependimento divino poderia, por um lado, «humanizar» os deuses, espelhando neles um comportamento tipicamente humano, tendencioso à falha. Porém, esta questão é ao mesmo tempo reveladora sobre a vantagem imperativa das divindades em relação a tudo o que acontecia sob o seu olhar. De qualquer forma, tudo voltava para a «mão» dos deuses.

Neste sentido, a qualidade de redefinição de destinos era vantajosa para os seres humanos, que poderiam ver a sua situação presente ou futura beneficiada. Os salmos penitenciais revelam a importância da alternância da natureza dos deuses, pois só assim, eles poderiam mostrar clemência e ser apaziguados da sua ira. A ira divina não era, portanto, irremediável.³⁵⁷ Cenários como esse serviam aos humanos como forma de ‘recordar’ aos deuses o seu dever no contrato com a humanidade. A intensa relação entre ambos era, desta forma, dinamizada pela maleabilidade dos destinos.

Mas, afinal, os deuses arrependiam-se das suas decisões? Podemos sugerir que sim, visto que mudavam de ideia. Porém, este facto não fazia deles «menos deuses», no sentido de que não seriam dotados de onisciência e outras propriedades divinas que nos são transmitidas pela matriz bíblica.³⁵⁸ A sua palavra, embora reajustada em alguns contextos, não anulava o facto de que era impreterivelmente final, contradizendo, se necessário, as expectativas humanas, no desfecho de cada situação. A palavra final dos deuses tinha excelência sobre a vontade da humanidade. Como refere Lawson, a

³⁵⁶ Um dos episódios a partir do qual o autor reflete na natureza imutável do destino é o mito diluviano, centrando-se particularmente no caso de Utnapištim. Pela palavra poderosa de Enlil, estava decidido que todos os seres humanos, sem exceção, seriam alcançados pela devastadora massa de água. No entanto, Utnapištim e a sua mulher foram poupados, por uma estratégia de Enki. O que seria feito agora a estes humanos, tendo em conta a anterior palavra de Enlil que não poderia ser revogada? A solução foi torná-los à semelhança dos deuses. Desta forma, não se anulou a sanção proferida pelo líder do panteão, o que prova, segundo Steinkeller, a irreversibilidade dos decretos de destino. Cf. Steinkeller, *op. cit.*, 20.

³⁵⁷ Características que eram impressas no próprio destino enquanto entidade provida de uma personalidade ativa, conforme vimos no subcapítulo 2.1. da primeira parte do presente trabalho.

³⁵⁸ Aliás, na concepção mesopotâmica, estas características eram encaradas num sentido bastante pragmático, sendo que cada divindade teria a sua própria esfera de ação, colaborando harmoniosamente em prol do bem-estar do cosmos. Acerca deste assunto veja-se Vanstiphout, «How and Why did the Sumerians create their gods?», 30–31.

Este tema do arrependimento divino é partilhada pelo pensamento bíblico. Um célebre exemplo em que estas questões surgem é, mais uma vez, o episódio diluviano. Nas descrições do evento mítico, os mesopotâmios retrataram os deuses compungidos após a devastação, enquanto na Bíblia, Javé revela o arrependimento de ter criado a humanidade, antes mesmo da catástrofe acontecer (Génesis 6:6-7).

qualidade imutável da palavra divina refletia a autoridade do interlocutor. Uma vez dita, o veredito possuía vida própria, levando adiante o poder e a intencionalidade da divindade em questão.³⁵⁹

Não havia como delinear propriamente uma forma exata da ação das divindades, visto serem sobrenaturais e as suas mentes não tão facilmente penetráveis.³⁶⁰ Sem dúvida, a literatura sumério-acádica é bastante rica na indicação de que os deuses estabeleceram *a priori* muitas definições sobre o Cosmos, tendo em vista a sua ordem. Como já tivemos oportunidade de referir, destinos surgem decretados nos primórdios, quando os deuses são criados. O nascer do sol, que simbolizava a ação justa de Utu/Šamaš, representava o momento em que «os destinos eram decretados». E, quando grandes deuses ou governantes nasciam, um destino era-lhes desde logo decretado, como nos exemplifica o deus Marduk, no mito de criação babilónico.

Porém, o que estava assente poderia, sem dúvida, transformar-se, mediante pontuais circunstâncias. Era necessário ao ser humano aceitar que as divindades tinham os seus mistérios. Neste sentido, as questões que aqui apresentámos no início desta reflexão não são passíveis de respostas absolutas, porque talvez até mesmo os mesopotâmios não as tivessem. Pensamos que, no campo das religiões, o problema não será tanto ter as respostas para tudo. A questão fundamental não reside propriamente em «entender» o divino, mas antes, em tê-lo sempre como a causa universal para todas as coisas, de onde emana toda a existência. Os mesopotâmios tinham consciência de que viviam numa realidade em que as divindades eram o centro de tudo, seja do que era conhecido ou até mesmo do desconhecido. O que para eles, à época (ou para nós hoje), pode ser entendido como contraditório, na realidade, sob outra visão, é passível de ser interpretado como a constatação de que o ser humano é limitado para conceber a realidade sobrenatural. Sendo assim, o facto de não se compreender tudo o que as divindades são ou fazem, deveria levar precisamente ao elogio da sua transcendência e do seu poder.

³⁵⁹ Lawson, *op. cit.*, 69.

³⁶⁰ Van der Toorn, «Theodicy in Akkadian Literature», 72–74.

CONCLUSÃO

Ao apresentarmos o conceito de destino no princípio do nosso trabalho, evidenciámos a multivalência do seu significado para o mundo mesopotâmico. Chegados ao fim da nossa análise em torno do mesmo, importa tecermos algumas notas finais.

A primeira questão prende-se com a noção mitológica de que os destinos tiveram um início atestado. Concebia-se que antes dos deuses virem à existência, também o destino ainda não constituía uma força efetiva na realidade. Apenas com o momento teogónico, que confere nome e função às divindades, é que ‘nascem’ também os destinos, como é evidente em *Enūma eliš*. É interessante percebermos que o domínio em que eles são gerados é o divino, o que torna **nam.tar/šīmtu** um elemento próprio da alçada sobrenatural.

O destino foi, desde a sua génese, uma competência divina. É também verdade que, assim como num primeiro momento os deuses receberam o seu decreto, também eles mesmos passaram a ser os supremos promulgadores de ordenanças, concebendo novas realidades e, assim, dando início à criação do Cosmos e à sucessiva formação da humanidade com todas as suas prerrogativas. Desta forma, o decreto de destinos passa a constituir o mecanismo pelo qual os seres divinos mantêm a ordenação harmoniosa do universo.

O ato de nomear e de «fixar o destino» afiguram-se fundamentais no tempo mítico, como foi possível observar em diversas composições. Todavia, em momentos específicos do tempo histórico esta ação também se verifica, o que nos comprova o feitio mais adaptável dos destinos. Um exemplo bastante elucidativo neste caso é o da vivência dos governantes que tinham o seu nome propositalmente alterado e um destino adaptado à programação que os deuses deles esperavam. Na verdade, a figura real é um exemplo claro de como, em conjunto, a nomeação e a concessão de um destino, constituem um ato fundacional de identificação da verdadeira natureza de algo – o seu «caráter essencial». No caso do governante, tratava-se do seu ofício predestinado ainda no ventre. Determinava-se formalmente o seu lugar perene no plano arquitetado pelo divino.

O destino assume-se como uma força que rege tudo aquilo que existe, pois é o que lhe garante funcionamento e o que lhe confere sentido. Nesta lógica, as divindades são as primeiras a estarem inclusas nesta orgânica, pois têm funções a cumprir. Reconhecer que os deuses estão inseridos em algo que lhes é externo não os incapacita como soberanos. Visto que se torna patente o senhorio dos deuses sobre os destinos, a questão da grandeza destes últimos em relação aos donos do universo é de difícil compreensão. Não é possível darmos resposta à pergunta se os destinos estavam num patamar superior aos deuses ou se lhes eram equiparados, o que consideramos pouco provável. O destino não seria um poder paralelo em relação à agência divina. O que se pode inferir é que as divindades os controlavam, ao mesmo tempo em que compunham a sua moldura. Este aspeto faz todo o sentido quando se pensa que as divindades atuavam com dinamismo na ordem que haviam concebido para o Cosmos. Elas se colocavam no mesmo arranjo que haviam criado, estando, portanto «comprometidas» a certos parâmetros. O destino não ficava de fora deste sistema.

Outro vetor a considerarmos importante nesta conclusão relaciona-se à humanidade e o seu entendimento sobre de si própria. Uma das características mais marcantes do destino era a própria essência do conceito, intimamente associada à função do indivíduo no seio da comunidade em que se inseria. Ter um destino, ou seja, integrar o destino em seu eixo social e coletivo, era o mesmo que «estar vivo», ter um propósito. No sentido inverso, ser afastado do meio da comunidade por algum motivo, desta forma não conseguindo mais servir em prol dos interesses dos deuses e deixando de estar enquadrado na moldura da urbe, símbolo de segurança e de bênçãos, significava definhir, «morrer».³⁶¹

As cidades, que foram invenções mesopotâmicas, ocupavam um lugar central na vida de cada indivíduo, pois eram entendidas como o único local viável para se estar, em comunhão com o divino. Conforme constatámos, os hinos reais revelavam a mercê que recaía sobre os territórios, quando o governante assumia com zelo a sua função. Tinha-se a confiança que a cidade, cujo primeiro edifício era o templo da divindade, nunca morreria. Por essa razão, dava-se a ênfase à menção de bons destinos outorgados, em especial sublinhava-se que o pastor (governante) e o seu rebanho desfrutariam de plena

³⁶¹ O ostracismo social experienciado pelo «Justo Sofredor» é um exemplo dentro deste referencial.

felicidade. Contudo, como também tivemos oportunidade de ver, toda a estrutura para se manter preservada, carecia da providência divina, uma condicionante transversal ao pensamento mesopotâmico.

Embora imaginados com características partilhadas, os seres humanos, criados para o serviço dos deuses, eram distintivamente inferiores em natureza em relação aos seus patronos. Faz-se notória a percepção de que o bem-estar das divindades determinava a qualidade de vida dos seus súbditos na terra. Abraçava-se a prosperidade, a saúde e outras regalias como sinal do favor e da recompensa dos deuses. Em tese, tais bênçãos se manteriam através do cumprimento de encargos que lhes agradavam, como por exemplo a realização de rituais, a recitação de orações, a participação em cerimónias anuais, a oferta de oferendas aos templos e assim por diante. Por outro lado, a mulher e o homem mesopotâmios temiam que o descumprimento de todas as normas de uma boa conduta causassem o desagrado das divindades e, conseqüentemente, trouxesse uma punição, a si e aos seus. Cenários como este associavam as adversidades ao resultado de castigos divinos decorrentes de ofensas contra os deuses.

No entanto, por mais profunda e ampla que fosse essa preocupação com o destino, deve-se notar especialmente que o alcance do destino se limitava à vida terrena e aos seus interesses. Nada se podia esperar de benéfico, após a morte, além do serviço regular de oferendas mortuárias e, quem sabe, um tratamento privilegiado àqueles que em vida usufruíam de alguma pompa, como os governantes. Em todo o caso, o destino mais desejado era o experienciado em vida, visto que a noção de eternidade que recompensaria justos e iníquos não era uma ideia muito clara aos mesopotâmios. A recompensa para qualquer atitude humana era experienciada em vida. Evidentemente, almejava-se e apelava-se diante dos deuses por bênçãos, sendo uma das mais importantes a benesse de uma longa vida com saúde e muitos descendentes, devidamente piedosos para assegurar os cuidados mortuários necessários.³⁶²

Uma outra questão de fundamental importância a se ressaltar do nosso estudo prende-se com o facto de a lógica e as expectativas humanas serem, por vezes,

³⁶² Nesta aspiração por longevidade e uma extensa descendência encontramos, novamente, a lógica de perpetuidade que se interliga ao entendimento de destino.

contrariadas. As divindades, embora tivessem firmado condições próprias na sua relação com o plano terrestre, dispunham de critérios que lhes eram particulares, quando se tratava de estabelecer a sua vontade no mundo. Os antigos mesopotâmios regularmente faziam menção ao facto de os planos divinos estarem além da compreensão humana. A incapacidade de compreender a ação dos deuses era espelhada no mistério em relação aos destinos que porventura viriam a ser outorgados sobre os indivíduos e as suas cidades.

Quando se enfrentavam adversidades, em vez de se reivindicar inocência, aceitava-se a culpa pelo erro, independente de este ser ou não consciente, tal qual nos demonstram as lamentações e os registos penitenciais. Acreditava-se que os deuses conheciam as ofensas das quais os seres humanos eram ignorantes. O advento de desgraças manifestava a superioridade do poder das divindades, por isso não havia muito a se fazer além da submissão ao governo dos deuses e do esforço para apaziguar o seu furor. A consciência de que as divindades eram entidades insondáveis era motivo para se reconhecer a inferioridade do conhecimento humano sobre a ordem do mundo, assim como a sabedoria excelente dos deuses, em comparação com o parco discernimento dos indivíduos sobre o funcionamento da realidade.

Os deuses podiam ser alternadamente protetores e provedores ou cruéis e prejudiciais. Poderiam recompensar o bom comportamento ou poderiam ser indiferentes. Eles podiam agir como quisessem, pelo simples facto de serem supremos. Desta forma, embora se dissesse que a retidão dos seres humanos era agradável às divindades ou até mesmo de origem divina, não havia forma de os mesopotâmios confiarem cegamente na sua própria «justiça». Os deuses podiam a qualquer momento os surpreender.

A «razão de ser» do ser humano dependia das divindades e, assim, parece-nos que, quando a vida útil de um indivíduo ou de uma cidade chegava ao fim, este ou esta via-se condenado ao seu último destino, que era a morte. Os deuses foram cautelosos a negarem o direito de imortalidade às suas criaturas. Logo, dado que *šimtu* era frequentemente utilizado como uma metáfora para a morte e, sendo esta o último evento determinado para a vida humana, quais eram as opções disponíveis para a humanidade quando ela se avizinhava? Ou o protesto à mortalidade predestinada ou a

simples e imediata aceitação da sua condição efémera. O tema da morte revela-nos, sem dúvida, que a ideia de «pré-fixação» de um veredito sobre o qual não devia haver objeção era central à operação do destino na Mesopotâmia.

Em retrospectiva, o estudo de todos esses fatores mostra-nos que, o indivíduo mesopotâmico, ainda que com muito esforço via-se certamente impossibilitado de se desligar da ordem estabelecida pelos deuses, na qual se encerrava os seus desígnios imperscrutáveis. Assim, uma vez que competia aos deuses o decreto de todos os destinos do mundo, e destes, por sua vez, dependia a humanidade, podemos pensar que os reais protagonistas na história da Mesopotâmia não foram os seus habitantes, mas sim os seus deuses.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

Alster, Bendt. *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections*. Bethesda, Md.: CDL Press, 1997.

———. *From Distant Days: Myths, Tales and Poetry of Ancient Mesopotamia*. Bethesda, Md.: CDL Press, 1995.

———. *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Md.: CDL Press, 2005.

Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Foster, Benjamin R. *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. 3.^a ed. Vol. I. Maryland: CDL Press, 2005.

George, A. R. *Babylonian Topographical Texts*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40. Leuven: Peeters, 1992.

———. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Jacobsen, Thorkild. *The Harps that Once: Sumerian Poetry in Translation*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Lenzi, Alan. *Reading Akkadian Prayers And Hymns: An Introduction*. *Ancient Near East Monographs*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

Rosa, Maria de Fátima. «Código de Hammu-rabi». Em *Literatura-Mundo Comparada: Perspectivas em português III - Pelo Tejo Vai-se para o Mundo*, 5:73–75. Lisboa: Universidade de Lisboa / Tinta da China, 2020.

Sanmartín, Joaquín. *Códigos legales de tradición babilónica*. Barcelona: Trotta - Edicions de la Universitat de Barcelona, 1999.

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

2. Instrumentos de trabalho

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

Dicionário Latim-Português. 2.^a ed. Porto: Porto Editora, 2001.

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

Abusch, Tzvi. «Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature». Em *Self, Soul and a Body in Religious Experience*, 363–83. Leiden: Brill, 1998.

———. «Sacrifice in Mesopotamia». Em *Sacrifice in Religious Experience*, 39–48. *Studies in the History of Religions* 93. Boston: Brill, 2002.

Almeida, Isabel Gomes de. «The Mesopotamian primordial ocean(s): changes and continuities on the creative agency of the primeval aquatic deities (3rd and 2nd millennia BC)». *Tradition and Innovation - PHI Series 2020*, 2021.

Alster, Bendt. «ilu awilum : we-e i-la, “Gods : Men” versus “Man : God”. Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic». Em *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, 35–40. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2002.

———. *Proverbs of Ancient Sumer: The World’s Earliest Proverb Collections*. Bethesda, Md.: CDL Press, 1997.

———. *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Md.: CDL Press, 2005.

Annus, Amar. «Anzu». Em *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, 2:300–301. New York: De Gruyter, 2009.

Assman, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Ataç, Mehmet-Ali. «The Melammu as Divine Epiphany and Usurped Entity». Em *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, 295–313. Leiden: Brill, 2007.

Averbeck, Richard E. «Myth, Ritual, and Order in “Enki and the World Order”». *Journal of the American Oriental Society* 123, n. 4 (2003): 757–71.

Bargdill, Richard W. «Fate and destiny: Some historical distinctions between the concepts». *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 26 (2006): 205–20.

Bates, Catherine, ed. *The Cambridge Companion to the Epic*. Cambridge Companions to Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Belot, Margot. «Survey and Cross-Cultural Comparison of Water Symbolism in The Ancient Babylonian and Egyptian Cosmological Cycles». Master in Letters in Near and Middle Eastern Studies, University of Dublin, 2018.

Berlejung, Angelika. «Human Sin and Divine Sanction: The Ethics of Divine Justice in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts». Em *Divine Secrets and Human Imaginations: Studies on the History of Religion and Anthropology of the Ancient Near East and the Old Testament*, 293–334. Germany: Mohr Siebeck, 2021.

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

- Black, Jeremy A., e Anthony Green. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London: British Museum Press, 1992.
- Bottéro, Jean. «“Free Love” and Its Disadvantages». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 185–98. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: University of Chicago Press, 1992.
- . «Glossary-Index». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 287–304. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: University of Chicago Press, 1992.
- . *La religion más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- . *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- . *No Princípio eram os Deuses*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- . «No Princípio, Os Sumérios». Em *No Princípio Eram os Deuses*, 13–21. Lisboa: Edições 70, 2006.
- . «Religion and Reasoning in Mesopotamia». Em *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*, 3–66. Translated by Teresa Lavender Fagan. Translation of: *L’Orient ancien et nous*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- . «The “Code” of Hammurabi». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 156–84. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- . «The First Writing». Em *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*, 19–33. Translated by Teresa Lavender Fagan. Translation of: *L’Orient ancien et nous*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- . «The Religious System». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 201–31. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- Bouzon, Emanuel. «A saga de Gilgames e suas fontes». *CADMO - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 6/7 (1997): 33–61.
- . «Propriedade e economia na antiga Babilónia até ao Império de Hammurabi». *CADMO - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 13 (2003): 27–53.
- Brisch, Nicole. «Ancient Mesopotamian Religion». Em *A Companion to Ancient Near East, Second Edition*, 321–37. Blackwell Companions to the Ancient World. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020.
- Burns, John Barclay. «Namtaru and Nergal: Down but Not out: A Reply to Nicolas Wyatt». *Vetus Testamentum* 43, n. 1 (1993): 1–9.
- Camarena Adame, María Elena, e Gerardo Tunal Santiago. «La religión como una dimensión de la cultura». *Nómadas* 22, n. 2 (2009): 1–15.

- Caramelo, Francisco. «A religião mesopotâmica: entre o relativo e o absoluto». *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, n. 19 (2007): 165–75.
- . «“Conselho a um príncipe”: O poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia». *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias, A justiça na Antiguidade*, 30 (2012): 39–49.
- . «O Ritual de Akitu - O significado político e ideológico do Ano Novo na Mesopotâmia». *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, n. 17 (2005): 157–60.
- . «Símbolos e conceitos essenciais na ideologia real: O vocabulário nos salmos bíblicos e na literatura hínica e assíro-babilônica». *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas* 8 (1995): 43–61.
- Castellino, G. «Urnammu: Three Religious Texts». *ZA* 52 (1957): 1–57.
- Charpin, Dominique. «Les décrets royaux à l'époque paléo-babylonienne, à propos d'un ouvrage récent». *AfO* 34 (1987): 36–44.
- Chavalas, Mark W., e K. Lawson Younger, Jr., eds. *Mesopotamia and the Bible*. *Journal for the Study of the Old Testament* 341. Sheffield Academic Press, 2004.
- Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26. Washington DC: The Catholic Biblical Association of America, 1994.
- Cooper, Jerrold S. «Genre, Gender and the Sumerian Lamentation». *Journal of Cuneiform Studies*, n. 57 (2006): 39–47.
- . *The Curse of Agade*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1983.
- Crisostomo, C. Jay. «Language, Writing, and Ideologies in Contact: Sumerian and Akkadian in the Early Second Millennium BCE». Em *Semitic Languages in Contact*, 82:158–80. *Studies in Semitic Languages and Linguistics*. Leiden/Boston: Brill, 2015.
- Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Crüsemann, Nicola, Margarete van Ess, Markus Hilgert, e Beate Salje, eds. *Uruk: First City of the Ancient World*. Los Angeles: Getty Publications, 2019.
- Cryer, Frederick H. «Between The Rivers - And Elsewhere». Em *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, 124–215. *Journal for the Study of the Old Testament* 142. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Dalley, Stephanie. «Atrahasis». Em *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. *Oxford World's Classics*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. *Oxford World's Classics*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . «The Epic of Creation». Em *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, 228–77. *Oxford World's Classics*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- De-Whyte, Janice Pearl Ewurama. «(In)Fertility in the Ancient Near East». Em *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, 162:24–52. *Biblical Interpretation Series*. Boston: Brill, 2018.

- Di Ludovico, Alessandro. «The Reign of Šulgi: Investigation of a King Above Suspicion». Em *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien*, 481–93. Münster, 2014.
- Dicionário Latim-Português*. 2.^a ed. Porto: Porto Editora, 2001.
- Dickson, Keith. «Enki and the Embodied World». *Journal of the American Oriental Society* 125, n. 4 (2005): 499–515.
- Dijk, J. van. «Le motif cosmique dans la pensée sumérienne». *Acta Orientalia* 28 (1963): 1–60.
- DuPont, Jeffrey. «Divine Kingship in the Third Dynasty of Ur: Methods of Legitimizing Royal Authority in Ancient Mesopotamia». Master's Degree in Arts, Central Michigan University, 2012.
- Eliade, Mircea. *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Foster, Benjamin R. *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. 3.^a ed. Vol. I. Maryland: CDL Press, 2005.
- . *From Distant Days: Myths, Tales and Poetry of Ancient Mesopotamia*. Bethesda, Md.: CDL Press, 1995.
- Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1978.
- García de la Fuente, O. S. A. «Terminología babilónica del pecado». Em *Los dioses y el pecado en Babilonia*, 2–26. Madrid: Real Monasterio de El Escorial, 1961.
- George, A. R. *Babylonian Topographical Texts*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40. Leuven: Peeters, 1992.
- . «Old Babylonian Tablets and Fragments: OB VA+BM». Em *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 1:272–86. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . «Sennacherib and the Tablet of Destinies». *IRAQ* 48 (1986): 133–46.
- . *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . «The poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War». Em *Warfare and Poetry in the Middle East*, 39–71. London & New York: I.B. Taurus, 2013.
- George, A. R., e Takayoshi Oshima, eds. *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays by W. G. Lambert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Glassner, Jean-Jacques. «Inanna et les me». *CRRAI* 35 (1992): 55–86.
- Harris, Rivkah. *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- Heskett, Randall. «A Study of City Laments: Their Form and Function». Em *Reading The Book of Isaiah: Destruction and Lament in the Holy Cities*, 7–30. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1998.
- Hundley, Michael B. «Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia». *Altorientalische Forschungen* 40, n. 1 (2013): 68–107.
- Jacobsen, Thorkild. «Death in Mesopotamia». Em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, 19–24. Mesopotamia 8. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980.
- . *Sumerian King List*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
- . *The Harps that Once: Sumerian Poetry in Translation*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- . *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven & London: Yale University Press, 1976.
- . *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Johnston, Sarah Iles. *Ancient Religions*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- , ed. *Religions of the Ancient World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- Katz, Dina. «Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia». *Historiae* 2 (2005): 55–90.
- Kinnier Wilson, James V., e Edith K. Ritter. «Prescriptions for an Anxiety State: A Study of BAM 234». *AnSt* 30 (1980): 23–30.
- Klein, Jacob. «Shulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire». Em *Civilizations of the Ancient Near East*, 2:843–58. New York: Scribner, 1995.
- . «The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame». *Transactions of the American Philosophical Society* 71, n. 7 (1981): 1–48.
- Kramer, Samuel Noah. «Shulgi of Ur: A Royal Hymn and a Divine Blessing». *The Jewish Quarterly Review*, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, 57 (1967): 369–80.
- Kramer, Samuel Noah, e Jean Bottéro. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.
- Kramer, Samuel Noah, e John Maier. *Myths of Enki, The Crafty God*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kristiansen, Kristian, e Thomas B. Larsson. «L'âge du Bronze, une période historique. Les relations entre Europe, Méditerranée et Proche-Orient». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 5 (2005): 975–1007.
- Lambert, W. G. «A New Interpretation of "Enlil and Namzitarra"». *Orientalia* 58, n. 4 (1989): 508–9.

- . «Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel». Em *The Witness of Tradition Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten (Holland), September 1970*, 17:5–72. Oudtestamentische Studiën, 1972.
- Launderville, Dale. «The Role of Memory and Tradition in Legitimizing Royal Authority». Em *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel and Old Babylonian Mesopotamia*, 147–91. Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- Lawson, Jack N. «Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos». *Melammu Symposia II*, 2001, 69–91.
- Lawson, Jack Newton. «The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an understanding of šimtu». Tese de Doutoramento em Filosofia, Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1992.
- Lee, Nancy C., e Carleen Mandolfo, eds. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*. Symposium Series 43. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Lenzi, Alan. «Dead Religion and Contemporary Perspectives: Commending Mesopotamian Data to the Religious Studies Classroom». *Method and Theory in the Study of Religion* 19 (2007): 121–33.
- . *Reading Akkadian Prayers And Hymns: An Introduction*. Ancient Near East Monographs. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms. California: University of California Press, 1998.
- McIntosh, Jane. *Ancient Mesopotamian - New Perspectives*. Santa Barbara: ABC Clio, 2005.
- Michalowski, Piotr. «Royal Women of the Ur III Period Part I: The Wife of Šulgi». *Journal of Cuneiform Studies* 28, n. 3 (1976): 169–72.
- . «Sumerian». Em *A Companion to Ancient Near Eastern Languages*, 85–106. Blackwell Companions to the Ancient World. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020.
- . «The Death of Šulgi». *Orientalia* 46, n. 2 (1977): 220–25.
- . *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1989.
- . «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia». Em *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, 33–45. Chicago: The Oriental Institute, 2008.
- Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.
- Nemet-Nejat, Karen Rhea. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. The Greenwood Press «Daily Life Through History» Series. Westport: Greenwood Press, 1998.
- Olson, Carl. «Eliade, The Comparative Method, Historical Context, and Difference». Em *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, 59–76. Albany: State University of New York Press, 2001.

- Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- . «Introduction: Assyriology — Why and How?» Em *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 7–30. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- . «Mesopotamian “Psychology”». Em *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 198–206. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Oshima, Takayoshi. *Babylonian Prayers to Marduk*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- . «Morality and the Minds of Gods. Divine Knowledge and Human Ignorance in Mesopotamian Prayers and Didactic Literature». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n. 4 (2017): 386–430.
- . «When the Gods Made Us from Clay». Em *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, 407–31. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Oudheusden, Lisa van. «Death in Sumerian Literary Texts. Establishing the Existence of a Literary Tradition on How to Describe Death in the Ur III and Old Babylonian Periods». Research Master Thesis. Classics and Ancient Civilizations - Assyriology, Leiden University, Faculty of Humanities, 2019.
- Pitts, Audrey. «The Cult of the Deified King in Ur III Mesopotamia». Tese de Doutorado em Filosofia, Harvard University, 2015.
- Polonsky, Janice. «The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise». Em *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, 297–311. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Pongratz-Leisten, Beate. «Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East». Em *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 3–34. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- . «Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia». Em *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, 43–73. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2008.
- . «When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism». Em *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten and Neuen Testaments. Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Pryke, Louise. «Introduction». Em *Ishtar*, 3–28. London & New York: Routledge, 2017.
- . «Religion and Humanity in Mesopotamian Myth and Epic». *Oxford Research Encyclopedia, Oxford University Press, USA* (blog), 2016. religion.oxfordre.com.
- Rennie, Bryan S., ed. *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Ries, Julien. *A Ciência das Religiões: História, Historiografia, Problemas e Método*. Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.
- . *Man and the sense of mystery*. New York: Chelsea House Publishers, 2002.

Ries, Julien, Herbert Sauren, Guy Kestemont, René Lebrun, e Maurice Gilbert. *L'expression du sacré dans les grandes religions*. Vol. 1. Proche-Orient ancien et traditions bibliques. Collection Homo Religiosus. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1978.

Rochberg, Francesca. «Fate and Divination in Mesopotamia». Em *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, 19–30. Leiden: Brill Academic Publishing, 2010.

———. «Marduk in Heaven». *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, 97 (2007): 433–43.

Rodrigues, Nuno Simões. «Fórmulas e sentidos para o destino nos poemas homéricos». *Lusitania Sacra* 37 (2018): 29–38.

Rosa, Maria de Fátima. «“Código de Hammu-rabi” in Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor». Em *Literatura-Mundo Comparada: Perspectivas em português III - Pelo Tejo Vai-se para o Mundo*, 5:73–75. Lisboa: Universidade de Lisboa / Tinta da China, 2020.

Rosa, Maria de Fátima Castanheira da Silva. «A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período Paleo-Babilónico (séc. XIX- XVIII a.C.)». Tese de Doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015.

Saggs, H.W.F. *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. London: The Athlone Press, 1978.

Samet, Nili. *The Lamentation over the Destruction of Ur*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2014.

Sanmartín, Joaquín. *Códigos legales de tradición babilónica*. Barcelona: Trotta - Edicions de la Universitat de Barcelona, 1999.

———. «Libro I: El Próximo Oriente Asiático. Mesopotamia y sus áreas de influencia». Em *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*, 5–178. Madrid: Ediciones AKAL, 1998.

Santos, António Ramos dos. «A Historiografia e o Tempo na Mesopotâmia». *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Tempo e Temporalidades, 23 (2006): 63–76.

Schmandt-Besserat, Denise. *When Writing Met Art: From Symbol to Story*. Texas: University of Texas Press, 2009.

Schneider, Tammi J. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011.

Seri, Andrea. «Ludlul Bēl Nemēqi». *Estudios de Asia y Africa* 33, n. 1 (105) (1998): 163–81.

———. «The Fifty Names of Marduk in “Enūma eliš”». *Journal of the American Oriental Society* 126, n. 4 (2006): 507–19.

Seux, Marie-Joseph. «La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne». Em *La création dans l'orient ancien*, 41–78. Congrès de L'ACFed, Lille (1985). Paris: Cerf, 1987.

Seymour, Michael. «Mesopotamia». Em *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, 775–94. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Sonik, Karen. «The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš». Em *Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2012.

Steinkeller, Piotr. «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things», 5–24. University of Warsaw: Eisenbaruns, 2017.

Stiebing, William H., e Susan N. Helft. *Ancient Near Eastern History and Culture*. 3.^a ed. New York & London: Routledge, 2018. EPUB.

Stol, Marten, e F. A. M. Wiggermann. *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Groningen: Styx Publications, 2000.

Toorn, Karel van der, Bob Becking, e Pieter W. van der Horst, eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2.^a ed. Leiden/Michigan: Brill Academic Publishers, 1999.

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

———. «Hammurabi's self-presentation». *Orientalia* 80 (2011): 305–38.

———. «Literary and Political Discourse in Ancient Mesopotamia: Sargon II of Assyria and Sargon of Agade». Em *Munuscula Mesopotamica: Festschrift für Johannes Renger, 327–39*. Muenster: Ugarit-Verlag, 1999.

Van der Toorn, Karel. *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

———. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1985.

———. «Theodicy in Akkadian Literature». Em *Theodicy in the World of the Bible*, 57–89. Leiden: Brill, 2003.

Vanstiphout, Herman L. J. «Death of an Era: The Great Mortality in Sumerian City Lament». Em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980.

———. «Enuma Elish as a Systematic Creed: An Essay». *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992): 37–61.

———. «How and Why did the Sumerians create their gods?» Em *What is a God? Anthropomorphic and non-anthropomorphic aspects of deity in Ancient Mesopotamia*, 15–40. Winona Lake - Indiana: The Casco Bay Assyriological Institute, 2009.

———. «Why did Enki organize the world?» Em *Sumerian Gods and Their Representations*, 117–34. Cuneiform Monographs 7. Groningen: Styx Publications, 1997.

Vladimir, Sazonov. «Universalism and deification: The concept of the king of the four corners and the deified king in Mesopotamia in 3rd millennium BCE». *VERBUM DOMINI MANET IN AETERNUM*, 2020, 10–20.

Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Weinfeld, Moshe. «The Phases of Human Life in Mesopotamian and Jewish Sources». Em *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, 182–89. *Journal for the Study of the Old Testament* 149. Guildford: Sheffield Academic Press, 1992.

Winitzer, Abraham. «Inner-Omen Organization». Em *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, 28–150. *Ancient Magic and Divination* 12. Boston: Brill, 2017.

Wisnom, Selena. «Enūma eliš and Atraḥasīs». Em *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry: a study of Anzū, Enūma eliš, and Erra and Išum*, 105–28. *Culture & History of the Ancient Near East*. Leiden/Boston: Brill, 2020.

Wolkstein, Diane, e Samuel Noah Kramer. *Inanna: Queen of Heaven and Earth*. New York: Harper & Row, 1983.

Xella, Paolo. «La figure du “Prince prédestiné” au Proche-Orient ancien: destin des puissants et volonté des dieux». Em *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, 159–73. ISTA 717. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité, 1999.

Van der Toorn, Karel, Bob Becking, e Pieter W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2.^a ed. (Leiden/Michigan: Brill Academic Publishers, 1999).

3. Estudos

3.1. Obras

Abusch, Tzvi. «Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature». Em *Self, Soul and a Body in Religious Experience*, 363–83. Leiden: Brill, 1998.

———. «Sacrifice in Mesopotamia». Em *Sacrifice in Religious Experience*, 39–48. *Studies in the History of Religions* 93. Boston: Brill, 2002.

Alster, Bendt. «ilu awilum : we-e i-la, “Gods : Men” versus “Man : God”. Punning and the Reversal of Patterns in the Atraḥasis Epic». Em *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, 35–40. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2002.

Annus, Amar. «Anzu». Em *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, 2:300–301. New York: De Gruyter, 2009.

Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Ataç, Mehmet-Ali. «The Melammu as Divine Epiphany and Usurped Entity». Em *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, 295–313. Leiden: Brill, 2007.

Bates, Catherine, ed. *The Cambridge Companion to the Epic*. Cambridge Companions to Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Belot, Margot. «Survey and Cross-Cultural Comparison of Water Symbolism in The Ancient Babylonian and Egyptian Cosmological Cycles». Master in Letters in Near and Middle Eastern Studies, University of Dublin, 2018.

Berlejung, Angelika. «Human Sin and Divine Sanction: The Ethics of Divine Justice in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts». Em *Divine Secrets and Human Imaginations: Studies on the History of Religion and Anthropology of the Ancient Near East and the Old Testament*, 293–334. Germany: Mohr Siebeck, 2021.

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

Bottéro, Jean. *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*. Translated by Teresa Lavender Fagan. Translation of: *L'Orient ancien et nous*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

———. *La religion más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

———. *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.

———. *No Princípio eram os Deuses*. Lisboa: Edições 70, 2006.

Brisch, Nicole. «Ancient Mesopotamian Religion». Em *A Companion to Ancient Near East, Second Edition*, 321–37. Blackwell Companions to the Ancient World. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020.

Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26. Washington DC: The Catholic Biblical Association of America, 1994.

Cooper, Jerrold S. *The Curse of Agade*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1983.

Crisostomo, C. Jay. «Language, Writing, and Ideologies in Contact: Sumerian and Akkadian in the Early Second Millennium BCE». Em *Semitic Languages in Contact*, 82:158–80. Studies in Semitic Languages and Linguistics. Leiden/Boston: Brill, 2015.

Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

Crüseman, Nicola, Margarete van Ess, Markus Hilgert, e Beate Salje, eds. *Uruk: First City of the Ancient World*. Los Angeles: Getty Publications, 2019.

Cryer, Frederick H. «Between The Rivers - And Elsewhere». Em *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, 124–215. Journal for the Study of the Old Testament 142. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

De-Whyte, Janice Pearl Ewurama. «(In)Fertility in the Ancient Near East». Em *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, 162:24–52. Biblical Interpretation Series. Boston: Brill, 2018.

DuPont, Jeffrey. «Divine Kingship in the Third Dynasty of Ur: Methods of Legitimizing Royal Authority in Ancient Mesopotamia». Master's Degree in Arts, Central Michigan University, 2012.

Eliade, Mircea. *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1978.

Garcia de la Fuente, O. S. A. «Terminología babilónica del pecado». Em *Los dioses y el pecado en Babilonia*, 2–26. Madrid: Real Monasterio de El Escorial, 1961.

George, A. R., e Takayoshi Oshima, eds. *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays by W. G. Lambert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Harris, Rivkah. *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.

Heskett, Randall. «A Study of City Laments: Their Form and Function». Em *Reading The Book of Isaiah: Destruction and Lament in the Holy Cities*, 7–30. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1998.

Jacobsen, Thorkild. «Death in Mesopotamia». Em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, 19–24. Mesopotamia 8. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980.

———. *Sumerian King List*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.

———. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven & London: Yale University Press, 1976.

———. *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Johnston, Sarah Iles. *Ancient Religions*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

———, ed. *Religions of the Ancient World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

Klein, Jacob. «Shulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire». Em *Civilizations of the Ancient Near East*, 2:843–58. New York: Scribner, 1995.

Kramer, Samuel Noah, e Jean Bottéro. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

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

Lambert, W. G. «Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel». Em *The Witness of Tradition Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten (Holland), September 1970*, 17:5–72. Oudtestamentische Studiën, 1972.

Launderville, Dale. «The Role of Memory and Tradition in Legitimizing Royal Authority». Em *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel and Old Babylonian Mesopotamia*, 147–91. Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

Lawson, Jack N. «Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos». *Melammu Symposia II*, 2001, 69–91.

Lawson, Jack Newton. «The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an understanding of šīmtu». Tese de Doutorado em Filosofia, Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1992.

Lee, Nancy C., e Carleen Mandolfo, eds. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*. Symposium Series 43. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms. California: University of California Press, 1998.

McIntosh, Jane. *Ancient Mesopotamian - New Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.

Michalowski, Piotr. «Sumerian». Em *A Companion to Ancient Near Eastern Languages*, 85–106. Blackwell Companions to the Ancient World. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2020.

———. *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1989.

———. «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia». Em *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, 33–45. Chicago: The Oriental Institute, 2008.

Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.

Nemet-Nejat, Karen Rhea. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. The Greenwood Press «Daily Life Through History» Series. Westport: Greenwood Press, 1998.

Olson, Carl. «Eliade, The Comparative Method, Historical Context, and Difference». Em *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, 59–76. Albany: State University of New York Press, 2001.

Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Oshima, Takayoshi. *Babylonian Prayers to Marduk*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

———. «When the Gods Made Us from Clay». Em *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, 407–31. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Oudheusden, Lisa van. «Death in Sumerian Literary Texts. Establishing the Existence of a Literary Tradition on How to Describe Death in the Ur III and Old Babylonian Periods». Research Master Thesis. Classics and Ancient Civilizations - Assyriology, Leiden University, Faculty of Humanities, 2019.

Pitts, Audrey. «The Cult of the Deified King in Ur III Mesopotamia». Tese de Doutorado em Filosofia, Harvard University, 2015.

Polonsky, Janice. «The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise». Em *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, 297–311. Leiden/Boston: Brill, 2006.

Pongratz-Leisten, Beate. «Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East». Em *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 3–34. Leiden/Boston: Brill, 2007.

———. «Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia». Em *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, 43–73. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2008.

———. «When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism». Em *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten and Neuen Testaments. Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Pryke, Louise. *Ishtar*. London & New York: Routledge, 2017.

Ries, Julien. *A Ciência das Religiões: História, Historiografia, Problemas e Método*. Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

———. *Man and the sense of mystery*. New York: Chelsea House Publishers, 2002.

Ries, Julien, Herbert Sauren, Guy Kestemont, René Lebrun, e Maurice Gilbert. *L'expression du sacré dans les grandes religions*. Vol. 1. Proche-Orient ancien et traditions bibliques. Collection Homo Religiosus. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1978.

Rochberg, Francesca. «Fate and Divination in Mesopotamia». Em *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, 19–30. Leiden: Brill Academic Publishing, 2010.

Rosa, Maria de Fátima Castanheira da Silva. «A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período Paleo-Babilónico (séc. XIX- XVIII a.C.)». Tese de Doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015.

Saggs, H.W.F. *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. London: The Athlone Press, 1978.

Samet, Nili. *The Lamentation over the Destruction of Ur*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2014.

Sanmartín, Joaquín. «Libro I: El Próximo Oriente Asiático. Mesopotamia y sus áreas de influencia». Em *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*, 5–178. Madrid: Ediciones AKAL, 1998.

Schmandt-Besserat, Denise. *When Writing Met Art: From Symbol to Story*. Texas: University of Texas Press, 2009.

Schneider, Tammi J. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011.

Seri, Andrea. «Adaptation of Cuneiform to Write Akkadian». Em *Visible Language: Inventions of writing in the Ancient Middle East and beyond*, 85–97. 32. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2010.

Seux, Marie-Joseph. «La création du monde et de l’homme dans la littérature suméro-akkadienne». Em *La création dans l’orient ancien*, 41–78. Congrès de L’ACFed, Lille (1985). Paris: Cerf, 1987.

Seymour, Michael. «Mesopotamia». Em *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, 775–94. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Sonik, Karen. «The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš». Em *Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2012.

Steinkeller, Piotr. «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things», 5–24. University of Warsaw: Eisenbrauns, 2017.

Stiebing, William H., e Susan N. Helft. *Ancient Near Eastern History and Culture*. 3.^a ed. New York & London: Routledge, 2018. EPUB.

Stol, Marten, e F. A. M. Wiggermann. *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Groningen: Styx Publications, 2000.

Toorn, Karel van der, Bob Becking, e Pieter W. van der Horst, eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2.^a ed. Leiden/Michigan: Brill Academic Publishers, 1999.

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

———. «Literary and Political Discourse in Ancient Mesopotamia: Sargon II of Assyria and Sargon of Agade». Em *Munuscula Mesopotamica: Festschrift für Johannes Renger*, 327–39. Muenster: Ugarit-Verlag, 1999.

Van der Toorn, Karel. *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

———. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1985.

———. «Theodicy in Akkadian Literature». Em *Theodicy in the World of the Bible*, 57–89. Leiden: Brill, 2003.

Vanstiphout, Herman L. J. «Death of an Era: The Great Mortality in Sumerian City Lament». Em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVle Rencontre Assyriologique Internationale*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980.

———. «How and Why did the Sumerians create their gods?» Em *What is a God? Anthropomorphic and non-anthropomorphic aspects of deity in Ancient Mesopotamia*, 15–40. Winona Lake - Indiana: The Casco Bay Assyriological Institute, 2009.

———. «Why did Enki organize the world?» Em *Sumerian Gods and Their Representations*, 117–34. Cuneiform Monographs 7. Groningen: Styx Publications, 1997.

Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Weinfeld, Moshe. «The Phases of Human Life in Mesopotamian and Jewish Sources». Em *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, 182–89. Journal for the Study of the Old Testament 149. Guildford: Sheffield Academic Press, 1992.

Winitzer, Abraham. «Inner-Omen Organization». Em *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, 28–150. Ancient Magic and Divination 12. Boston: Brill, 2017.

Wisnom, Selena. «Enūma eliš and Atraḫasīs». Em *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry: a study of Anzū, Enūma eliš, and Erra and Išum*, 105–28. Culture & History of the Ancient Near East. Leiden/Boston: Brill, 2020.

Wolkstein, Diane, e Samuel Noah Kramer. *Inanna: Queen of Heaven and Earth*. New York: Harper & Row, 1983.

Xella, Paolo. «La figure du “Prince prédestiné” au Proche-Orient ancien: destin des puissants et volonté des dieux». Em *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde*

antique, 159–73. ISTA 717. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 1999.

3.2. Artigos

Abusch, Tzvi. «Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature». Em *Self, Soul and a Body in Religious Experience*, 363–83. Leiden: Brill, 1998.

———. «Sacrifice in Mesopotamia». Em *Sacrifice in Religious Experience*, 39–48. *Studies in the History of Religions* 93. Boston: Brill, 2002.

Almeida, Isabel Gomes de. «The Mesopotamian primordial ocean(s): changes and continuities on the creative agency of the primeval aquatic deities (3rd and 2nd millennia BC)». *Tradition and Innovation - PHI Series 2020*, 2021.

Alster, Bendt. «ilu awilum : we-e i-la, “Gods : Men” versus “Man : God”. Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic». Em *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, 35–40. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2002.

———. *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections*. Bethesda, Md.: CDL Press, 1997.

———. *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Md.: CDL Press, 2005.

Annus, Amar. «Anzu». Em *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, 2:300–301. New York: De Gruyter, 2009.

Assman, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Ataç, Mehmet-Ali. «The Melammu as Divine Epiphany and Usurped Entity». Em *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, 295–313. Leiden: Brill, 2007.

Averbeck, Richard E. «Myth, Ritual, and Order in “Enki and the World Order”». *Journal of the American Oriental Society* 123, n. 4 (2003): 757–71.

Bargdill, Richard W. «Fate and destiny: Some historical distinctions between the concepts». *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 26 (2006): 205–20.

Bates, Catherine, ed. *The Cambridge Companion to the Epic*. Cambridge Companions to Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Belot, Margot. «Survey and Cross-Cultural Comparison of Water Symbolism in The Ancient Babylonian and Egyptian Cosmological Cycles». Master in Letters in Near and Middle Eastern Studies, University of Dublin, 2018.

Berlejung, Angelika. «Human Sin and Divine Sanction: The Ethics of Divine Justice in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts». Em *Divine Secrets and Human Imaginations: Studies on the History of Religion and Anthropology of the Ancient Near East and the Old Testament*, 293–334. Germany: Mohr Siebeck, 2021.

- Bidmead, Julye. *The Akītu Festival - Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. New Jersey: Gorgias Press, 2014.
- Black, Jeremy A., e Anthony Green. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London: British Museum Press, 1992.
- Bottéro, Jean. «“Free Love” and Its Disadvantages». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 185–98. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: University of Chicago Press, 1992.
- . «Glossary-Index». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 287–304. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: University of Chicago Press, 1992.
- . *La religion más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- . *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- . *No Princípio eram os Deuses*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- . «No Princípio, Os Sumérios». Em *No Princípio Eram os Deuses*, 13–21. Lisboa: Edições 70, 2006.
- . «Religion and Reasoning in Mesopotamia». Em *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*, 3–66. Translated by Teresa Lavender Fagan. Translation of: *L’Orient ancien et nous*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- . «The “Code” of Hammurabi». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 156–84. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- . «The First Writing». Em *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*, 19–33. Translated by Teresa Lavender Fagan. Translation of: *L’Orient ancien et nous*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- . «The Religious System». Em *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, 201–31. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- Bouzon, Emanuel. «A saga de Gilgames e suas fontes». *CADMO - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 6/7 (1997): 33–61.
- . «Propriedade e economia na antiga Babilónia até ao Império de Hammurabi». *CADMO - Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 13 (2003): 27–53.
- Brisch, Nicole. «Ancient Mesopotamian Religion». Em *A Companion to Ancient Near East, Second Edition*, 321–37. Blackwell Companions to the Ancient World. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020.
- Burns, John Barclay. «Namtaru and Nergal: Down but Not out: A Reply to Nicolas Wyatt». *Vetus Testamentum* 43, n. 1 (1993): 1–9.

- Camarena Adame, María Elena, e Gerardo Tunal Santiago. «La religión como una dimensión de la cultura». *Nómadas* 22, n. 2 (2009): 1–15.
- Caramelo, Francisco. «A religião mesopotâmica: entre o relativo e o absoluto». *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, n. 19 (2007): 165–75.
- . «“Conselho a um príncipe”: O poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia». *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias, A justiça na Antiguidade*, 30 (2012): 39–49.
- . «O Ritual de Akitu - O significado político e ideológico do Ano Novo na Mesopotâmia». *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, n. 17 (2005): 157–60.
- . «Símbolos e conceitos essenciais na ideologia real: O vocabulário nos salmos bíblicos e na literatura hínica e assíro-babilónica». *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas* 8 (1995): 43–61.
- Castellino, G. «Urnammu: Three Religious Texts». *ZA* 52 (1957): 1–57.
- Charpin, Dominique. «Les décrets royaux à l'époque paléo-babylonienne, à propos d'un ouvrage récent». *AfO* 34 (1987): 36–44.
- Chavalas, Mark W., e K. Lawson Younger, Jr., eds. *Mesopotamia and the Bible*. Journal for the Study of the Old Testament 341. Sheffield Academic Press, 2004.
- Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26. Washington DC: The Catholic Biblical Association of America, 1994.
- Cooper, Jerrold S. «Genre, Gender and the Sumerian Lamentation». *Journal of Cuneiform Studies*, n. 57 (2006): 39–47.
- . *The Curse of Agade*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1983.
- Crisostomo, C. Jay. «Language, Writing, and Ideologies in Contact: Sumerian and Akkadian in the Early Second Millennium BCE». Em *Semitic Languages in Contact*, 82:158–80. Studies in Semitic Languages and Linguistics. Leiden/Boston: Brill, 2015.
- Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Crüsemann, Nicola, Margarete van Ess, Markus Hilgert, e Beate Salje, eds. *Uruk: First City of the Ancient World*. Los Angeles: Getty Publications, 2019.
- Cryer, Frederick H. «Between The Rivers - And Elsewhere». Em *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, 124–215. Journal for the Study of the Old Testament 142. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Dalley, Stephanie. «Atrahasis». Em *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . «The Epic of Creation». Em *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, 228–77. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.

De-Whyte, Janice Pearl Ewurama. «(In)Fertility in the Ancient Near East». Em *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, 162:24–52. Biblical Interpretation Series. Boston: Brill, 2018.

Di Ludovico, Alessandro. «The Reign of Šulgi: Investigation of a King Above Suspicion». Em *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien*, 481–93. Münster, 2014.

Dicionário Latim-Português. 2.^a ed. Porto: Porto Editora, 2001.

Dickson, Keith. «Enki and the Embodied World». *Journal of the American Oriental Society* 125, n. 4 (2005): 499–515.

Dijk, J. van. «Le motif cosmique dans la pensée sumérienne». *Acta Orientalia* 28 (1963): 1–60.

DuPont, Jeffrey. «Divine Kingship in the Third Dynasty of Ur: Methods of Legitimizing Royal Authority in Ancient Mesopotamia». Master's Degree in Arts, Central Michigan University, 2012.

Eliade, Mircea. *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Foster, Benjamin R. *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. 3.^a ed. Vol. I. Maryland: CDL Press, 2005.

———. *From Distant Days: Myths, Tales and Poetry of Ancient Mesopotamia*. Bethesda, Md.: CDL Press, 1995.

Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1978.

Garcia de la Fuente, O. S. A. «Terminología babilónica del pecado». Em *Los dioses y el pecado en Babilonia*, 2–26. Madrid: Real Monasterio de El Escorial, 1961.

George, A. R. *Babylonian Topographical Texts*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40. Leuven: Peeters, 1992.

———. «Old Babylonian Tablets and Fragments: OB VA+BM». Em *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 1:272–86. Oxford: Oxford University Press, 2003.

———. «Sennacherib and the Tablet of Destinies». *IRAQ* 48 (1986): 133–46.

———. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2003.

———. «The poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War». Em *Warfare and Poetry in the Middle East*, 39–71. London & New York: I.B. Taurus, 2013.

George, A. R., e Takayoshi Oshima, eds. *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays by W. G. Lambert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Glassner, Jean-Jacques. «Inanna et les me». *CRRAI* 35 (1992): 55–86.

Harris, Rivkah. *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.

- Heskett, Randall. «A Study of City Laments: Their Form and Function». Em *Reading The Book of Isaiah: Destruction and Lament in the Holy Cities*, 7–30. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1998.
- Hundley, Michael B. «Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia». *Altorientalische Forschungen* 40, n. 1 (2013): 68–107.
- Jacobsen, Thorkild. «Death in Mesopotamia». Em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, 19–24. Mesopotamia 8. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980.
- . *Sumerian King List*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
- . *The Harps that Once: Sumerian Poetry in Translation*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- . *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven & London: Yale University Press, 1976.
- . *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Johnston, Sarah Iles. *Ancient Religions*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- , ed. *Religions of the Ancient World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- Katz, Dina. «Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia». *Historiae* 2 (2005): 55–90.
- Kinnier Wilson, James V., e Edith K. Ritter. «Prescriptions for an Anxiety State: A Study of BAM 234». *AnSt* 30 (1980): 23–30.
- Klein, Jacob. «Shulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire». Em *Civilizations of the Ancient Near East*, 2:843–58. New York: Scribner, 1995.
- . «The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame». *Transactions of the American Philosophical Society* 71, n. 7 (1981): 1–48.
- Kramer, Samuel Noah. «Shulgi of Ur: A Royal Hymn and a Divine Blessing». *The Jewish Quarterly Review*, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, 57 (1967): 369–80.
- Kramer, Samuel Noah, e Jean Bottéro. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.
- Kramer, Samuel Noah, e John Maier. *Myths of Enki, The Crafty God*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kristiansen, Kristian, e Thomas B. Larsson. «L'âge du Bronze, une période historique. Les relations entre Europe, Méditerranée et Proche-Orient». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 5 (2005): 975–1007.

- Lambert, W. G. «A New Interpretation of “Enlil and Namzitarra”». *Orientalia* 58, n. 4 (1989): 508–9.
- . «Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel». Em *The Witness of Tradition Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten (Holland), September 1970*, 17:5–72. Oudtestamentische Studiën, 1972.
- Launderville, Dale. «The Role of Memory and Tradition in Legitimizing Royal Authority». Em *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel and Old Babylonian Mesopotamia*, 147–91. Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- Lawson, Jack N. «Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos». *Melammu Symposia II*, 2001, 69–91.
- Lawson, Jack Newton. «The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an understanding of šīmtu». Tese de Doutorado em Filosofia, Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1992.
- Lee, Nancy C., e Carleen Mandolfo, eds. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*. Symposium Series 43. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Lenzi, Alan. «Dead Religion and Contemporary Perspectives: Commending Mesopotamian Data to the Religious Studies Classroom». *Method and Theory in the Study of Religion* 19 (2007): 121–33.
- . *Reading Akkadian Prayers And Hymns: An Introduction*. Ancient Near East Monographs. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms. California: University of California Press, 1998.
- McIntosh, Jane. *Ancient Mesopotamian - New Perspectives*. Santa Barbara: ABC Clio, 2005.
- Michalowski, Piotr. «Royal Women of the Ur III Period Part I: The Wife of Šulgi». *Journal of Cuneiform Studies* 28, n. 3 (1976): 169–72.
- . «Sumerian». Em *A Companion to Ancient Near Eastern Languages*, 85–106. Blackwell Companions to the Ancient World. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020.
- . «The Death of Šulgi». *Orientalia* 46, n. 2 (1977): 220–25.
- . *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 1989.
- . «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia». Em *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, 33–45. Chicago: The Oriental Institute, 2008.
- Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.
- Nemet-Nejat, Karen Rhea. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. The Greenwood Press «Daily Life Through History» Series. Westport: Greenwood Press, 1998.

- Olson, Carl. «Eliade, The Comparative Method, Historical Context, and Difference». Em *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, 59–76. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- . «Introduction: Assyriology — Why and How?» Em *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 7–30. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- . «Mesopotamian “Psychology”». Em *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 198–206. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Oshima, Takayoshi. *Babylonian Prayers to Marduk*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- . «Morality and the Minds of Gods. Divine Knowledge and Human Ignorance in Mesopotamian Prayers and Didactic Literature». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n. 4 (2017): 386–430.
- . «When the Gods Made Us from Clay». Em *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, 407–31. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Oudheusden, Lisa van. «Death in Sumerian Literary Texts. Establishing the Existence of a Literary Tradition on How to Describe Death in the Ur III and Old Babylonian Periods». Research Master Thesis. Classics and Ancient Civilizations - Assyriology, Leiden University, Faculty of Humanities, 2019.
- Pitts, Audrey. «The Cult of the Deified King in Ur III Mesopotamia». Tese de Doutorado em Filosofia, Harvard University, 2015.
- Polonsky, Janice. «The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise». Em *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, 297–311. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Pongratz-Leisten, Beate. «Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East». Em *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 3–34. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- . «Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia». Em *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, 43–73. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2008.
- . «When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism». Em *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten and Neuen Testaments. Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Pryke, Louise. «Introduction». Em *Ishtar*, 3–28. London & New York: Routledge, 2017.
- . «Religion and Humanity in Mesopotamian Myth and Epic». *Oxford Research Encyclopedia, Oxford University Press, USA* (blog), 2016. religion.oxfordre.com.
- Rennie, Bryan S., ed. *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Ries, Julien. *A Ciência das Religiões: História, Historiografia, Problemas e Método*. Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

- . *Man and the sense of mystery*. New York: Chelsea House Publishers, 2002.
- Ries, Julien, Herbert Sauren, Guy Kestemont, René Lebrun, e Maurice Gilbert. *L'expression du sacré dans les grandes religions*. Vol. 1. Proche-Orient ancien et traditions bibliques. Collection Homo Religiosus. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1978.
- Rochberg, Francesca. «Fate and Divination in Mesopotamia». Em *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, 19–30. Leiden: Brill Academic Publishing, 2010.
- . «Marduk in Heaven». *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, 97 (2007): 433–43.
- Rodrigues, Nuno Simões. «Fórmulas e sentidos para o destino nos poemas homéricos». *Lusitania Sacra* 37 (2018): 29–38.
- Rosa, Maria de Fátima. «“Código de Hammu-rabi” in Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor». Em *Literatura-Mundo Comparada: Perspectivas em português III - Pelo Tejo Vai-se para o Mundo*, 5:73–75. Lisboa: Universidade de Lisboa / Tinta da China, 2020.
- Rosa, Maria de Fátima Castanheira da Silva. «A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período Paleo-Babilónico (séc. XIX- XVIII a.C.)». Tese de Doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015.
- Saggs, H.W.F. *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. London: The Athlone Press, 1978.
- Samet, Nili. *The Lamentation over the Destruction of Ur*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2014.
- Sanmartín, Joaquín. *Códigos legales de tradición babilónica*. Barcelona: Trotta - Edicions de la Universitat de Barcelona, 1999.
- . «Libro I: El Próximo Oriente Asiático. Mesopotamia y sus áreas de influencia». Em *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*, 5–178. Madrid: Ediciones AKAL, 1998.
- Santos, António Ramos dos. «A Historiografia e o Tempo na Mesopotâmia». *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Tempo e Temporalidades, 23 (2006): 63–76.
- Schmandt-Besserat, Denise. *When Writing Met Art: From Symbol to Story*. Texas: University of Texas Press, 2009.
- Schneider, Tammi J. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011.
- Seri, Andrea. «Ludlul Bēl Nemēqi». *Estudios de Asia y Africa* 33, n. 1 (105) (1998): 163–81.
- . «The Fifty Names of Marduk in “Enūma eliš”». *Journal of the American Oriental Society* 126, n. 4 (2006): 507–19.
- Seux, Marie-Joseph. «La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne». Em *La création dans l'orient ancien*, 41–78. Congrès de L'ACFed, Lille (1985). Paris: Cerf, 1987.

- Seymour, Michael. «Mesopotamia». Em *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, 775–94. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sonik, Karen. «The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš». Em *Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008*. Winona Lake - Indiana: Eisenbrauns, 2012.
- Steinkeller, Piotr. «Luck, Fortune, and Destiny in Ancient Mesopotamia — Or How the Sumerians and Babylonians Thought of Their Place in the Flow of Things», 5–24. University of Warsaw: Eisenbaruns, 2017.
- Stiebing, William H., e Susan N. Helft. *Ancient Near Eastern History and Culture*. 3.^a ed. New York & London: Routledge, 2018. EPUB.
- Stol, Marten, e F. A. M. Wiggermann. *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Groningen: Styx Publications, 2000.
- Toorn, Karel van der, Bob Becking, e Pieter W. van der Horst, eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2.^a ed. Leiden/Michigan: Brill Academic Publishers, 1999.
- Van De Mieroop, Marc. *A History of the Ancient Near East ca. 3000 - 323 BC*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2015.
- . «Hammurabi's self-presentation». *Orientalia* 80 (2011): 305–38.
- . «Literary and Political Discourse in Ancient Mesopotamia: Sargon II of Assyria and Sargon of Agade». Em *Munuscula Mesopotamica: Festschrift für Johannes Renger*, 327–39. Muenster: Ugarit-Verlag, 1999.
- Van der Toorn, Karel. *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- . *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1985.
- . «Theodicy in Akkadian Literature». Em *Theodicy in the World of the Bible*, 57–89. Leiden: Brill, 2003.
- Vanstiphout, Herman L. J. «Death of an Era: The Great Mortality in Sumerian City Lament». Em *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980.
- . «Enuma Elish as a Systematic Creed: An Essay». *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992): 37–61.
- . «How and Why did the Sumerians create their gods?» Em *What is a God? Anthropomorphic and non-anthropomorphic aspects of deity in Ancient Mesopotamia*, 15–40. Winona Lake - Indiana: The Casco Bay Assyriological Institute, 2009.
- . «Why did Enki organize the world?» Em *Sumerian Gods and Their Representations*, 117–34. Cuneiform Monographs 7. Groningen: Styx Publications, 1997.
- Vladimir, Sazonov. «Universalism and deification: The concept of the king of the four corners and the deified king in Mesopotamia in 3rd millennium BCE». *VERBUM DOMINI MANET IN AETERNUM*, 2020, 10–20.

Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Weinfeld, Moshe. «The Phases of Human Life in Mesopotamian and Jewish Sources». Em *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, 182–89. *Journal for the Study of the Old Testament* 149. Guildford: Sheffield Academic Press, 1992.

Winitzer, Abraham. «Inner-Omen Organization». Em *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, 28–150. *Ancient Magic and Divination* 12. Boston: Brill, 2017.

Wisnom, Selena. «Enūma eliš and Atraḫasīs». Em *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry: a study of Anzū, Enūma eliš, and Erra and Išum*, 105–28. *Culture & History of the Ancient Near East*. Leiden/Boston: Brill, 2020.

Wolkstein, Diane, e Samuel Noah Kramer. *Inanna: Queen of Heaven and Earth*. New York: Harper & Row, 1983.

Xella, Paolo. «La figure du “Prince prédestiné” au Proche-Orient ancien: destin des puissants et volonté des dieux». Em *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, 159–73. *ISTA 717*. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité, 1999.

4. Webgrafia

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>

<http://louvre.fr/>

<https://oxfordre.com/religion/>