

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**UMA DEUSA ENTRE HOMENS: A REPRESENTAÇÃO DE IŠTAR,
DEIDADE DA GUERRA, DURANTE O REINADO DE HAMMU-
RABI (1792 – 1750 AEC)**

ROVIAN SCHENATTO PALAVICINI

PORTO ALEGRE

2019

ROVIAN SCHENATTO PALAVICINI

**UMA DEUSA ENTRE HOMENS: A REPRESENTAÇÃO DE IŠTAR,
DEIDADE DA GUERRA, DURANTE O REINADO DE HAMMU-
RABI (1792 – 1750 AEC)**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História.

Orientação: Katia Maria Paim Pozzer

PORTO ALEGRE

2019

Rovian Schenatto Palavicini

UMA DEUSA ENTRE HOMENS: A REPRESENTAÇÃO DE IŠTAR, DEIDADE DA
GUERRA, DURANTE O REINADO DE HAMMU-RABI (1792 – 1750 AEC)

Dissertação submetida ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul como requisito parcial para a
obtenção do grau de Mestre em História.

Porto Alegre, 30 de março de 2020

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA:

Anderson Zaleswki Vargas
Departamento de História
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Ivan Esperança Rocha
Departamento de História
Universidade do Estado de São Paulo (UNESP)

Natália Pietra Mendez
Departamento de História
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Schenatto Palavicini, Rovian
UMA DEUSA ENTRE HOMENS: A REPRESENTAÇÃO DE IŠTAR,
DEIDADE DA GUERRA, DURANTE O REINADO DE HAMMU-RABI
(1792 - 1750 AEC) / Rovian Schenatto Palavicini. --
2020.

81 f.

Orientadora: Katia Maria Paim Pozzer.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2020.

1. Antiguidade Oriental. 2. Babilônia. 3. Estudos
de Gênero. 4. Ištar. I. Paim Pozzer, Katia Maria,
orient. II. Título.

RESUMO

O período no qual encontra-se estabelecido o reinado de Hammu-rabi (1792 – 1750 AEC) foi particularmente importante para o desenvolvimento da literatura. Enquanto novo elemento étnico, os amoritas trouxeram consigo hábitos, costumes culturais, sociais, econômicos e linguísticos diferentes daqueles então conhecidos. Essa unificação de tradições sumérias, acádias e amoritas necessitou uma adequação que começou de cima, digo, do panteão. Parte da estrutura religiosa foi apropriada, mas parte foi destituída. A literatura acabou por servir de meio para materializar esses novos ideais, e por isso chamamos o período babilônico, pelo viés literário, de período clássico (1850 – 1500 AEC). Nesse sentido, compreendendo as relações de gênero enquanto relações de poder que são constituintes do social objetivamos, nesse trabalho, analisar como ocorre a representação da deidade Ištar, enquanto deusa da guerra, durante o reinado de Hammu-rabi. Para tanto, nos valeremos de uma fonte, de cunho literário, denominada Poema de Agušaya.

Palavras-chave: Antigo Oriente Próximo; Estudos de Gênero; Ištar; Literatura; Mesopotâmia.

ABSTRACT

The period in which Hammu-rabi's reign is established (1792 - 1750 BCE) was particularly important for the development of literature. As a new ethnic element, the Amorites brought with them habits, cultural, social, economic and linguistic customs different from those then known. This unification of Sumerian, Akkadian and Amorite traditions necessitated an adaptation that began at the top, I mean, of the pantheon. Part of the religious structure was appropriate, but part was removed. Literature ended up serving as a means to materialize these new ideals, which is why we call the Babylonian period, from a literary point of view, the classical period (1850 - 1500 BCE). In this sense, understanding gender relations as power relations that are constituents of the social, we aim, in this work, to analyze how the representation of the deity Ištar, as goddess of war, occurs during the reign of Hammu-rabi. For that, we will use a literary source, called Agušaya's poem.

Keywords: Ancient Near East; Gender Studies; Ištar; Literature; Mesopotamia.

Lista de abreviações

AEC	Antes da Era Comum
AbB	<i>Altbabylonische Briefe</i>
ARM	<i>Archives royales de Mari</i>
CAD	<i>Chicago Assyrian Dictionary</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAP. 1. A AMORRIZAÇÃO DA MESOPOTÂMIA: CONTEXTO SOCIO-ECONÔMICO DO PERÍODO PALEOBABILÔNICO	13
1.1. O que é ser um <i>MAR.TU</i> ? Buccellati e a nomadização dos camponeses (4000-2600 AEC)	14
1.2. A visão do outro: os <i>MAR.TU</i> durante Ur III (2113-2004 AEC)	15
1.3. A ascensão <i>MAR.TU</i>	17
1.4. <i>Bāb-ilim</i>	19
1.5. O palácio, o templo e o setor privado: os desmembramentos da economia no período babilônico	20
1.6. Como ser um bom rei: o exemplo de Hammu-rabi.....	29
1.7. Do <i>ekallum</i> a <i>bitum</i>	31
CAP. 2. A RELIGIÃO DA ESCRITA E A ESCRITA DA RELIGIÃO	36
2.1. A reforma religiosa e a ascensão de Ištar.....	37
2.2. O desenvolvimento literário.....	41
2.3. O poema de Agušaya	44
CAP. 3. Da Bravura à irracionalidade: a representação da deusa da guerra	47
3.2. Ela é..., como um jovem homem!	57
3.3. Primeira seção: elogios a Ištar	57
3.3.1. Tablete I, verso I.....	58
3.3.2. Tablete I, verso II	59
3.3.3. Tablete I, verso III.....	59
3.4. Segunda seção: a narrativa.....	61
3.4.1. Tablete I, verso IV	61
3.4.2. Tablete I, verso V	63
3.4.3. Tablete I, verso VI.....	65

3.4.4. Tablete I, versos VII e VIII	66
3.4.5. Tablete II, verso I	66
3.4.6. Tablete II, verso II.....	67
3.4.7. Tablete II, possivelmente verso VI	68
3.4.8. Tablete II, possivelmente verso VII.....	69
3.5. Terceira seção: Tablete II, possivelmente verso VIII	70
CONCLUSÃO.....	71
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	74

INTRODUÇÃO

A semita que ilumina este trabalho denomina-se Ištar. Também conhecida por seu nome sumério Inanna, foi caracterizada como a divindade mais complexa do panteão sumério-babilônico. Tal caracterização é produto de suas diferentes atribuições no decorrer da historiografia, bem como a sincronização e harmonização destas diferentes características que são, aparentemente, contraditórias: em um primeiro momento, a figura da divindade está associada ao amor e ao sexo; tem-se também uma associação à Vênus, como uma divindade astral; e, no concernente ao nosso contexto histórico, a mesma aparece na qualidade de Deusa da Guerra¹.

Chegamos até ela pelo fato de que suas características guerreiras, em um contexto onde o bélico era restritivamente masculino, nos chamaram a atenção. Porém, como se constituía uma deusa da guerra numa sociedade patriarcal², sem que a mesma perdesse sua existencialidade feminina, não será o foco desse nosso trabalho. Trazemos como problemática, destarte, analisar como ocorre a representação de Ištar, enquanto deusa da guerra, durante o reinado de Hammu-rabi (1792 – 1750 AEC) e de que forma o gênero se relaciona com essa representação. Para tanto, nos valeremos de uma fonte literária denominada poema de Agušaya, bem como de conceitos como gênero³ e representação⁴ serão chaves em nossa pesquisa.

Por conseguinte, gostaria de dar início a essa parte introdutória, com tons de justificativa, a partir de uma questão que fora levantada em uma das reuniões do grupo de estudos do Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental (LEAO): mas por que escolher a representação de uma divindade, já que ela não é humana, para pensar relações de gênero? Aí me deparei com um artigo elaborado pela Katia Pozzer, minha orientadora, denominado *Arte, Sexo e Religião*, e subtraí a afirmação, a partir de uma

¹ POZZER, Katia. **Arte, Sexo e Religião**: a deusa Ištar na Mesopotâmia. Brasília: Das Questões, 2018.

² Entendemos como sociedade patriarcal, aqui, uma sociedade onde os cargos de maior prestígio e poder são ocupados quase que exclusivamente por homens.

³ Entendemos o gênero, nesse trabalho, a partir de Butler e Scott, como um construto social conscrito na sociedade e, em nosso caso, na materialidade textual. Dessa forma, olharemos para nossa fonte como uma instituição, formadora de processos e projetos pelos quais indivíduos são constituídos enquanto homem e mulher e enquanto masculino e feminino.

⁴ Entendemos a representação, aqui, pelo viés semiótico do termo, com Panofsky e Pierce, como algo que não é necessariamente ligada ao seu referente (a mulher do período babilônico), mas como ideologia de expectativa de como deveria ser.

releitura de Bottéro e Kramer, de que, na antiga Mesopotâmia, tudo, na medida do possível, era sagrado. Por isso, a cosmogonia e a teogonia mesopotâmica apresentam diversas alterações no decorrer da história, sendo palpável a associação dessas alterações em detrimento de necessidades que são, em suma, sociais. De igual modo, como salienta Bottéro, os antigos mesopotâmicos criaram suas divindades à sua imagem e semelhança, sendo possível observar neles, deuses, qualidades e defeitos que estão presentes, também, nos humanos⁵. Portanto, pensar uma sociedade onde tudo, em diferentes graus, era sagrado e, onde a cosmogonia e a teogonia passam por modificações para comportar anseios de uma sociedade em constante transformação, implica em pensar que uma figura divina exercia influência no modo de pensar e agir do indivíduo da época. Dessa forma, quando notamos o poder de certas deidades, sua riqueza e suas propriedades de modo geral, bem como a importância de suas funções, como é o caso de Ištar, podemos concluir que isso vai refletir diretamente nas condições do mundo terrestre e, mais especificamente, no mundo real das pessoas ligadas a essas crenças⁶.

Não obstante, optamos por uma fonte de cunho literário para responder nossa problemática. Justificamos tal escolha pelo fato de que o período no qual encontra-se estabelecido o reinado de Hammu-rabi foi particularmente importante para o desenvolvimento da literatura. Enquanto novo elemento étnico, os amoritas trouxeram consigo hábitos, costumes culturais, sociais, econômicos e linguísticos diferentes daqueles então conhecidos. Essa unificação de tradições sumérias, acádias e amoritas necessitou uma adequação que começou de cima, digo, do panteão. Parte da estrutura religiosa foi apropriada, mas parte foi destituída. A literatura acabou por servir de meio para materializar esses novos ideais, e por isso que chamamos o período babilônico de período clássico.

Tendo isso em mente e buscando responder a nossa problemática de pesquisa, propomo-nos uma estruturação de dissertação que se subdivide em três capítulos. No primeiro deles, abordaremos aspectos da organização econômica, social e étnica que a virada do terceiro para o segundo milênio AEC vai proporcionar. Para tanto, tratamos de temas como o segmento amorita na região, os aspectos econômicos e demais anuências que concernem a esse grupo étnico durante o período de Ur III e,

⁵ BOTTÉRO, Jean; KRAMER, Samuel. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Éditions Gallimard, 1993 *apud* POZZER, Kátia. Op. Cit. 2018.

⁶ GRONEBERG, Brigitte. The role and function of goddesses in Mesopotamia. In LEICK, Gwendolyn (ed.). *The Babylonian World*. Nova York: Routledge, 2007, pp. 319 – 331.

posteriormente, com sua ascensão. Por fim, adentraremos no período de domínio babilônico, dando ênfase ao reinado de Hammu-rabi (1792 – 1750 AEC), salientando para com os aspectos sociais, econômicos e políticos do período.

O segundo capítulo foi pensado como um elo entre a nossa fonte e o contexto em questão. Dessa forma, abordamos, mesmo que brevemente, as mudanças observadas no âmbito religioso, dando ênfase ao desenvolvimento literário que compreende o período clássico (1850 – 1500 AEC). Ainda aproveitaremos o espaço para introduzir a nossa fonte, a julgar, o poema de Agušaya. Outras obras literárias do período também serão utilizadas em consonância tanto com o contexto de modo geral quanto com a nossa fonte de modo específico. Nosso enfoque é o de demonstrar a importância da literatura no período, seus agentes financiadores e as ideologias por detrás de tais obras.

Por fim, o terceiro capítulo é destinado à apresentação e análise de nossa fonte. A opção por apresentar uma versão em português do manuscrito, mesmo que vinda de traduções do inglês e do francês, busca colaborar com o desenvolvimento dos estudos acerca da antiguidade oriental no Brasil, ampliando o acesso à fonte para pessoas que não dominem outro idioma. Nesse sentido, por ser parte constituinte e fundamental de nosso trabalho, optamos por integrar a fonte, por completo, no texto, evitando apresentá-la apenas como anexo. Posteriormente, apresentamos a análise do poema em diálogo com o contexto de modo geral.

***CAP. 1. A AMORRIZAÇÃO DA MESOPOTÂMIA: CONTEXTO
SOCIO-ECONÔMICO DO PERÍODO PALEOBABILÔNICO***

1.1. O que é ser um *MAR.TU*? Buccellati e a nomadização dos camponeses (4000-2600 AEC)

Essencialmente, a economia da antiga região Entre Rios fundamentava-se na agricultura com uma pecuária integrada, sendo a confecção de artigos artesanais, por sua vez, de importância suplementar. Dessa forma, em geral, atribui-se à escavação de canais e a manutenção de um extenso sistema de irrigação que abrangia toda a planície aluvial, à manutenção de diversas estruturas públicas, o desenrolar de uma administração complexa e a constituição de um exército como só sendo possíveis devido ao excedente da produção agrícola e animal⁷.

Em parâmetros geológicos, toda a região mesopotâmica se concentra em zonas isoietais⁸ de 200 mm e 400 mm⁹. As localidades que nos interessam, cito o Sul da Mesopotâmia, bem como as regiões do Baixo Khabur e do Médio Eufrates, ficam abaixo da isoietal de 250 mm. Isso significa que estas localidades se situam em uma região árida. Entretanto, há uma pequena diferença no relevo que implica diretamente na distribuição econômica da localidade: o sul Mesopotâmico é totalmente aluvial, enquanto o Eufrates Médio e o Baixo Khabur são irrigáveis apenas em uma faixa territorial muito estreita¹⁰.

A problemática acerca dessa situação ambiental deságua na compreensão das técnicas referentes à criação de animais, pois, tanto a agricultura quanto a pecuária estão calcadas na utilização, de modos diferentes, porém relacionadas, do mesmo ambiente. No caso do Eufrates Médio e do Baixo Khabur, a estreiteza da faixa aluvial, assim como a rápida saturação da paisagem agrária, impôs limites severos para ambas as economias, forçando as populações locais explorarem, de forma mais eficaz, a região da estepe a partir da utilização de seu lençol freático na construção de uma gama de poços, o que possibilitou o desenvolvimento da economia pastoril¹¹.

Contudo, do mesmo modo em que o desenvolvimento da irrigação viabilizou a progressão de uma classe rural que esteve, por certo tempo, sob o controle direto da

⁷ RENGER, Johannes. Report on the Implications of Employing Draught Animals. In: **Irrigation and Cultivation in Mesopotamia**, Part II. Cambridge: Faculdade de Estudos Orientais, 1990.

⁸ Isoietas são regiões de igual precipitação.

⁹ ROWTON, M. Economic and Political Factors in Ancient Nomadism. In: CASTILLO, J. S. **Nomads and sedentary peoples**. Cidade do México: Colegio de Mexico, 1981.

¹⁰ BUCCELLATI, Giorgio. **The Amorites of the Ur III period**. Naples, 1966.

¹¹ ROWTON, M. Op. cit. 1981; BUCCELLATI, Giorgio. Op. Cit. 1966; BUCCELLATI, Giorgio. Ebla and the Amorites. In: GORDON, C. **Eblaite**: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language. Indiana: Eisenbrauns, 1992.

elite urbana, o incremento dos poços possibilitou o surgimento de uma classe rural – composta também por pessoas que fugiam das cidades¹² – que se tornava cada vez mais autônoma do controle dos grandes centros urbanos, cuja administração e o poderio militar nunca conseguiram se estender efetivamente até a região da estepe. Nesse sentido, pode-se inverter os papéis dos agentes: ao invés de se pensar em uma “sedentarização dos nômades”, deve-se falar em uma “nomadização dos camponeses”¹³.

A tese de Buccellati, influenciada pelas pesquisas de Rowton e Liverani, é importante para o entendimento de que a especialização econômica (agrícola e pastoril) é um advento posterior à sedentarização, pois, a princípio, essa divisão não era bem acentuada¹⁴. Destarte, a especialização, tanto em ambos os setores econômicos quanto no manuseio do território, cito a estepe, tornaram esses conjuntos populacionais mais autônomos política, militar e organizacionalmente em detrimento das cidades-estados¹⁵. E é justamente dessa autonomia econômica e política que emerge o que se vê nas fontes, pelo menos a partir de 2600 AEC¹⁶, com o substantivo *MAR.TU*, no sumério, e *Amurru(m)* no acádio: uma classe rural de pastores seminômades.

1.2. A visão do outro: os *MAR.TU* durante Ur III (2113-2004 AEC)

A interpretação tradicional acerca dos amoritas é baseada em fontes literárias, administrativas e políticas da Mesopotâmia, sendo que, parte desse aporte documental chegou até nós por intermédio de cópias realizadas no período paleobabilônico. Isso implica o risco de possíveis edições e/ou novas elaborações que são, em suma, reflexos de uma construção ideológica do respectivo período¹⁷. Ademais, parte dos estudos sobre os amoritas concentram-se na busca e interpretação do termo *MAR.TU* como uma realidade objetiva e imutável no decorrer destes quase milênio de atestação (aprox. 2600 – 1600 AEC), não levando em consideração os contextos históricos e, sobretudo,

¹² CHARPIN, Dominique. **Hammu-rabi of Babylon**. Nova York: Tauris, 2012.

¹³ BUCCELLATI, Giorgio. Op. Cit. 1992, p. 87.

¹⁴ Ibidem, 1990; 1992.

¹⁵ ROWTON, M. Op. Cit. 1981; LIVERANI, Mario. **Per una considerazione storica del problema amorreo**. OA, 1970; LIVERANI, Mario. **Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia**. Ivan Esperança Rocha (trad.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016; BUCCELLATI, Giorgio. Op. Cit. 1990; 1992.

¹⁶ BOER, Roland. **Amorites in the Early Old Babylonian Period**. Leiden: Leiden University Press: 2014.

¹⁷ CHARPIN, Dominique. **La «toponymie en miroir» dans le Proche-Orient amorrite**. Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, 2003.

desconsiderando o fato de que *MAR.TU* é um fenômeno de percepção interna sobre a externa. Não se tem fontes de origem amorita. Nosso viés de interpretação é unilateral¹⁸.

Em outras palavras, os estudos que têm como foco de análise os amoritas encontram-se, atualmente, fundamentados na onomástica e na literatura provenientes de uma base textual que é, por definição, externa a eles. Isso ocorre pelo fato já citado anteriormente de que não se tem registros de uma escrita amorita. Sabe-se que eles partilhavam de um idioma semita-ocidental, mas não passa disso¹⁹. Por conseguinte, é possível destacar, a partir dessas fontes, que embora esses povos estivessem inseridos nos mais variados segmentos da sociedade, a documentação demonstra uma visível associação entre amoritas e pastoralismo seminômade²⁰.

O pioneiro no estudo dessa ocorrência onomástica em textos administrativos foi Buccellati. Com isso, ele pôde constatar a presença de amoritas em vários setores econômicos, de forma ativa, no período de regência de Ur III. Apesar de a grande massa desses documentos estar calcada no manuseio de animais, ainda observam-se registros de exercício de atividades como: funcionários dos templos e do palácio, trabalhos com metalurgia, sacerdotes, cervejeiros e até mesmo fazendeiros. Além do mais, antes e durante o período de Ur III, os amoritas detinham comissões reais, apareciam no serviço militar à coroa e eram litigantes em processos judiciais, bem como intérpretes, prefeitos e tecelões²¹.

Concomitantemente, outras fontes administrativas retratam os amoritas como inimigos do Estado. Michalowski observou, na Correspondência Real de Ur, um conjunto significativo de cartas trocadas entre reis e autoridades que, por sua vez, fundamentavam a necessidade de hostilizar os amoritas, pois, segundo elas, eles constituíam um problema. Nas correspondências há a menção de um suposto “muro da terra” ou, ainda, “muralha voltada para as terras altas”, referindo-se à residência dos amoritas (as montanhas) e que, por sua vez, fazia jus a uma suposta muralha erguida para conter invasões dos mesmos. Em uma das cartas, Išbi-Erra, último governante de

¹⁸ VERDERAME, Lorenzo. *Mar-tu nel III millennio: fonti e interpretazioni*. Pisa: Fabrizio Serra Editore, 2009.

¹⁹ ROWTON, M. Op. Cit. 1981; VERDERAME, Lorenzo. Op. Cit. 2009; WOSSINK, Arne. *Tribal Identities in Mesopotamia between 2500 and 1500 BC*. In: DÜRING, B; WOSSINK, A; AKKERMANS, P. *Correlates of Complexity: Essays in Archaeology and Assyriology Dedicated to Diederik J.W. Meijer in Honour of his 65th Birthday*. Leiden: Netherlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2011.

²⁰ BUCCELLATI, Giorgio. Op. Cit. 1990; YOFFEE, Norman. *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; WOSSINK, Arne. Op. Cit. 2011.

²¹ BUCCELLATI, 1966; YOFFEE, Norman. Op. Cit. 2004; WOSSINK, Arne. Op. Cit. 2011; BOER, Roland. Op. Cit. 2014.

Isin, também culpa os amoritas de responsáveis por impedir no cumprimento de uma ordem de Ibbi-Sîn, último rei de Ur III. Segundo Išbi-Erra, os amoritas estavam obstruindo a passagem, impossibilitando o envio de tributos à capital²².

O mesmo ocorre em composições literárias. O texto conhecido como “o casamento de *MAR.TU*”, de origem suméria, é um bom exemplo disso. Na trama, *MAR.TU*, personificado em uma divindade que carrega o mesmo nome, quer se casar com a filha do deus Numušda, porém, uma amiga da garota tenta persuadi-la a não se casar com ele com o seguinte argumento:

Agora ouça, suas mãos são destrutivas e suas características são as dos macacos; ele é aquele que come o que Nana²³ proíbe e não demonstra reverência. Eles nunca param de andar por aí..., eles são uma abominação das moradias das deidades. Suas ideias são confusas; eles causam apenas distúrbios. Ele está vestido com um saco de couro..., vive em uma tenda, exposto ao vento e chuva, e não pode recitar corretamente orações. Ele mora nas montanhas e ignora os lugares dos deuses, desenterra trufas nos contrafortes, não sabe como dobrar o joelho e come carne crua. Não tem casa durante a vida e, quando morre, não será levado para um local de sepultamento²⁴.

Em linhas gerais, a onomástica desse período demonstra significativa presença de nomes de origem amorita no exercício de funções ancoradas pelo estado, agindo diretamente dentro dos centros de poder. Ao mesmo tempo, os segmentos amoritas constatados nas fontes de cunho literário e político acabam por sofrer diversos ataques em detrimento do suposto *modus operandi* de sua subsistência: o pastoralismo. Dessa forma, é possível interpretar que, para além do apelativo econômico, o que estava em disputa era um estilo de vida: nomadismo vs. sedentarismo. Além do mais, parece coerente ponderar que os amoritas são responsáveis diretos, na condição de um *outro*²⁵, da tentativa falha de se criar uma unicidade étnica dentro do extenso território que englobava a Mesopotâmia de Ur III.

1.3. A ascensão *MAR.TU*

²² MICHALOWSKI, Piotr. **The royal correspondence of Ur**. Yale: Yale University Press, 1976.

²³ Deus da Lua.

²⁴ BOER, Roland. Op. Cit. 2014, p. 25. Tradução nossa.

²⁵ POUTIGNAT, P; STREIFF-FERNART, J. **Teorias da etnicidade**: Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Elcio Fernandes (trad.). São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

Comumente denominado de período Paleobabilônico, os anos que decorrem entre 2004 AEC (queda de Ur III) e 1594 AEC (queda da primeira dinastia babilônica) são considerados decisivos na formação e consolidação de uma sociedade distinta daquela de Ur III, com certa especificidade social, econômica e política. As motivações que levaram ao declínio do então próspero reino de Ur III, em geral, estão associadas com a independência de cidades que eram submetidas à dinastia, questões climáticas, crises econômicas, revoltas internas e a atividade de grupos étnicos, em especial, os amoritas²⁶.

As primeiras décadas pós-queda de Ur III ainda são obscuras pela carência de registros arqueológicos. Por um lado, Charpin vai argumentar que a queda de Ur III criou um vácuo político que possibilitou a instalação dos amoritas no domínio de algumas cidades-estados²⁷. Por outro, Michalowski fundamenta que não há registros de que os amoritas subiram ao poder logo após a queda da terceira dinastia de Ur²⁸. Dadas as circunstâncias, as descobertas dos arquivos de Mari possibilitaram a visualização de que, pelo menos a partir de 1941 AEC, numerosas cidades-estados emergiram sob domínio de governantes com nomenclaturas amoritas ou, ainda, que reclamavam descendência amorita. Algumas dessas dinastias estavam estabelecidas na Babilônia: Ešnunna, Isin, Larsa, Mari, Qatna e Yamhad²⁹.

As ocorrências desse apelo étnico advinham de arquivos provenientes do palácio, isto é, era um discurso oficial do Estado. A exemplo, Zabai, quarto rei de Larsa (1941-1933 AEC), escrevera: “Zabai, o chefe amorita, filho de Amium, construiu o Ebabbar”; ainda, Abi-Sare, também de Larsa (1905-1895 AEC), utilizava títulos de “chefe amorita” ou “comandante amorita”; Hammurabi descrevia-se como “rei de toda a terra amorita”³⁰. Também, observam-se construções de linhagens genealógicas comuns entre governantes de cidades distintas, a exemplo de Babilônia e Uruk³¹.

²⁶ BOUZON, Emanuel. *As cartas de Hammurabi*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986; YOFFE, Norman. Op. Cit. 2004; WOSSINK, Arne. **Challenging climate change Competition and cooperation among pastoralists and agriculturalists in northern Mesopotamia (c. 3000-1600 BC)**. Leiden: Sidestone Press, 2009.

²⁷ CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

²⁸ MICHALOWSKI, Piotr. Op. Cit. 1976.

²⁹ DURAND, Jean-Marie: *Peuplement et sociétés à l'époque amorrite*. (I) Les clans bensim'alites. In NICOLLE, C. (ed.) **Nomades et Sédentaires dans le Proche Orient Ancien**. Paris, 2004; YOFFE, Norman. Op. Cit. 2004; WOSSINK, Arne. Op. Cit. 2009; BOER, Roland. Op. Cit. 2014.

³⁰ WOSSINK, Arne. Op. Cit. 2009, p. 38. Tradução nossa.

³¹ *Ibidem*. Op. Cit. 2011.

Ademais, complementando o trabalho realizado por Buccellati, Streck fez uma análise detalhada da ocorrência de nomes amoritas durante o período Paleobabilônico³². Ele expõe dados interessantes: na região do Diyala registram-se 23% de nomes com origem amorita; nos entornos de Mari e do Eufrates, nas alturas com o Emar (Tell Meskene), há uma média de 78%; a oeste, em locais como Carquemis, Aleppo, Al-Mušrifah e Tel Hazor, 75%; já em locais mais a leste, como Chagar Bazar e Rimah, a importância de nomes amoritas fora menor, variando dentre 11% e 36%. Outro dado interessante levantado por Streck diz respeito às filiações: a partir dos arquivos de Mari e de Sippar ele pôde constatar que em 70% dos casos tanto os pais quanto os filhos possuíam nomes amoritas. Em contraponto, essas elevadas ocorrências vão até o reinado de Hammu-rabi, durante o qual se constatou que em quase 50% dos casos tanto os pais quanto os filhos detinham nomes completamente amoritas. Já os registros posteriores de Sippar demonstram um declínio drástico para 11% desse contingente de nomes amoritas em detrimento da ascensão de nomes acadianos-amoritas ou amoritas-acadianos, que subiram 33% e 53%, respectivamente³³.

Os dados levantados por Streck dão um parâmetro étnico geral de toda a Mesopotâmia, fazendo ressalvas a locais específicos onde essa ascensão étnica amorita fora mais significativa. A onomástica também demonstra constante declínio dessa etnicidade, que já aparece enfraquecida na regência de Hammu-rabi, fazendo reemergir uma ancestralidade acadiana *a posteriori*. Portanto, vislumbra-se que a onomástica do período corrobora com a ideia de ascensão de uma identidade amorita durante o início do período Paleobabilônico, mas, por outro lado, não há evidências de que tenha ocorrido logo após o colapso de Ur III³⁴.

1.4. *Bāb-ilim*³⁵

Sucintamente, é sabido que as primeiras referências a Babilônia se dão já no período Acadiano, por volta de 2200 AEC. No período regencial da terceira dinastia de

³² Wossink não disponibiliza a referência quantitativa de quantos documentos foram analisados.

³³ STRECK, M. Die Amurriter der altbaylonischen Zeit im Spiegel des Onomastikons. Eine ethno-linguistische Evaluierung. In Meyer, J; Sommerfeld, W. (org.). **Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwend**. Saarbrücken: Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, 2004 *apud* WOSSINK, Arne. Op. Cit. 2011.

³⁴ MICHALOWSKI, Piotr. Op. Cit. 1976.

³⁵ O termo acadiano provavelmente significa “A Porta do Deus”. Para mais informações verificar SCHEIL, A. **Babylon Under Western Eyes: A Study of Allusion and Myth**. Toronto: University of Toronto Press, 2016.

Ur, durante o século XXI AEC, sabe-se que a cidade de Babilônia já hospedava um *ensi* (governador). Logo após a queda de Ur, tem-se o que se chama de período intermediário ou, período Isin-Larsa. Um século mais tarde, os registros apontam que chefes amoritas haviam tomado o poder em cinco ou seis cidades babilônicas, gozando de certa independência política. A anexação dessas cidades por Sumu-la-El (1880-1845 AEC), então rei da Babilônia, é considerada o marco do início do período babilônico³⁶.

Nosso principal agente, Hammu-rabi, foi o sexto na sucessão da dinastia babilônica, chegando ao poder menos de um século após o estabelecimento da mesma (1792 AEC). Representando o cenário político de 1792 AEC em um tabuleiro, Babilônia certamente seria representada por uma peça de baixo valor. A oeste, observam-se registros de atividades de grupos nômades denominados de *Os Suteanos*³⁷; Ao sul, três reinos que englobavam a antiga Suméria disputavam a hegemonia da região: Isin, Larsa e Uruk. Babilônia, cercada por três vizinhos mais poderosos, os reinos de Larsa, Ešnunna e Alta Mesopotâmia, se encaixa nesse contexto como uma espécie de poder intermediário. São nessas condições que Hammu-rabi vai manter Babilônia pelos primeiros vinte e oito anos de seu reinado.

1.5. O palácio, o templo e o setor privado: os desmembramentos da economia no período babilônico

Como novo segmento étnico na Babilônia, os amoritas se configuraram pela aproximação e aculturação dos costumes locais, apropriando-se, de forma significativa, da cultura sumério-acadiana. Os desdobramentos desses contatos, que eram registrados há quase um milênio antes da fixação destes, foram benéficos em vários sentidos. Dentre eles, podemos citar a conjuntura do desenvolvimento literário e as modificações nas estruturas econômicas, que eram, predominantemente, conservadoras, num sentido de continuidade da tradição.

De início, é preciso fazer um pequeno adendo sobre o sistema econômico que perdurou nas cidades-estados durante o final do quarto e no decorrer do terceiro milênio AEC: o sistema *oikos*³⁸. Tal sistema econômico possui duas características principais: 1)

³⁶ VAN DE MIEROOP, Marc. **King Hammu-rabi of Babylon**. Oxford: Blackwell, 2005.

³⁷ KRAELING, E. **Aram and Israel: The Aramaeans in Syria and Mesopotamia**. Columbia University Press, 2009.

³⁸ OPPENHEIM, A. **Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization**. Chicago: University of Chicago Press, 1992; GELB, I. Household and Family in Early Mesopotamia. In: LIPINSKI, E. (ed.).

o agregado patrimonial do governante é idêntico, em termos institucionais e espaciais, ao Estado e, também, toda a população fornece o trabalho necessário para a reprodução do estado e de suas instituições; 2) nesse sistema, as famílias são autossuficientes, produzindo todo o necessário, com exceção de algumas necessidades estratégicas, tais como o metal ou bens de prestígio. Tentando ser mais sucinto, o *oikos* era um sistema de centralização econômica no qual todos os indivíduos trabalhavam em prol de famílias institucionais em troca de parte do excedente.

Na virada do terceiro para o segundo milênio AEC, fatores internos e externos, como o influxo de grupos tribais, ataques militares provindos do Elam, rivalidades políticas, super-extensão do sistema *oikos* e a salinização ao sul da Babilônia configuraram mudanças políticas e socioeconômicas significativas³⁹. O *oikos* foi, aos poucos, sendo substituído por um sistema de descentralização das atividades econômicas, passando das mãos de grandes estruturas institucionais (palácio e templo) para as mãos de indivíduos que cultivavam pequenas propriedades e de empreendedores. Com essa descentralização, o Palácio passou a receber tributos pelas novas movimentações econômicas, caracterizando, assim, uma economia tributária⁴⁰.

Daí em diante, a produção agrícola estava, em grande parte, sob controle de indivíduos privados. Dentre as cartas preservadas de Hammu-rabi, 83 são destinadas a um funcionário do palácio na região provincial ao sul: Šamaš-Hazir⁴¹. Geralmente acompanhado com os títulos de “escriva dos campos” e “registrador”, ele era a pessoa responsável pela atribuição e designação de campos cultiváveis aos dependentes do palácio⁴². Administrava-se isso de duas formas: parte dos campos era concedida a locatários, por uma taxa anual, enquanto outra parte era distribuída como recompensa aos que prestavam algum tipo de serviço para o Palácio. Assim, as formas de compensação em produtos para esses trabalhadores foram substituídas por campos de subsistência. Com isso, o palácio se isentava da responsabilidade tanto do cultivo quanto de pagamento para esses trabalhadores⁴³.

State and Temple Economy in the Ancient Near East I. Leuven: Departement Orientalistiek, 1979; GRÉGOIRE, Jean-Paul. L'origine et le développement de la civilisation mésopotamienne. In: BRETEAU, C. et al.(eds), **Production, Pouvoir et Parenté dans le monde méditerranéen**. Paris: P. Geuthner, 1981.

³⁹ RENGER, Johan. Economy of Ancient Mesopotamia: A general outline. In. LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007.

⁴⁰ Ibidem. Op. Cit. 2000.

⁴¹ BOUZON, Emauel. Op. Cit. 1986.

⁴² CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

⁴³ Ibidem.

“O construtor Lipit-Ištar de Al-Eašar está a serviço do palácio, e por muito tempo recebeu rações de grãos e lã. O rei já tirou suas rações de grãos e lã e ordenou: ‘Dê-lhe um campo de 6,5 hectares perto de sua aldeia.’ Estou lhe escrevendo essa ordem do meu Senhor e lhe de um terreno de 6,5 hectares dos campos de sua família ou de outro campo confiscado disponível.⁴⁴”

O sistema de pagamento de impostos se vinculava ao sistema de produção. Existem documentações, atualmente, que demonstram como a contabilidade do período babilônico era avançada. Ao entregar um campo para um produtor, os funcionários do governo calculavam os tributos a partir da capacidade de produção daquele campo, levando em consideração fatores como qualidade da terra, proximidade ou fácil acesso à água, entre outros.

“36,54 hectares de terras agrícolas, 3,42 hectares de terra de baixa qualidade, (um total de) 39,96 hectares de terra com sulcos: Sua renda de grãos é de 32.875 litros. Os pagamentos de aluguel devidos foram calculados com base no rendimento total. 1,44 hectares de terras agrícolas com um rendimento de grãos de 250 litros, parcelas de sustento para indivíduos a metade da taxa de imposto que os bois do rei araram. 37,26 hectares de terras agrícolas, 3,42 hectares de terra de baixa qualidade, um total de 40,68 hectares de terra com sulcos: Sua renda de grãos é de 33.125 litros; 6 bois trabalham; Ninurta-Nasir é o agricultor. Data: Mês III, dia 16, ano Hammu-rabi 32. Selo no tablete: Ninurta-Nasir, filho de Ilum-Šemi, servo do deus Adad⁴⁵”

Os desdobramentos dessa nova conjuntura econômica são interessantes, pois, ao deslocar a responsabilidade para a população empreendedora, o Templo e o Palácio deslocavam também os riscos e prejuízos para esses indivíduos. Tentarei falar destes três agentes de maneira separada.

A começar, o templo era responsável pela empregabilidade de um número considerável de babilônicos, especialmente aqueles de famílias mais abastadas⁴⁶. Esse contingente era responsável pela manutenção e abastecimento do Templo. Para termos uma noção do todo, um templo abrigava artesãos, carpinteiros, guardas, porteiros, pessoas responsáveis pela limpeza, dentre outros. Além do mais, o Templo era

⁴⁴ AbB 4 n.º. 54 *apud* DOSSIN, George. **Letres de la première dynastie babylonienne**. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1933. Tradução Nossa.

⁴⁵ BIROT, M. **Tablettes économiques et administratives d'époque babylonienne ancienne**. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1969 *apud* VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2005, p. 86. Tradução nossa.

⁴⁶ JURSA, Michael. **Die Landwirtschaft in Sippar in neubabylonischer Zeit**. Wien: Institut für Orientalistik, 1995 *apud* SALLABERGER, Walther; HUBER-VULLIET, F: ‘Priester’, **Reallexikon der Assyriologie** 10. 2005.

proprietário de parte expressiva de terras, que também acabavam sendo cultivadas por esse contingente populacional. Ainda ficavam a cargo do Templo os cuidados com órfãos, idosos, viúvas, pobres negligenciados e até mesmo cegos⁴⁷.

Todas essas pessoas eram necessárias, sobretudo, pelo fato de a divindade viver no Templo, literalmente. Cada Templo possuía a sua própria divindade e, por conseguinte, estátuas eram utilizadas na personificação da mesma. Sendo essa divindade possuidora de características humanas, ela necessitava satisfazer-se enquanto tal. Nesse sentido, os textos religiosos descrevem as divindades se alimentando, se divertindo, banhando-se e bebendo várias vezes ao dia⁴⁸. Era atribuição dos sacerdotes fazerem isso, e, como parte do ritual, eles detinham o direito de usar as sobras da deidade⁴⁹. O divertimento ficava a cargo de músicos e cantores, também empregados pelo templo. A eles cabia, no decorrer do dia, cantar hinos de louvor e orações à divindade⁵⁰. Todo esse contingente, que não desempenhava funções sacerdotais, viva com recursos do templo, e é por isso que ele se caracteriza como um dos agentes econômicos do período.

O *ekallum* (palácio)⁵¹, por sua vez, era central na vida dos babilônios. O rei era o proprietário de toda a terra do reino, ficando a cargo dele a redistribuição da mesma. Com a nova conjuntura econômica, o Palácio passou a agir diretamente na coleta de tributos a partir de uma gama de profissionais especializados. Todo o excedente era coletado pelo Palácio, mas apenas parte dele era armazenado⁵². O próprio comércio internacional de materiais de prestígio (madeira, metais e pedras preciosas) também foi conduzido pelo Palácio. Além do mais, todo e qualquer material, nas mais variadas épocas, tiveram influência comercial do Palácio⁵³.

Charpin caracteriza a Babilônia de Hammu-rabi como sendo uma sociedade composta por uma economia pré-monetária. A prata era usada de diversas formas como moeda de troca, tendo o peso da mesma como medida na conclusão de transações comerciais. Ainda, é um período em que se observa a fixação de preços e encargos profissionais. Sendo isso também de responsabilidade do Palácio, podemos presumir que o mesmo ocupava uma posição dominante sobre o mercado, no sentido de

⁴⁷ ZETTLER, R.: **The Ur III Temple of Inanna at Nippur**. Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 11. Berlin: Reimer, 1992.

⁴⁸ VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2005.

⁴⁹ VAN DRIEL, G. 'Pfründe', *Reallexikon der Assyriologie* 10. 2005 apud SALLABERGER, Walther; HUBER-VULLIET, F. Op. Cit. 2005.

⁵⁰ SALLABERGER, Walther; HUBER-VULLIET, F. Op. Cit. 2005.

⁵¹ CAD E. 52a.

⁵² RENGGER, Johannes. Op. Cit. 2000.

⁵³ CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

monopólio real⁵⁴. As leis 257-258 e 271-272 do Código nos dão uma noção sobre esta questão:

“§ 251 Se o boi de um awilum for escoreado e seu distrito o informou que ele é escoreado e ele não aparou os seus chifres e não vigiou o seu boi e (se) esse boi escoreou e matou o filho de um awilum: ele deverá pagar a metade de uma mina de prata; § 252 Se foi o escravo de um awilum: pagará 1/3 de uma mina de prata; § 271 Se um awilum alugou animais, um carro e seu condutor: dará 3 paršiktum⁵⁵ de grão por dia; § 272 Se um awilum alugou só o carro: dará 4 sūtum⁵⁶ de grão por dia.”⁵⁷

Convém ressaltar que tais medidas de fixação de preços não visavam apenas à promulgação da justiça na terra, como os reis do período costumavam dizer. Em um documento, Alammus-Nasir, um empreendedor do setor de têxteis, escrevera a um destinatário desconhecido se queixando de seus empregados, com o argumento de que “o salário de um trabalhador contratado está inscrito na Estela”⁵⁸. Outras evidências também corroboram com a ideia de que os salários eram, na verdade, mais altos do que os estipulados no Código⁵⁹. Todavia, um suposto salário mínimo estava garantido.

Por conseguinte, o termo *tamkarum*, utilizado para denotar um empreendedor⁶⁰, é também traduzido como comerciante, trazendo divergências entre os estudiosos da área sobre a existência ou não desse segmento no período. De qualquer forma, há documentos que atestam tanto a empregabilidade deles por parte do Palácio quanto à terceirização, também por parte do Palácio, do comércio de suprimentos excedentes⁶¹. Em outras palavras, há uma relação com o estado ao mesmo tempo em que há uma desenvoltura do privado. Os templos, por sua vez, também utilizavam desse serviço. Além disso, os *tamkarû* eram responsáveis diretos no patrocinar de empreendimentos com seu capital privado, tendo como contrapartida o ressarcimento acrescentado de uma taxa de juros acordada legalmente⁶². Um documento legal, extraído dos Arquivos Reais de Mari, nos dão uma noção sobre o assunto:

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Medida correspondente a 60 litros. BOUZON, E. Op. Cit. 1986.

⁵⁶ Medida correspondente a 10 litros. BOUZON, E. Op. Cit. 1986.

⁵⁷ BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammu-rabi**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1975, pp. 99-104.

⁵⁸ ROTH, M. **Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor**: Writings from the Ancient World. Atlanta, 1995.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ CAD T. 37b.

⁶¹ CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

⁶² Ibidem.

“Silli-Ištar, filho de Ili-Šukkal, e Iribam-Sin, filho de Ubar-Sin, formaram uma parceria. Eles foram encontrar juízes para sua dissolução. Os juízes de terça-feira os enviaram ao templo de Šamaš. No templo de Šamaš, os juízes chegaram a uma decisão. Eles reembolsaram o patrocinador financeiro e os absolveram de seus direitos suplementares. Aparte do Iribam-Sin é um escravo do sexo masculino, Lustammar-Šamaš, com uma corrente, e uma escrava do sexo feminino, Lišliman. A parte de Silli-Ištar é um escravo do sexo masculino, Ibsina-El, e uma escrava do sexo feminino, Gestinanna-lamassi. Eles organizaram a divisão. No templo de Šamaš e no templo de Sin eles fizeram uma declaração sob juramento. Eles fizeram suas contas juntos. Eles não retornarão e não trarão um ao outro para o tribunal. Nenhum dos dois terá direitos sobre o que um entregou ao outro⁶³”.

É notório que o setor privado/empreendedor dessa nova conjuntura econômica descentralizou não somente a administração, mas também os recursos que até então eram administrados pelos templos e pelo palácio. A essa altura, os mais próximos do rei continuavam ligados aos deveres e ofícios do palácio, que giravam em torno da hereditariedade. De igual modo, as propriedades eram passadas adiante e, apesar de não ser formalmente proibida, a venda delas não era bem quista para os babilônicos antigos⁶⁴. Esse sistema parece ter sido amplamente utilizado na Mesopotâmia do segundo milênio, pois, quando Hammu-rabi finalmente conquistou o sul, as concessões realizadas sob Rim-Sin, então rei de Larsa, permaneceram como estavam. Em uma das cartas para Šamaš-Hazir, um oficial do sul, com o nome de Lu-Ninurta, relata: “Esses homens já tiveram esse campo por vinte anos, desde antes de meu Senhor vir aqui⁶⁵”. Outro documento legal também auxilia no exemplo:

“Sin-Išmeanni, de Kutalla, um jardineiro de palmeiras, me informou: “Šamaš-Hazir levou o campo da minha família e deu a um soldado”. Isso é o que ele chamou minha atenção. Um campo sob locação de longo prazo já foi retirado? Cuide desse caso. Se este campo for realmente da sua família, devolva-o a Sin-Išmeanni⁶⁶”.

Os soldados também faziam parte desse contingente de funcionários do palácio e, por sua vez, recebiam campos de cultivo da mesma forma. O dever militar deve ter sido uma das principais responsabilidades dos homens fisicamente aptos. Não há

⁶³ ARM xxvi/1, 13: 7-9 *apud* DOSSIN, Georges. Op. Cit. 1933. Tradução nossa.

⁶⁴ STOL, Marten. **Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine**. Boston: Brill, 2004.

⁶⁵ AbB 4 n°. 115 *apud* DOSSIN, G. Op. Cit. 1933. Tradução nossa.

⁶⁶ AbB 4 n°. 16 *apud* Ibidem. Tradução Nossa.

estimativas acerca do tamanho do exército e nem da população em geral no período de Hammu-rabi, mas dentre as cartas trocadas com Sin-Iddinam⁶⁷, Hammu-rabi solicita, rotineiramente, o fornecimento de tropas. Quanto aos benefícios da vida militar também não temos registros, mas as leis 27-32 do Código⁶⁸ preveem direitos aos soldados e suas famílias. Ademais, estando eles em vulnerabilidade para com o ingresso nos chamados escravos de guerra, é notório que o Código prevê a compensação para quem resgatá-los ou, ainda, o pagamento de resgate⁶⁹. Em uma das cartas dos Arquivos Babilônicos têm-se a menção ao resgate, mas não está explícito se os resgatados eram ou não soldados:

“Para Luštamar-Zamama e Belanum dizem, assim fala Hammu-rabi: Por causa de Sin-ana-Damar-lippalis, o filho de Maninum, a quem o inimigo tomou, dá 10 šekels⁷⁰ de prata ao seu mercador do templo de Sin e o resgata⁷¹”.

Por conseguinte, associados a essas propriedades de cunho familiar, havia um número relativamente pequeno de escravos que, ocasionalmente, poderia ser comercializado. As famílias ditas “comuns” poderiam possuir até quatro escravos, enquanto os mais abastados chegavam a possuir até dez. Independentemente de serem fisicamente marcados, esses escravos não estavam sob a autoridade absoluta de seu mestre⁷². Não se tem registros de castigos físicos infligidos contra eles, mas há ocorrências de tentativa de fuga⁷³.

No ponto de vista legal, o Código apresenta, dentre as leis 278-282⁷⁴, algumas considerações acerca da posse, direitos e deveres dos escravos, o que indica que eles estavam amparados pela lei. Tal fato se dá em função da possibilidade de mobilidade social no período. Um escravo, por exemplo, poderia ascender socialmente, assim como um cidadão comum poderia se tornar escravo⁷⁵. Basicamente, havia duas formas principais de adentrar na vida escrava: através de guerras ou dívidas. Nesse segundo caso, pouco conhecido, sempre que realizados empréstimos com um credor, o solicitante deveria penhorar seus bens e, em alguns casos, a si mesmos e aos membros

⁶⁷ 112 das cartas dos arquivos da AbB são destinadas ao Sin-Iddinam, uma espécie de governador na região sul da Babilônia. Ver. DOSSIN, G. Op. Cit. 1933.

⁶⁸ BOUZON, Emanuel. Op. cit. 1975.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Unidade de medida correspondente a 8 gramas: siclo.

⁷¹ AbB 9 n.º. 32 apud DOSSIN, G. Op. Cit. 1933.

⁷² SELZ, Gebbard. Power, Economy and Social Organisation in Babylonia. In. LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007.

⁷³ CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

⁷⁴ BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1975.

⁷⁵ STOL, Marten. Op. Cit. 2004.

de sua família. Vale frisar que as taxas impostas pela administração dos campos, pelos empreendedores e pelos credores eram relativamente altas, e uma má colheita já era suficiente para a inadimplência. Quando o empréstimo chegava a um montante impagável, o credor obtinha o usufruto da propriedade, alugando-a, novamente, ao devedor por uma taxa de aluguel⁷⁶. Quando o devedor não conseguia mais pagar, ele se tornava totalmente dependente do credor, trabalhando para ele na condição de escravo. Assim, a dívida se tornou um problema generalizado no período⁷⁷.

Contudo, os cidadãos gozavam de certa proteção em relação à escravidão⁷⁸. Alguns documentos provindos dos arquivos babilônicos demonstram que os cidadãos da Babilônia e de algumas outras cidades, em caso de necessidade, deveriam ser assegurados pelas instituições: Templo e Palácio, respectivamente. Dentre as listagens constam pessoas com fraturas, doenças e momentos de dificuldade. Segundo Breckwoldt, essas despesas constavam como despesas normais ou regulares das instituições supracitadas, não sendo necessária justificativa para a concessão⁷⁹.

Ainda, o Código de Hammu-rabi nos leva para uma sociedade estratificada, subdividindo-se em três grupos submetidos à lei de forma desigual: awîlum, muskênum e wardum⁸⁰. A grande massa da população consistia em muškênum. Os awîlum pertenciam a uma classe mais abastada e, conseqüentemente, restrita. Por sua vez, o wardum era o contingente dependente de terceiros, não possuidores de propriedade⁸¹. Conseqüentemente, as cidades eram formadas por distintos bairros, dos mais pobres aos mais abastados, possuindo bairros com melhor condição econômica, como é o caso do *karum*, um bairro comercial⁸². O que nos chama a atenção no Código, não obstante, é a estipulação de cobrança distinta para cada componente do social:

“§ 221 Se um médico restabeleceu o osso quebrado de um awîlum ou curou um músculo doente: o paciente dará ao médico 5 siclos de prata. § 222 Se foi

⁷⁶ BOUZON, 1975; VAN DE MIEROOP, 1992.

⁷⁷ VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2004.

⁷⁸ STOL, Marten. Op. Cit. 2004.

⁷⁹ BRECKWOLDT, T. **Economic Mechanisms in Old Babylonian Larsa**. Ph.D. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁸⁰ Ibidem. Op. Cit. 1975.

⁸¹ O termo wardum, essencialmente, expressa a idéia de inferioridade perante a pessoa da qual ele está associado, dessa forma, há uma ambigüidade entre servo(a) e escravo(a) na tradução. Ver. GODDERIS, Anne. Op. Cit. 2007 e CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

⁸² VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2004.

o filho de uni muskênum: dará 3 siclos de prata. § 223 Se foi o escravo de um awīlum: o dono do escravo dará 2 siclos de prata⁸³.”

Nesse mesmo viés, os reis babilônicos intervieram diretamente nas dívidas, promulgando éditos conhecidos como *mišarum*⁸⁴. A ideologia do período se consagrava na busca pelo combate à opressão; dessa forma, em dados períodos, os reis “libertavam” o povo dos empréstimos pendentes e da escravidão por dívidas⁸⁵. A descrição melhor preservada acerca desse édito provém do reinado de Ammi-Saduqa (1648-1628 AEC), um dos sucessores de Hammu-rabi:

“Se uma dívida resultou em [tomada de posse ou propriedade]⁸⁶ contra um cidadão ___⁸⁷ e ele colocou a si mesmo, sua esposa ou filhos em servidão por prata, ou como penhor, ele é libertado porque o rei instituiu a *justiça* na terra; sua liberdade está em vigor⁸⁸.”

Porém, o édito não se aplicava de igual maneira em conjunturas diferentes:

“Um acadiano ou um amorita que tenha recebido cevada, prata ou [outros] bens, seja como mercadoria para uma viagem comercial, seja como empresa conjunta para a produção de lucro, seu documento não é anulado; ele deve pagar de acordo com as estipulações de seus acordos⁸⁹.”

Por sua vez, a maioria desses empréstimos anulados se referia ao pagamento de impostos e taxas ao próprio palácio. Assim, os credores e intermediários entre a população e o palácio eram compensados com o não pagamento dessas taxas, deslocando as dívidas da população em geral para o palácio⁹⁰. O *mišarum* se tornava benéfico para o rei de duas formas: 1) a população voltaria a se reportar ao palácio, e não mais dos credores, aumentando o poder do rei sobre a população; e 2) trazia como significância ideológica o quanto ele se importava com seu povo, garantindo o apoio do mesmo. Em diversos nomes de anos de governantes babilônicos o édito aparece

⁸³ BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1975, p. 92.

⁸⁴ Traduzido como “Justiça”. CARDOSO, 1986; CHARPIN, 2010.

⁸⁵ VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2004.

⁸⁶ Do inglês: *foreclosure*.

⁸⁷ Indica lacuna.

⁸⁸ FINKELSTEIN, J. The Edict of Ammisaduqa. In PRITCHARD, J. **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. Princeton: Princeton University Press: 1969, p. 528. Tradução e grifo nosso.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 527. Tradução nossa.

⁹⁰ VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2004.

mencionado⁹¹. Usualmente, sempre que um rei tomava posse, proclamava-se um *mišarum*, num sentido de recomeço⁹².

1.6. Como ser um bom rei: o exemplo de Hammu-rabi

Com Hammu-rabi não foi diferente. Ele começou seu reinado promulgando um édito *mišarum*, tendo também promulgado pelo menos mais dois éditos posteriores, no décimo terceiro e no trigésimo primeiro anos de seu governo, respectivamente⁹³.

Apesar de a materialidade⁹⁴ poder estar associada à propaganda e ideologia, isto é, que pode não ter acontecido na prática, ela nos serve de parâmetros para visualizar o que se esperava de um rei, e o Hammu-rabi é um bom exemplo disso. Além de cuidar de seu povo, Hammu-rabi cuidou dos deuses. Como mencionado, os cidadãos privados contribuíam também para essa manutenção, mas o rei era o principal defensor das deidades. Hammu-rabi, por exemplo, relata ter construído um trono “com acabamentos em ouro, prata, pedras semipreciosas e lápis-lazúli, como uma chama de luz para Inanna da Babilônia⁹⁵”. Em diversos anos de seu reinado, Hammu-rabi também se vangloria por construções e presentes às deidades, mais especificamente os anos 3, 6, 12, 14, 18, 20, 26, 29 e 41⁹⁶.

“Depois que a deusa Inanna lhe deu um presságio positivo para governar as terras da Suméria e Acádia, e colocou suas rédeas [de Inanna] em suas mãos, Hammu-rabi construiu o templo de Ezikalama, sua querida casa, para sua amada Inanna em Zabalam, a cidade da qual ela é a amante⁹⁷.”

Já aludido, o Templo não era meramente uma instituição religiosa, do mesmo modo que a religião não era de modo algum restrita ao templo, mas estava presente em todos os aspectos da vida cotidiana dos babilônicos. Dessa forma, o centro político do Estado, o palácio, também pode ser classificado como um centro de religião. O rei agia por sua terra e por seu povo perante os deuses, com o aval dos mesmos. Anualmente,

⁹¹ CHARPIN, Dominique. Une alliance contre l'Elam et le rituel du lipit napsistim. In VALLAT, F. (ed.) **Mélanges Jean Perrot**. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990.

⁹² GODDERRIS, Anne. The Old Babylonian Economy. In LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007.

⁹³ VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2004.

⁹⁴ Entendemos como materialidade todo e qualquer acervo material provenientes dessas culturas, sejam eles textos, éditos, iconografias, estátuas, dentre outros.

⁹⁵ Ibidem, p. 12. Tradução nossa.

⁹⁶ BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1986; CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

⁹⁷ FRAYNE, D. **Old Babylonian Period (2003–1595BC)**. Toronto: The University of Toronto Press. 1990, p. 354. Tradução nossa.

num ritual de ano novo, o rei deveria reportar às divindades, jurando que não havia feito mal à Babilônia, como condição de manter seu posto⁹⁸. Ao mesmo tempo, o rei, antes de tomar qualquer decisão, consultaria seus adivinhos, os interlocutores responsáveis por captar a mensagem divina. Sem o devido aval divino, o rei não firmaria acordos, não nomearia funcionários e sequer avançaria contra as terras inimigas⁹⁹. No prólogo do Código, vemos as seguintes afirmações:

“Quando o sublime Anum¹⁰⁰ rei dos Anunnaki¹⁰¹ [e] Enlil¹⁰², o senhor do céu e da terra, aquele que determina o destino do país, assinalaram a Marduk¹⁰³, filho primogênito de Ea¹⁰⁴, a dignidade de Enlil sobre todos os homens, [quando] eles o glorificaram entre os Igigi¹⁰⁵, [quando] eles pronunciaram o nome sublime de Babel [e] a fizeram poderosa no universo, [quando] estabeleceram para ele [Marduk] em seu meio uma realeza eterna, cujos fundamentos são firmes como o céu e a terra, naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome, para alegrar os homens, Hammu-rabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o sol, levantar-se sobre os cabeças-pretas¹⁰⁶ e iluminar o país¹⁰⁷.”

Nessa relação de reciprocidade, ficava a cargo do rei, ainda, prover riquezas para o seu povo, fazendo-o prosperar. É por isso que Hammu-rabi se orgulhava ao construir diques e canais de irrigação, como o mencionado no trigésimo oitavo ano de seu reinado: “Eu cavei o canal ‘Hammu-rabi é a abundância das pessoas’ que traz uma profusão de água para a terra da Suméria e Acádia¹⁰⁸”. Pelo menos três dos seus nomes de anos citam a construção de canais de irrigação, além das mais variadas inscrições¹⁰⁹.

Estando os amoritas diretamente associados ao pastoralismo, é interessante notar as formas análogas ao estilo de vida pastoril que foram incorporadas para a vida prática do povo como um todo. O rei se enxergava como um pastor, e, enquanto tal, deveria

⁹⁸ SALLABERGER, Walther. *The Palace and the Temple in Babylonia*. In: LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007.

⁹⁹ SALLABERGER, Walther. Op. Cit. 2007; CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

¹⁰⁰ Deus céu. BOUZON, E. Op. Cit. 1986, p. 19.

¹⁰¹ Designação a todos os deuses terrestres. Ibidem.

¹⁰² Senhor do Vento. Ibidem.

¹⁰³ Deus da Babilônia. Ibidem.

¹⁰⁴ Deus da sabedoria e da magia. Ibidem.

¹⁰⁵ Os grandes deuses do céu. Ibidem.

¹⁰⁶ “Expressão idiomática da língua da língua suméria para designar ‘homem’ em geral, e os sumérios mais especificamente” BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1975, p. 20.

¹⁰⁷ Ibidem, pp. 19-20.

¹⁰⁸ VAN DE MIEROOP, Marc. Op. Cit. 2004, p. 82. Tradução nossa.

¹⁰⁹ BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1975; 1986.

agir com zelo, mantendo a ordem e protegendo o seu rebanho. Por esse viés, a construção de muralhas e fortalezas nas cidades, defendendo a terra contra possíveis invasores, era um feito para alguém considerado um bom rei.

“Eu levantei o topo da fundação da muralha da cidade de Sippar com a terra de modo que fosse como uma alta montanha. Aquele muro poderoso que eu construí. Do passado distante, nenhum rei entre os reis jamais fez tal muro para meu Senhor, o deus Šamaš. Eu chamei esse muro de ‘No comando do Deus-Šamaš, talvez Hammu-rabi, não tenha rival’¹¹⁰”.

Negar provimento a essas demandas básicas já era motivo de desagrado por parte dos cidadãos:

“Eu não estou recebendo água do Sin-Iddinam para o meu campo de gergelim. O gergelim vai morrer. Não me diga depois: "Você não me escreveu". O gergelim está visivelmente morrendo. Ibbi-Ilabrat viu isso. Esse gergelim vai morrer e eu avisei você¹¹¹”.

Por conseguinte, o alcance desses objetivos estava totalmente relacionado com o humor das deidades para com os babilônicos. O sistema de reciprocidade também ocorria aqui, como demonstrado no prólogo do Código, era uma via de mão dupla: o rei disponibilizava cuidado aos deuses, seu povo e seus templos e, em troca, quando satisfeitas, as deidades retribuía com a prosperidade. Destarte, como todos os reis anteriores e posteriores da Babilônia, Hammu-rabi se apresentou como a peça principal de um tabuleiro que só funcionava quando todas as peças estivessem em sincronia. Ao longo do seu reinado, essa foi a imagem pública que ele projetou nas inscrições e nos nomes de anos.

1.7. Do *ekallum* a *bitum*

A antiga sociedade babilônica girava em torno do conceito de *bitum*. Apesar de ser traduzido como “casa”¹¹², o significado desse termo era mais amplo para a sociedade na época¹¹³. *Bitum* englobava todas as pessoas que residiam na casa e seus dependentes, transpassando para o cenário político, num sentido mais amplo. No período amorita,

¹¹⁰ FRAYNE, D. Op. Cit. 1990, p. 335. Tradução nossa.

¹¹¹ AbB 9 n.º. 78 *apud* DOSSIN, G. Op. Cit. 1933. Tradução Nossa.

¹¹² CAD B. 282.

¹¹³ CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

esse termo é empregado também como sentido de unidade: sempre que dois reinos buscam estabelecer acordos ou já os tenham estabelecidos, é comum encontrarmos em suas correspondências que ambos pertencem a uma mesma *bitum*. Nesse sentido, quando empregado, o termo é acompanhado por palavras como pai, filho e irmão, o que conota a compreensão de uma espécie de extensão da unidade doméstica aos assuntos de cunho político¹¹⁴.

Sendo *bitum* fundamental na estrutura social, a base da sociedade babilônica era o casamento e um grupo familiar formalmente reconhecido¹¹⁵. Não obstante, o casamento influía diretamente nas questões de herança de patrimônio, de aspectos da vida religiosa e, sobretudo, de status social¹¹⁶. O documento legal referente ao jardineiro de palmeiras também serve como exemplo para essa relação entre família e patrimônio¹¹⁷.

Habitualmente, um homem tinha apenas uma parceira que gozava do status legal de esposa. Quaisquer outras parceiras que ele pudesse vir a ter seriam apenas concubinas. Caso a esposa principal não engravidasse, o homem poderia ter uma segunda esposa, estando ela em uma posição subordinada à primeira. Formalmente, a primeira esposa era considerada a mãe de quaisquer filhos nascidos tanto da segunda esposa quanto das concubinas¹¹⁸. A preocupação com a geração de herdeiros perpassava os diversos âmbitos do social.

À luz das novas fontes, fica cada vez mais nítido que a hereditariedade era o fator determinante para a posição legal de uma pessoa na antiguidade babilônica, inferindo diretamente, como já mencionado, no seu status e, em grande medida, na profissão viria a desempenhar. Em registros prosopográficos, Charpin demonstrou que alguns ministros e altos funcionários do regime de Hammu-rabi mantiveram sua posição quando seu filho Samsu-Iluna assumiu a regência. Já os arquivos de Ur demonstram que isto ocorria também em relação ao clero¹¹⁹. Assim, é possível supor que essa segurança pudesse ter se estendido para outras profissões, como artesãos, comerciantes, fazendeiros, escribas e afins. Era esperado que as habilidades profissionais fossem hereditárias. Por outro lado, existem registros que indicam a possibilidade de se

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Um homem, uma ou mais mulheres e filhos, preferencialmente homens.

¹¹⁶ O nascimento era responsável, inclusive, por determinar alguém como um cidadão livre ou como um escravo.

¹¹⁷ Ver. Pág. 29.

¹¹⁸ CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

¹¹⁹ Ibidem. Op. Cit. 1986.

aprender novas profissões, desde que houvesse condições financeiras para isso¹²⁰. As escolas de escribas são um bom exemplo.

Majoritariamente, os soberanos do período paleobabilônico assumem o poder a partir de uma legitimidade considerada divina. Porém, os aspectos de hereditariedade anteriormente mencionados nos colocam em um paralelo: ao mesmo tempo em que era necessário ter legitimidade divina, também era essencial que o monarca pertencesse a uma dinastia. Tornou-se muito comum a vinculação dos monarcas em exercício a uma genealogia, sobretudo com viés político, como para firmar acordos ou mesmo reivindicar territórios. Podemos observar a importância atribuída às genealogias a partir de alguns feitos de Hammu-rabi:

“Hammu-rabi, o rei forte, o rei da Suméria e Acádia, renovou o Emeteursag, o templo do deus Zababa em Kiš, que Sumu-la-El, seu antepassado, construía e que havia caído em ruínas; [assim como a nomeação de uma fortaleza, construída durante o governo de Hammu-rabi, de] Fortaleza de Sinmuballit, o pai que me gerou¹²¹.”

Outro fator que contribui para estabelecer o grau de importância da estrutura familiar e da hereditariedade é a prática de adoção. Havia uma preocupação acerca de quem cuidaria do casal e de sua propriedade na posteridade e, enfaticamente, após a morte. Esse pensamento é visível no mito Atrahâsis, onde há uma preocupação com o culto por parte dos vivos¹²². Tendo essa preocupação em vista, o prolongamento da linhagem familiar se daria a partir da adoção, sobretudo de pessoas do sexo masculino¹²³. Destaca-se que tal filho adotivo teria assegurado o direito de ser o herdeiro mais velho e, com isso, o principal, mesmo que o casal viesse a ter filhos *à posteriori*. Tal prática abriu diversas possibilidades de litígios e, por isso, quando falamos em direito assegurado, nos remetemos, automaticamente, às previsões legais garantidas pelo Código de Hammu-rabi, visando à seguridade tanto da família quanto da criança. As leis 185-189 nos dão um parâmetro acerca dos critérios de adoção:

“§ 185 Se um awilum adotou uma criança desde o seu nascimento e a criou: essa criança adotada não poderá ser reclamada; § 186 Se um awilum adotou

¹²⁰ Ibidem. Op. Cit. 2012.

¹²¹ FRAYNE, D. Op. Cit. 1990, p. 287. Tradução Nossa.

¹²² O mito de Atrahâsis é um texto acadiano que faz jus à narrativa do dilúvio bíblico. Ver. DALLEY, S. **Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others**. New York: Oxford University Press, 1991.

¹²³ Para mais informações ver. STONE, E; OWEN, D; MITCHELL, J; **Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešu-lišsur**. Indiana: Eisenbraus, 1991.

uma criança e, depois que a adotou, ela continuou a reclamar por seu pai ou sua mãe: essa criança adotada deverá voltar à casa de seu pai; § 187 O filho (adotivo) de um [eunuco] funcionário do palácio ou o filho (adotivo) de uma [sacerdotisa] não poderá ser reclamado; § 188 Se um artesão tomou um filho como filho de criação e lhe ensinou o seu ofício: ele não poderá ser reclamado; § 189 Se ele não lhe ensinou o seu ofício: esse filho de criação voltará à casa de seu pai¹²⁴.”

Outrossim, os altos cargos no círculo palaciano (*ekallum*), também conhecidos como grandes servos, eram regidos pela mesma autarquia de vínculos e hereditariedades. No período amorita manteve-se essa tradição: tais cargos eram ocupados por pessoas que tinham alguma proximidade com o rei. Dentre as principais funções desempenhadas estavam as denominadas *šukkallum*¹²⁵, *šukkal ubâri*¹²⁶ e *šandabakkum*¹²⁷. Naturalmente, o centro do poder do rei era o *ekallum* e, mais uma vez, o termo é compreendido de forma mais ampla do que a tradução sugere: palácio. O termo supracitado não está associado a um único lugar físico, mas a toda e qualquer localidade em que o rei se fizesse presente, ou seja, o *ekallum* se encontrava personificado na figura do rei.

Na aspecto legal, visando garantir sua autoridade absoluta, os reis amoritas adotaram medidas práticas: todas as cidades estratégicas da Babilônia possuíam um *šapirum* (governador)¹²⁸, bem como o conselho de anciãos, o *rabianum* (prefeito)¹²⁹ e o *nagiru* (arauto)¹³⁰. O Código nos fala um pouco sobre as funções por eles desempenhadas:

“§ 23 Se o assaltante não foi preso, o awilum assaltado declarará diante do deus todos os seus objetos perdidos; a cidade e o governador, em cuja terra e distrito foi cometido o assalto, o compensarão por todos os objetos perdidos. § 16 Se um awilum escondeu em sua casa um escravo ou uma escrava fugitivos do palácio ou de um muskênum e a convite do arauto não fez sair: o dono dessa casa será morto”¹³¹.

¹²⁴ BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1975, pp. 83-84.

¹²⁵ Algo semelhante a um vizir.

¹²⁶ Traduzido como ministro dos estrangeiros. Era alguém responsável por tomar conta dos estrangeiros que residiam na Babilônia. Ver. CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 1986.

¹²⁷ Responsável pelas finanças do reino. BOUZON, E. Op. Cit. 1986.

¹²⁸ Em cidades como Eshnunna e Mari tal função é denominada de *shapitum*, traduzido também como juiz. CHARPIN, Dominique. Op. Cit. 2012.

¹²⁹ Ibidem. Op. Cit. 1986.

¹³⁰ BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1975.

¹³¹ Ibidem. Op. Cit. 1975, pp. 30-32.

Em suma, a sociedade do período paleobabilônico se configurou para abarcar tanto o segmento étnico insurgente quanto as realidades socioeconômicas trazidas por eles. O ideal político se desenvolveu com base no modelo de parentesco e hereditariedades, do qual, o segmento de pertencimento étnico símile ao modelo tribal, buscava elos comuns entre os reis amoritas e os ditos nômades. A expansão e anexação de cada vez mais territórios trazia consigo grandes responsabilidades. A nomeação de funcionários e a terceirização dessas responsabilidades possibilitaram a permanência hegemônica da Babilônia, pelo menos por certo tempo. A casa, os casamentos, a família, a preocupação com herdeiros e a estrutura política de modo geral estiveram enraizadas nessas realidades sociais, políticas e econômicas, remodelando todo o Oriente próximo na virada do terceiro para o segundo milênio AEC.

CAP. 2. A RELIGIÃO DA ESCRITA E A ESCRITA DA RELIGIÃO

O período de insurgência amorita na região mesopotâmica é classificado, no contexto literário, como período clássico. Os desdobramentos políticos e econômicos do findar do terceiro milênio fizeram com que o controle da região Entre Rios passasse dos sumérios e acádios para os amoritas, como relatado no capítulo anterior. Enquanto novo elemento étnico, os amoritas trouxeram consigo hábitos, costumes culturais, sociais, econômicos e linguísticos diferentes daqueles então conhecidos. Com isso, a Mesopotâmia tornou-se um emaranhado cultural que chegou ao ápice durante o governo de Hammu-rabi, transcendendo as diferenças locais e regionais em detrimento de uma linguagem, religião e cultura escrita comum, de origem semítica. Dessa forma, temos que ter em mente que a cultura e a língua durante o período babilônico clássico são o reflexo da unificação de tradições sumérias, acádias e amorita.

2.1. A reforma religiosa e a ascensão de Ištar

Para o campo da religiosidade, isso vai acarretar no que Liverani vai denominar de reforma religiosa. Segundo o autor, podemos identificar três movimentos que colaboraram com a reformulação da religião no período. O primeiro deles, como já mencionado, é a unificação da Mesopotâmia, uma vez que, com isso, as especificidades religiosas das cidades locais foram suplantadas por outras que vinham do novo centro de poder: a Babilônia. Apesar de possuir um panteão especializado, cada cidade-estado do período elegia o seu deus principal. Quando o monarca assumia o poder, conseqüentemente, significava que o seu deus ganhava destaque no âmbito do sistema religioso¹³².

Para a Babilônia, o deus principal era Marduk e sua mudança de status de deidade local para deidade abrangente forçou toda uma reestruturação da religião, que passou, em certo sentido, pela ressignificação da mitologia¹³³. Com isso, o panteão foi completamente reestruturado. Em listas e epítetos atestados em inscrições oficiais, muitas divindades foram postas em um mesmo nível de importância, buscando elencar certa conexão entre cada uma delas e o governante. Nessa nova estruturação, obviamente, Marduk foi eleito o deus de Babilônia. Dentre as diversas maneiras de transformar Marduk em uma deidade abrangente, houve uma tentativa de tornar Ea, o

¹³² LIVERANI, Mario. **Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia**. Tradução de Ivan Esperança Rocha. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016, pp. 341-358.

¹³³ *Ibidem*, pp. 349-350.

antigo deus proeminente da sabedoria, seu pai mítico. Marduk foi transformado, com isso, em deus da magia, numa posição complementar ao deus da justiça, Šamaš. Outra inovação foi a inserção de Marduk no centro da cosmogonia da época, substituindo Enlil, como atestada no *Enûma Eliš*¹³⁴.

Por conseguinte, o segundo movimento elencado para a reforma religiosa foi a aproximação e apropriação da cultura acadiana em detrimento do afastamento da cultura suméria, bem como o apreço por divindades de natureza astral, como é o caso de Šamaš, deus da justiça - que estava muito relacionado com a justaposição do anseio de justiça partilhado pelo povo de outrora (ver cap. 1.) – e, sobretudo, Ištar, que também colaboraram para que divindades sumérias passassem a desempenhar um papel secundário na cosmogonia e cosmologia do período¹³⁵.

Com isso, a semita/acadiana Ištar, se apropriando de sua contraparte suméria Inanna, passou a ser a deusa mais proeminente no panteão babilônico. Suas atribuições variaram conforme a dinastia soberana, mas é sabido que o amor e sexo e a guerra estavam sob seus domínios, e sua manifestação astral se identificava com o planeta vênus¹³⁶. Ainda, como salienta Westenholz, Ištar desempenhou papel em mitos, épicos e hinos em maior quantidade que qualquer outra divindade, seja ela masculina ou feminina¹³⁷, e entenderemos melhor isso ao abordar a relação da deusa com os reis amoritas e, mais especificamente, com o terceiro movimento das reformas religiosas.

Por sua vez, o terceiro movimento consistiu na ressignificação da relação entre teologia e política e, mais especificamente, entre a esfera divina e a esfera humana, essa última na figura do rei¹³⁸. Apesar de substituir o então deificado Rim-Sin e, apesar de ter desenvolvido um papel de maior prestígio, Hammu-rabi optou pela não-deificação. O rei, agora, se colocava no plano do terrestre sendo guiado pelo plano do divino, e não mais como um intermediário direto dele. Na literatura do período, raramente encontra-se epítetos, substantivos e determinativos divinos associados à figura de Hammu-rabi. Seus sucessores tampouco o fizeram¹³⁹. Tal prática levou ao desaparecimento da então

¹³⁴ GLASSNER, JEAN-JACQUES. *La Mésopotamie*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 2002.

¹³⁵ LIVERANI, Mario. Op. Cit. 2016, pp. 349-351.

¹³⁶ BOTTÉRO, Jean; KRAMER, Samuel. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Éditions Gallimard, 1993; POZZER, Katia. Op. Cit. 2018.

¹³⁷ WESTENHOLZ, J. Inanna and Ištar – the dimorphic Venus goddesses in LEICK, Gwendolyn (ed.). *The Babylonian World*. Nova York: Routledge, 2007.

¹³⁸ LIVERANI, Mario. Op. Cit. 2016, pp. 351.

¹³⁹ CHARPIN, Dominique. Op. cit. 2012.

tradicional tentativa de deificação dos governantes, que costumava ter importante significado religioso e político¹⁴⁰.

Enquanto alguns governadores amoritas buscaram vincular-se às antigas tradições sumérias e acadianas, outros, como é o caso de Hammu-rabi, buscaram se distanciar delas em prol de uma genealogia amorita. Com isso, observamos a presença daquilo que Ringgren justifica ser um fator de importância secundária nos períodos anteriores: a linhagem sanguínea¹⁴¹. A afirmação do autor parte da análise do governo de Sargão (2334-2279 AEC), que sobe ao poder única e exclusivamente pela justificação de eleição divina, já que o mesmo não era de descendência real¹⁴². De fato a eleição divina era importante, mas é improvável que seja mais importante que o nascimento real. Já no período babilônico, a literatura enfatiza tanto da primogenitura quanto a eleição divina (ver. cap. 1.)¹⁴³.

Se por um lado a prática da divinização foi deixada de lado, por outro, a prática matrimonial com uma deidade, envolta do ritual sagrado, foi mantida¹⁴⁴. E aqui observamos o grau de importância de Ištar, e não somente dela, nesse aspecto. Na tradição literária, Ištar era conhecida por ter um relacionamento especial com os reis¹⁴⁵. Comumente observamos na literatura acadiana a preocupação dos reis em descreverem-se como sendo amados por Ištar, atribuindo a ela a ascensão ao trono¹⁴⁶. Em um hino dedicado a Ištar, por exemplo, observamos que ela é responsável, também, pela longevidade de um rei e pelo sucesso do seu reinado¹⁴⁷. Na lenda de nascimento de Sargão (2334-2279 AEC), Ištar é declarada como concedendo amor durante todo o reinado do mesmo¹⁴⁸. As menções à eleição divina de Ištar também são observáveis no Código de Hammu-rabi, sendo a deusa citada, ao menos, cinco vezes no prólogo do documento¹⁴⁹.

Como especificado no capítulo anterior, o conceito de família formou a ordem do social e, por óbvio, a ordem do divino. No caso de Ištar, por incorporar a contraparte

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ RINGGREN, H. **Religions of the Ancient Near East**. Londres: Sturdy, 1973.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ MEVILLE, S. Neo-Assyrian and Syro-Palestinian Texts II in CHAVALAS, M. (ed.) **Historical Sources in Translation: The Ancient Near East**. Nova York: IL, 2006.

¹⁴⁴ LIVERANI, Mario. Op. Cit. 2016, pp. 351.

¹⁴⁵ LAMBERT, W. **Ištar of Nineveh**. Iraq, 2004.

¹⁴⁶ OPPENHEIM, A. **Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilisation**. Chicago: IL, 1964.

¹⁴⁷ LEWIS, Megan. **Warrior, Lover, Queen, Mother: the goddess Ištar and her relationship with humanity**. Birmingham: University of Birmingham, 2011.

¹⁴⁸ CHAVALAS, M. W. (ed.). **Historical Sources in Translation: The Ancient Near East**. Oxford, 2006.

¹⁴⁹ LUCKENBILL, D. **Ancient Records of Assyria and Babylonia**. Chicago: IL, 1927.

suméria Inanna, apresentava vasto domínio sobre pontos cruciais da vida terrestre, a julgar o amor, a fertilidade (tanto humana quanto das plantas e animais), a sexualidade e a guerra. O relacionamento íntimo do rei com tais características possibilitariam a estabilidade do poder real por meio do favorecimento da deusa, já que ela era responsável pela produção da riqueza e pela proteção do povo¹⁵⁰.

Enquanto deusa da guerra é natural que Ištar também tenha sido requisitada no auxílio aos empreendimentos militares do rei. Devemos lembrar que um rei não toma decisão alguma sem ter o aval divino, interpretado, sobretudo, a partir da arte divinatória pelos agentes especializados. Em uma sociedade centrada no plano divino, tudo era vontade divina. Com as atividades militares não era diferente. Os empreendimentos militares eram assumidos em nome dos deuses, e a vitória dos mesmos também. Esse vínculo da Ištar com o sucesso de empreendimentos pode ser atestado em nossa fonte, o poema de Agušaya, mas, sobretudo, em textos divinatórios. Boa parte dessa documentação profética contém alusão à proeza militar de Ištar apoiando e protegendo o rei dos ataques dos inimigos.

Outrossim, Jacobsen sugere que a ênfase colocada pelos reis nessa relação com a deusa, as vezes como cônjuges e às vezes como filhos, perpassa um senso de confiança absoluta que os reis depositavam na figura de Ištar¹⁵¹. Como salienta Westenholz, é possível que essa relação tenha sido fabricada para a sustentação do poder real, em tom de propaganda¹⁵², mas deve-se ter em mente, para retomar Bottéro e Kramer, que na Mesopotâmia tudo, na medida do possível, era sagrado¹⁵³. Nesse sentido, o relacionado dos reis com as deidades era, em suma, reflexo da relação de um povo com seu panteão. No mesmo viés, Parpola sugere que tal relação pode ser compreendida como tentativa de elevação dos reis no plano terrestre, de modo a serem vistos como semidivinos¹⁵⁴, o que é contestável, já que, como mencionado anteriormente, o próprio Hammu-rabi, bem como seus sucessores, nunca tentaram ser divinizados.

Em suma, apesar da aparente fácil adaptação dos povos semíticos de forma geral, e dos amoritas mais especificamente¹⁵⁵, observa-se na materialidade do período que os mesmos desempenharam papel fundamental para a reestruturação e

¹⁵⁰ GRONEBERG, Brigitte. The role and function of goddesses in Mesopotamia in LEICK, Gwendolyn (ed.). Op. Cit. 2007.

¹⁵¹ JACOBSEN, T. **The Treasures of Darkness: a History of Mesopotamian Religion**. Londres: CT, 1976.

¹⁵² WESTENHOLZ, Joan. Op. Cit. 2007.

¹⁵³ BOTTÉRO, J; KRAMER, S. Op. Cit. 1993.

¹⁵⁴ PARPOLA, S. The State Archives of Assyria. Assyrian Prophecies, 1997.

¹⁵⁵ BOTTÉRO, J. **La Religione Babilonese**. Firenze: Presses Universitaires de France, 1961.

ressignificação de todo um panteão ali estabelecido. Dentre os tópicos principais está a forma com a qual os babilônicos passaram a interagir com seu panteão. As deidades não eram melhores ou piores que os humanos, apenas apresentavam os traços da humanidade em escala maior¹⁵⁶. E cabe destacar o papel crucial da literatura nisso. Além de ter dado base material para a vontade do divino, esses textos nos servem de apoio na compreensão desse tipo de relação entre os antigos e deles para com sua estrutura de forma geral.

2.2. O desenvolvimento literário

Em sua análise acerca dos primórdios da literatura babilônica, Pinches demonstra que os mesmos ainda estão envoltos em obscuridade, mas as fontes iluminam de onde essa materialidade era proveniente: o templo e o palácio. Os grandes centros políticos e religiosos da Babilônia formaram o grande foco da atividade literária. Essa conexão íntima entre religião e literatura deixou sua marca em todos os ramos nos quais os estilos e as culturas variavam no decorrer do tempo, e é importante destacarmos isso aqui. Em outras palavras, como já salientamos, toda literatura babilônica é religiosa. As fórmulas legais têm um tom religioso; os contratos são selados a partir de pactos religiosos; os juramentos envolviam invocação de deidades; os decretos promulgados se referiam aos deuses; os vínculos (em todos os âmbitos) eram conscritos com inferências a frases religiosas; a ciência, em sua medida de existência, nunca tentou desvincular-se do sistema religioso predominante; a observação dos astros foi realizada sob a crença da influência divina nos mesmos; a medicina também era marcada por uma preocupação religiosa; as doenças tinham relação com o afastamento do divino e, conseqüentemente, a cura se dava, também, pelo processo de exorcização¹⁵⁷ do corpo. Em termos gerais, podemos afirmar que a sociedade babilônica preservou uma conexão entre o religioso e todo e qualquer ramo do conhecimento humano¹⁵⁸.

Tais condições religiosas, políticas e sociais do período supracitado foram particularmente importantes para o desenvolvimento literário, e é por isso que ele carrega o nome de período clássico da literatura. Como mencionado, a mesopotâmia era

¹⁵⁶ Com isso, não estamos tentando dizer que as deidades e os humanos não possuíam diferenças. O mundo divino era visto como um mundo ideal.

¹⁵⁷ O termo é aqui usado para exemplificar o processo ritualístico, de cunho religioso, utilizado na cura de doenças.

¹⁵⁸ PINCHES, Theophilus. **The Religion of Babylonia and Assyria**. Londres: CO, 1906.

dividida por reinos rivais que, apesar de certa genealogia comum com os nômades, disputavam constantemente a hegemonia comercial e econômica. Essa insegurança deixou marcas nas obras literárias do período, diretamente representada na materialidade, como em *Lamento por uma cidade*¹⁵⁹¹⁶⁰ e *Poema de Agušaya*¹⁶¹. Cada homem e mulher da época esperava saúde, vida longa, família abundante e sucesso financeiro, como retratado em *Vai Ur-Utu*¹⁶². A consecução desses desejos, como mencionado, era vista como favorecimento divino e, em contraste, doença e derrota demonstravam o desfavorecimento dos mesmos, sendo atribuídas a algum pecado supostamente cometido¹⁶³, como observado em *Diálogo entre um homem e seu Deus*¹⁶⁴.

Em relação ao aspecto social e econômico, mais especificamente, observamos a possibilidade de acumulação de bens e empréstimos monetários, como demonstrado em *Kussulu ao Deus da Lua*¹⁶⁵. Apesar do grau de importância e fama da arte divinatória, o mundo era incerto e competitivo, e, por isso, invejava-se e cultivava-se um interesse pelo seu passado, como em *Lendas de Sargão* e *Lendas de Naram-Sin*¹⁶⁶, e pelas origens da sociedade humana, como em *Atrahasis*¹⁶⁷. De igual modo, inscrições do período arcaico (2300 – 1850 AEC) foram estudadas e copiadas, como *O Sol Valoroso*¹⁶⁸, e livremente adaptadas, como em *Lendas de Reis Acadianos*¹⁶⁹. A literatura é, também, cheia de inteligência, emoções e ideologias: observa-se sátiras, como em *Nos limpadores*¹⁷⁰; autoconhecimento, no *Poema de Agušaya*¹⁷¹; sensualidade, nos *Nanay e Muati*¹⁷² e *Canções de Amor*¹⁷³; angústia, em *Diálogo entre um homem e seu Deus*¹⁷⁴; saudade, *O Amante Fiel*¹⁷⁵; aventura, *Lendas de Sargão*¹⁷⁶; doenças e

¹⁵⁹ Optamos em dispor os títulos das textos em português para apresentar maior fluidez na leitura.

¹⁶⁰ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, pp. 153-155.

¹⁶¹ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, pp. 96-107.

¹⁶² Ibidem, pp. 209-215.

¹⁶³ HEEBEL, N. P. **Babylonisch-assyrische Diagnostik**. Münster, 2000.

¹⁶⁴ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, pp. 148-151.

¹⁶⁵ Ibidem, pp. 215-217.

¹⁶⁶ Ibidem, pp. 107-122.

¹⁶⁷ Ibidem, pp. 227-281.

¹⁶⁸ Ibidem, pp. 50-52.

¹⁶⁹ Ibidem, pp. 107-121.

¹⁷⁰ Ibidem, pp. 151-153.

¹⁷¹ Ibidem, pp. 96-107.

¹⁷² Ibidem, pp. 160-162.

¹⁷³ Ibidem, pp. 165-170.

¹⁷⁴ Ibidem, pp. 148-151.

¹⁷⁵ Ibidem, pp. 155-160.

¹⁷⁶ Ibidem, pp. 107-115.

desconfortos, *Contra a dor de Estômago*¹⁷⁷; frustrações, *Olhe para mim!*¹⁷⁸; dentre muitas outras¹⁷⁹.

O anseio de justiça, idealmente, recaía sobre a figura do rei, como representante do divino. A vinculação econômica do nomadismo deixou seu rastro aqui também. Os reis do período clássico buscavam, sempre que possível, apresentar-se como pastores de seus súditos, como em *reis da Babilônia e seus tempos*¹⁸⁰. Na vida prática, um pastor protegia, cuidava e criava seu rebanho com fins monetários. No aspecto simbólico não o era diferente: a figura do rei era associada à de um pastor e a do povo à de seu rebanho, com a diferença de que tal aspecto lucrativo era sempre representado em termos de prosperidade para o povo¹⁸¹, como em *Hammu-rabi, rei da Babilônia*¹⁸². Ainda, como abordado anteriormente, além da genealogia, os reis do período clássico costumavam referir à sua eleição divina. Sempre que uma dinastia era estabelecida, as origens divinas da mesma também o eram. Essa vinculação se dava tanto a partir de relações de filiação, como em *Nanaya e Rim-Sîn*¹⁸³, quanto matrimoniais, como é o caso do ritual sagrado de Ištar.

Por outro lado, encontramos também limites à metáfora do rei como pastor. Obras como o *Poema de Agušaya*¹⁸⁴ e o *Épico de Gilgameš* retratam, metaforicamente e diretamente o abuso de poder real, demonstrando que nem sempre o rei está, de fato, olhando para o seu povo. Os heróis literários eram comumente reis ou aqueles dos quais se esperava a realização do impossível e, por mais enfáticos que os babilônicos eram em retratar que todo o empreendimento humano acabaria no anonimato da morte, eles admiravam o esforço heroico, como também representado no *Épico de Gilgameš*. Tais empreendimentos eram condenados pelo fato desses personagens estarem ignorando os limites estabelecidos pelo divino, como, no caso do épico supracitado, centrado na busca pela imortalidade.

Por fim, muito da literatura clássica foi composta sob patronato real, celebrando feitos reais ou mesmo solicitando o clamor de divindades ao rei e ao reino. Isso traz como significância uma cultura que valorizava sua linguagem escrita. O apelo à

¹⁷⁷ Ibidem, pp. 185-186.

¹⁷⁸ Ibidem, pp. 201-206.

¹⁷⁹ Ibidem, pp. 50-281.

¹⁸⁰ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, pp. 122-147.

¹⁸¹ LIVERANI, Mario. Op. Cit. 2016, pp. 240-255.

¹⁸² FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, pp. 126-138.

¹⁸³ Ibidem, pp. 162-165.

¹⁸⁴ Ibidem, pp. 96-107.

linguagem, ainda, pode ser observado nas numerosas cartas desse período¹⁸⁵. Outrossim, é nesse período que observa-se o início da prática de composição de cartas em nome de reis do passado, como em *A carta de Sargão*¹⁸⁶, bem como outros textos antigos, de origem suméria e de interesse histórico, que foram estudados, copiados e, eventualmente, traduzidos para o acadiano¹⁸⁷. Os reis, por sua vez, tornaram-se autores de textos fictícios, como em *Ištar assediadora de homens*¹⁸⁸ e *Abuso Sacerdotal do Ofício*¹⁸⁹. Ainda, o período clássico foi apresentado em épocas posteriores como modelo linguístico. Nossa fonte, o Poema de Agušaya, se insere nesse contexto literário.

2.3. O poema de Agušaya

A fonte que embasa nosso trabalho é uma obra literária denominada poema de Agušaya. Datado do reinado de Hammu-rabi (1792–1750 AEC) e de autoria desconhecida - como a quase totalidade da produção literária antiga oriental -, foi escrita originalmente em acadiano e conta com algumas traduções em línguas contemporâneas, tais como em alemão¹⁹⁰, inglês¹⁹¹ e francês¹⁹². Utilizaremos a versão inglesa do manuscrito para nossa explanação, análise e tradução.

Dividindo-se entre dois tabletes¹⁹³, o poema conta com dez seções enumeradas, que podem estar relacionadas com o seu desempenho: pode ter sido cantado, recitado de maneira especial ou até mesmo encenado dramaticamente. Tais interpretações condizem com a forma como o texto é exposto. Nele, constata-se a presença de antífonas, que assemelham-se aos refrãos na tragédia grega, e que servem como um comentário extra narrativo sobre a ação e os personagens, algo como se estivesse se comunicando com o público.

O primeiro tablete tem como foco inicial a adoração de Ištar a partir da exposição de suas *qualidades* enquanto deidade da guerra. Entretanto, da metade para o final do texto, supostos defeitos da deusa são elencados a partir de uma contraparte, cito

¹⁸⁵ BOUZON, Emanuel. Op. Cit. 1986.

¹⁸⁶ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, pp. 113-115.

¹⁸⁷ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005.

¹⁸⁸ Ibidem, pp. 281-287.

¹⁸⁹ Ibidem, pp. 288-290.

¹⁹⁰ HEINRICH, Zimmern. *Vorderasiatische Schritdenkmäler der Königlichen Museen Zu Berlin*, 1913

¹⁹¹ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, pp. 78–88.

¹⁹² BOTTÉRO, Jean; KRAMER, Samuel. Op. Cit. 1989 pp. 204–219.

¹⁹³ Usaremos a divisão do texto proposta por FOSTER, B. Op. Cit. 2005.

agressividade, violência, irracionalidade. A partir daí, a autoria¹⁹⁴ não identificada utiliza-se dessa exposição pejorativa como forma introdutória para a elaboração da trama. O ponto central se dá a partir do desconforto de Ea, divindade da sabedoria, em relação à atuação de Ištar, por essa última estar se portando dentro de casa, no panteão, da mesma maneira como se porta fora dele, nos campos de batalha¹⁹⁵.

Prosseguindo no primeiro tablete, há a menção de que Ea, sentindo-se incomodado com a atuação de Ištar, cria um monstro mitológico, do gênero feminino, que atende pelo nome de Şaltu¹⁹⁶. A finalidade de tal criação também é exposta nessa parte.

Por sua vez, o segundo tablete demonstra o desenrolar da trama entre a criatura hedionda e a deidade. A partir de então, boa parte do texto se encontra fragmentado. Após a lacuna, o texto retorna com Ištar tomando conhecimento do movimento orquestrado contra ela e as atitudes com as quais ela lida com isso: *a priori*, manda um mensageiro para que lhe traga informações sobre a rival e, num segundo momento, Ištar aparece acusando Ea de ter feito tal criatura, exigindo que o mesmo se desfaça dela. Como resposta, Ea diz que, assim que Ištar mudar seu comportamento, a criatura horrenda irá desaparecer, revelando a ela que Şaltu havia sido criada justamente com a finalidade de reflexão, por parte de Ištar, de sua atuação e modo de agir¹⁹⁷.

Combinando um hino de louvor a uma narrativa mitológica, os fragmentos que sobreviveram à influência do tempo perpassam algumas intencionalidades que discutiremos de forma mais abrangente na análise da fonte. A primeira delas, de caráter normativo, traça as características *positivas*¹⁹⁸ da deidade. Ainda, outras características da divindade são elencadas a partir de uma contraparte, Şaltu. Faz jus, também, à expectativa em relação ao modo de agir dentro e fora de casa, justamente em um contexto sócio-histórico relativizado pelo insurgimento de leis e normas de condutas calcadas nas relações de gênero, cito a Estela de Hammu-rabi¹⁹⁹. Outro ponto em comum à Estela, e mesmo a outros códigos de leis, é a utilização da violência como

¹⁹⁴ Usamos o termo autoria ao invés de autor ou autora pelo fato de não sabermos quem escreveu o poema.

¹⁹⁵ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, p. 79.

¹⁹⁶ Şaltu é traduzido como “discórdia”. FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Entendemos como características positivas, de caráter normativo, aquelas que são utilizadas como forma de elogio e louvor, como a associação da deusa com homens jovens.

¹⁹⁹ Como atenta Jenifer Neils ao analisar a constituição das leis e seus reflexos para as mulheres antigas, “das 282 leis presentes no código de Hammu-rabi, 73 são destinadas para regulamentações acerca do casamento e condutas sociais” NEILS, J. **Women in the Ancient World**. United Kingdom: British Museum, 2011, p. 25.

forma corretiva. Há, por conseguinte, uma preocupação por parte da autoria para com a memória que será herdada pelas gerações futuras, trazendo uma noção de historicidade em seus escritos²⁰⁰. O texto pode também ser lido como uma lição da própria violência: a sabedoria, personificada na deidade Ea, busca demonstrar que o excesso de violência é brutal, indiscriminado e estúpido, salientando que a verdadeira bravura também envolve contenção e dignidade²⁰¹.

²⁰⁰ FOSTER, Benjamin. Op. Cit. 2005, p. 84.

²⁰¹ Ibidem; POZZER, Katia. Op. Cit. 2019.

CAP. 3. Da Bravura à irracionalidade: a representação da deusa da guerra

POEMA DE AGUŠAYA

PRIMEIRA SEÇÃO

TABLETE I

15 Ela é a mais proeminente das deusas

16 Os louvores de Ištar me deixe cantar!

I

ANTÍFONA

1 Deixe-me louvar a maior, a guerreira

2 entre os deuses,

3 Deixe-me exaltar a filha da fama e

4 poder de Ningal!

5 Ištar, a maior, a guerreira entre os

6 deuses,

7 A filha de Ningal, deixe-me falar sobre

8 seu poder!

9 Sua grandeza é manifesta, seu caminho

10 difícil de entender,

11 Ela está sempre em batalha, astúcia é

12 seu estratagema.

(VÁRIAS LINHAS PERDIDAS)

II

13 Ela dança em torno dos deuses e reis em

14 sua masculinidade.

17 Ela mantém em seu alcance toda a

18 autoridade divina,

19 Ela concede isto onde quer que ela

20 queira.

21 Ištar detém em seu alcance a linha de

22 condução dos povos [...] ²⁰²

23 As deusas atendem ao comando dela.

(VÁRIAS LINHAS PERDIDAS)

III

24 Os jovens homens são cortados como

25 madeiras o são para lanças ²⁰³.

²⁰² Caracteriza lacunas no texto.²⁰³ Foster sugere também outras possibilidades para este trecho, como “cortados ao tamanho” e “competir entre si, como lanças”. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, p. 92.

SEGUNDA SEÇÃO

(VINTE E SEIS LINHAS
PERDIDAS)

26 Existe uma heroína, ela é única,
27 Istar é insuperável, ela sabe como
28 destruir.

IV

ANTÍFONA

29 Sua comemoração é o tumulto,
30 encenando a dança da batalha:

31 Ela vem para enfrentar heróis, não
32 tendo nenhum pela mão,

33 Ela conduz o mais valoroso²⁰⁴.
34 A comemoração de Istar é o tumulto,
35 encenando a dança da batalha:

36 Ela vem para enfrentar heróis, não
37 tendo nenhum pela mão,

38 Ela conduz o mais valoroso.

39 Frenesi em batalha, paixão em conflitos,
40 Demonstrados como parte de si.

41 O cetro real, o trono, a tiara,
42 São dados a ela, todos eles são devidos,
43 Ele²⁰⁵ deu sua bravura, fama e poder,
44 Ele a cercou em abundância com
45 relâmpagos brilhantes,
46 Mais uma vez ele adicionou seu medo
47 estranho [...],
48 Ele a fez usar um esplendor incrível,
49 espanto, bravura,
50 Quanto a ela, ela sentiu essa bravura,
51 Em seu coração ela planejou batalha.
52 Na morada do líder Ea, tenha cuidado
53 com o terror dela!

54 Ela é mais temível que um touro, seu
55 clamor é como seu furor
56 Em seu poder ela partiu, não girando o
57 cabelo [...]

²⁰⁴ Foster vai alertar para este trecho como sendo comparável o ato de dançar com o de lutar. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, p. 98.

²⁰⁵ Pode estar fazendo referência tanto a Anu quanto a Ea. Foster, B. Op. Cit. 2005, p. 98.

58 Em seu alvoroço Ea, o deus sábio, ficou
59 com medo,
60 Ea ficou enfurecido com ela.

TERCEIRA SEÇÃO

61 “²⁰⁶Ouçam-me, grandes deuses [...]
62 “Ištar é cautelosa [...]
63 “[...]”

ANTÍFONA

VÁRIAS LINHAS PERDIDAS

V

64 “Ela [...]
65 “Deixe-a ser fiel [...], deixe-a ter
66 músculos,
67 “Deixe que ela levante revolta, esteja
68 sempre pronta para batalha.
69 “Deixe-a ser feroz,
70 “Deixe seu cabelo ser extraordinário²⁰⁷,

71 “Mais luxuoso que um pomar,
72 “Deixe-a ser forte de [estrutura],
73 “Deixe-a reclamar, ela deve ser forte,
74 “Deixe-a ofegar para respirar, ela não
75 deve se cansar,
76 “Deixe-a não segurar seu choro dia ou
77 noite, deixe sua raiva.
78 Os deuses se reuniram, debateram, eles
79 não podiam fazer isso,
80 Eles responderam com essas palavras
81 para o líder Ea,
82 “Você é o único adequado para fazer
83 isso.
84 “Quem mais poderia trazer o que você
85 não pode?
86 Ele deu ouvido às palavras que lhe
87 responderam,
88 Ea o sábio raspou sete vezes
89 A sujeira de suas unhas,
90 Ele pegou cuspe em sua mão²⁰⁸,
91 Ea o sábio criou Şaltu

²⁰⁶ As aspas são utilizadas para determinar quando as personagens do poema estão dialogando.

²⁰⁷ Cabelos grandes é sinal de força. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, p. 99.

²⁰⁸ Sem certeza. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, p. 99.

QUARTA SEÇÃO

- 107 Ela é feroz [...]
 108 Ela detém uma forma extraordinária [...]
 92 Deus Ea definiu imediatamente sua
 93 tarefa
 109 Şaltu está presa em combate por roupas,
 94 Ele está fazendo com que Şaltu lute
 110 Seu clamor nasce de um dilúvio,
 95 com Iştar!

ANTÍFONA

- 112 Enfurecida, ela se esconde em meio às
 113 profundezas,
 114 As palavras que vem da boca dela
 115 circulam sobre ela.
 96 Ela é poderosa em sua forma,
 97 monstruosa em suas proporções,
 116 O senhor Ea preparado para falar,
 98 Ela é hábil como ninguém poderia
 99 rivalizar, ela é uma lutadora
 117 Para ela, Şaltu, a qual ele criou, ele fala,
 100 A forma de Şaltu é monstruosa em
 101 proporções,
 118 “Fique quieta, escute,
 102 Ela é hábil como ninguém poderia
 103 rivalizar, ela é uma lutadora
 119 “Preste atenção ao que eu digo, ouça
 120 minhas ordens,
 104 Sua carne é batalha, o corpo-a-corpo
 105 seu cabelo.
 121 “O que eu digo a você, faça!
 122 “Existe uma certa deusa,
 123 “Cuja grandeza é insuperável, além de
 124 todas as deusas,

VI**VÁRIAS LINHAS PERDIDAS**

- 125 “Estranho e astuto é o trabalho manual
 126 dela²⁰⁹,
 106 Ela é insuperável [...]

²⁰⁹ Foster alerta que não está claro se isso significa que ela é maravilhosamente formada ou que ela faz atos maravilhosos, mas que o último parece mais provável. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, p. 100.

127 “Seu nome é Irnina, ela é [poderosa] no
128 envio,

129 “A dama suprema, a capaz, filha de
130 Ningal.

131 “Eu criei você para humilhá-la:

132 “Em minha habilidade, eu lhe dei
133 estatura, valentia e poder em
134 abundância.

135 “Agora saia, vá para seus aposentos
136 particulares!

137 “Você deveria estar cingida com um
138 esplendor terrível,

139 “Traga-a para fora, você aí!

140 “Ela vai sair correndo para você, ela vai
141 falar com você,

142 “Ela vai exigir: ‘Agora então, mulher,
143 explique seu comportamento!’

144 “Mas você, embora ela esteja furiosa,
145 não demonstre respeito por ela,

146 “Nunca responda uma palavra para

147 aliviar seus sentimentos,

148 “Que vantagem ela terá de você?

149 “Você é a criatura do meu poder!

150 “Fale com orgulho o que está na sua
151 língua,

152 “E tanto quanto novamente antes dela.”

QUINTA SEÇÃO

VII

153 [...] Şaltu tomou sua posição

154 Enquanto Ea, no meio das profundezas,
155 confere poder a ela.

ANTÍFONA

156 Então o Extraordinário de Forma²¹⁰
157 despachou Şaltu,

158 Louve-a com insultos, desprezo e
159 calúnia.

160 Ea o sábio, cujo raciocínio é
161 extraordinário,

162 Continua a colocar uma palavra [certa]
163 para seus sentimentos,

164 O sinal de Ištar a rainha ele dá a ela,

165 “É Ištar, de fato, ela é mais corajosa do
166 que todas as outras deusas!”

²¹⁰ Pode ser menção à Éa. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 101.

- 167 Ele a faz conhecer sua grandeza, ele 182 [...] são as maneiras da amante/senhora
 168 bem descreveu para ela aquele orgulho 183 capaz do povo!”
 169 de si,
 170 Para que ela não a evite mais tarde. 184 Şaltu ficou furiosa, seu rosto alterou
 185 horrivelmente,
 171 “Ela é a princesa divina, seus comandos 186 Ela virou-se, ela era arrogante
 172 são poderosos,
 187 [...] como um fugitivo,
 173 “Ela é a amante/senhora cujo caminho 188 [...] verdade
 174 ninguém tem barrado. 189 [...]
 190 [...] não sabia.

ALGUMAS LACUNAS

- 175 “[...] ela é insuperável,
 176 “[...] ela é única em si mesma.
 177 “Ela é mais grandiosa que você, não
 178 deixe a casa das pessoas!²¹¹” 191 [...]

SEXTA SEÇÃO

VIII

LACUNA

- 179 “Sua fúria e ira, como o aumento do
 180 mar, vão superar você,
 181 “Seu discurso vai [...],

TABLETE II

I

- 192 “Venha agora [...]
 193 “Dê um comando [...]
 194 “Preparar [...]
 195 “Nesse caminho [...] os sinais de sua
 196 força,

²¹¹ Para Foster, o significado é obscuro, porém oferece a interpretação de que não se deve sair em busca de missões impossíveis. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, p. 102.

197 “Descubra tudo sobre ela, aprenda sobre 217 “E-em sua investida ela é t-terrível,
 198 suas assombrações, 218 “Ela é [assa]ssina, intimidadora,
 199 “Traga-me seus sinais, conte-me seu 219 viciosa,
 200 comportamento. 220 “Tem o jovem homem e a empregada
 201 O doador de ordens, o verdadeiramente 221 [...]
 202 provado Ninšubur, 222 “[...] clamor.”
 203 Sábio, forte, [...] 223 Então ela aprendeu seu sinal.
 204 [...] he[rói]

205 Ele saiu para as profundezas,
 206 Ele foi sozinho para [...] para enfrentá-
 207 la,

208 Ele olhou duas vezes quando viu a
 209 grandeza dela!

210 Ele ficou em silencio, [...]

211 Ele examinou sua forma:

212 “Ela é b²¹²-bizarra em suas ações,

213 “Ela se c-comporta irracionalmente [...]

214 “Em sua forma ela é [poderosa],

215 “Ela faz muitos g-gritos de batalha,

216 “Ela é adornada em g-grandiosidade,

II

LACUNA

224 Furiosamente o mais capaz dos deuses,
 225 o todo poderoso, pegou (o sinal),

226 Magnificamente em seu poder,
 227 ferozmente ela se empenhou.

228 A guerreira Ištar, a mais capaz de todos
 229 os deuses, a toda poderosa,

230 Magnificamente em seu poder,
 231 ferozmente ela se empenhou!

232 Em sua grandeza, ela mata seus
 233 inimigos,

234 Ela não volta atrás, ela é a maior de
 235 todas as deusas.

236 Ela é [...], como um homem jovem!

237 Ela fala uma palavra, magnificamente
 238 ela fala,

²¹² A interpretação de Foster da suposta distorção de fala de Ninšubur, expressando medo, tanto aqui quanto nas seguintes linhas, é considerada "ausserordenthch" por Groneberg (1981), que prefere ver uma extraordinária sucessão de erros de escriba, de um tipo gráfico e gramatical mais incomum. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, p. 103.

239 “Estes são os sinais de sua força!?”

III, IV ou V

LACUNA GRANDE

POSSÍVELMENTE VI

240 Agu[šaya]

241 A [senhora] capaz

242 Para Ea [disse,]

243 “Por que você criou [Šaltu?] contra

244 mim,

245 “Quem é [...] de boca,

246 “[...]”

247 “A [filha de Ningal] é única,

LINHAS FRAGMENTADAS E

LACUNA

POSSÍVELMENTE VII

248 “Você fez [sua] enormidade

249 “Šaltu colocou seu [clamor] contra
250 mim,

251 “Deixe-a retornar para o seu covil!”

252 Ea preparou-se para falar e disse para

253 Agušaya, guerreira entre os deuses,

254 “Assim que você disse isso, então eu

255 certamente o fiz.

256 “Você estava me levando a isso, e

257 delície-se com o fato de você ter feito

258 isso.

259 “A razão pela qual Šaltu foi criada é,

260 “Que as pessoas dos dias futuros

261 possam saber sobre nós,

262 “Deixe ser anual,

263 “Deixe uma dança rodopiante²¹³ ser

264 estabelecida entre os dias de festa do

265 ano.

266 “Olhe para todas as pessoas!

267 “Deixe-as dançar na rua,

268 “Ouça o clamor deles!

269 “Veja por você mesma as coisas

270 inteligentes que eles fazem,

²¹³ A dança rodopiante/simulação de combate (*guhu*) é um ato que as pessoas executam em memória à Ištar. Combates simulados eram realizados em homenagem a Ištar, então isso pode ser uma etiologia para a prática. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 105.

271 “Aprenda [agora] sua motivação. 288 Fez todas as pessoas ouvirem,
 272 “Quanto ao rei quem ouviu [de mim?] 289 Eu/ele fez justa a sua glorificação.

273 “Essa música, seu louvor, o sinal do seu
 274 valor,

275 “Hamurabi, em cujo reinado,

276 “Esta canção, este meu louvor sobre
 277 você, foi feito,

278 “Que ele tenha a vida concedida para
 279 sempre!

290 Eu / ele deu-lhe fama digna dela.

291 A leoa Ištar se acalmou, seu coração foi
 292 apaziguado.

DÉCIMA SEÇÃO

POSSÍVELMENTE VIII

LACUNA

293

294 [...].

280 Deixe-me louvar Ištar, rainha dos
 281 deuses,

282 O poder de Agušaya, como a Senhora
 283 Capaz [...],

284 Quanto à voraz Šaltu, estranha em
 285 esplendor,

286 Quem Ea o líder criou,

287 Os sinais de seu poder Eu/Ele²¹⁴

ANTÍFONA

²¹⁴ A primeira e a terceira pessoa do masculino no Acádio é ambíguo. Foster acredita que possa ter sido intencional por parte do autor, para que

a voz dele e a de Éa, deus da sabedoria, se confundisse. FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 105.

3.2. Ela é..., como um jovem homem!

De modo geral, os versos do poema podem ser facilmente agrupados em três seções, tendo como base o conteúdo e a temática dos mesmos. A primeira delas é composta pelo tablete I, versos do I ao III, dedicados ao louvor de Ištar como deidade da guerra. A segunda seção encontra-se do tablete I, verso IV, ao tablete II, verso VII, os quais abarcam a narrativa principal do poema, contando sua história, a instituição de uma “dança giratória” e aspectos da cronologia do poema. Já a seção final, aqui elencada como a terceira seção, se situa no tablete II, verso VIII e sua antífona, fornecendo uma breve visão geral da narrativa e um final elegante para a mesma. Discutiremos cada seção e versos separadamente.

3.3. Primeira seção: elogios a Ištar

O foco dessa primeira seção é a adoração de Ištar, e o autor²¹⁵ o faz a partir da exposição das qualidades de uma deusa da guerra. Lê-se: “Ela dança em torno dos deuses e reis com sua masculinidade”²¹⁶ e; “Ela é..., como um homem jovem!”²¹⁷. Logo de início, já é observável o que se espera de um deus da guerra: masculinidade. Ao atribuir características masculinas a Ištar o autor busca criar um elo entre o bélico, que é restritivamente masculino, com a figura de uma mulher, que exerce atividade nessa área²¹⁸. Tais associações levaram Harris a propor uma possível androginia fisiológica à Ištar, pois, segundo o autor, as evidências documentais sugerem que Ištar transcende a fronteira do gênero mortal por exibir características masculinas e femininas. Por outro lado, Bahrani argumenta que, ao invés de se pensar em Ištar como uma figura hermafrodita, deve-se ter em mente que as qualidades “masculinas” da deusa são resultado de as suas características “femininas” serem exibidas em extremos destrutivos e, no presente trabalho, manteremos essa posição²¹⁹.

Nessa seção, o poema ainda estabelece o cenário para a criação de Šaltu pelo deus da sabedoria, Ea. O motivo real de tal criação, que seria a utilização da morada dos

²¹⁵ Usaremos o masculino de acordo com a norma culta da língua portuguesa da utilização do neutro, porém, queremos salientar que o poema é de autoria desconhecida.

²¹⁶ Poema de Agušaya, tablete I, l. 7.

²¹⁷ Ibidem, tablete II, l. 38.

²¹⁸ MEYER, D. E. **Teorias e políticas de gênero**: fragmentos históricos e desafios atuais. Brasília: Bras Enferm, 2004.

²¹⁹ BAHRANI, Zainab. Op. Cit. 2001.

deuses, por parte de Ištar, como extensão dos campos de batalha, não é apresentado até a segunda seção. Por outro lado, essa primeira seção descreve a personalidade da deidade de tal maneira que sua transgressão não se torna surpresa para o público.

3.3.1. Tablete I, verso I

O principal objetivo do poema está claramente definido nas primeiras linhas. Lê-se: “Deixe-me louvar a maior, a guerreira entre os deuses [...]”²²⁰. A totalidade dessa seção segue com essa finalidade. Um aspecto importante é a ausência do nome da divindade até a linha 5, o que poderia demonstrar que o poema pode ser facilmente identificado pelo público como um poema dedicado ao louvor de Ištar apenas por suas qualidades. Ainda, a importância de Ištar enquanto deusa da guerra é indicada já na linha 2, como supracitado anteriormente. É o primeiro de seus papéis a ser indicado no poema e carrega destaque tanto no verso como no poema como um todo.

As linhas 3-4 e 7-8 nomeiam Ištar como filha de Ningal. Lê-se: “Deixe-me exaltar a filha da fama e poder de Ningal!”²²¹ e “A filha de Ningal, deixe-me falar sobre seu poder!”²²². Isso vai criar um elo entre a deusa e o resto do panteão e, ao nomear sua linhagem, legitima-se o poder de Ištar como deidade. Como demonstramos na contextualização histórica do poema, a ascensão ao poder, seja ele no mundo terrestre ou no mundo divino, só se torna possível a partir do aparato genealógico e do reconhecimento dos deuses, no caso do rei, e dos pares, no caso das deidades.

As linhas 9-12 referem-se ao estado de ser de Ištar. Lê-se: “Sua grandeza é manifesta, seu caminho difícil de entender, Ela está sempre em batalha, astúcia é seu stratagem”²²³. Ao mencionar que “ela está sempre em batalha, astúcia é seu stratagem” o autor busca tecer um comentário sobre a interação da deusa com outrem. Ela não está apenas presente na guerra, mas também entra em conflito quando está em contato com outras pessoas e é astuta em suas relações, o que acaba por frisar uma ideia de irracionalidade por parte da figura feminina²²⁴. O mesmo pode ser observado no corpo da mitologia que está relacionado à Ištar. No geral, suas interações com os outros - com exceção de sua relação sexual, façanhas e sua aparente afeição pelo rei -

²²⁰ Ibidem, tablete I, l. 1-2.

²²¹ Ibidem, tablete I, l. 3-4.

²²² Ibidem, tablete I, l. 7-8.

²²³ Ibidem, tablete I, l. 9-12.

²²⁴ BAHRANI, Z. Op. Cit. 2001.

raramente são enquadradas de maneira amigável, realçando as características violentas da mesma²²⁵.

3.3.2. Tablete I, verso II

O segundo verso expande os elogios à autoridade de Ištar, assim como a outras divindades e também à humanidade. Lê-se: “Ela é a mais proeminente das deusas”²²⁶ e; “Ištar detém em seu alcance a linha de condução dos povos [...]”²²⁷. Ao elegê-la como a mais proeminente, o poema busca exaltar a individualidade de Ištar. É ela, individualmente, que detém o controle dos povos. Metaforicamente, podemos interpretar como sendo a guerra a responsável pelo controle dos povos. Ainda, as ações de Ištar em batalha recebem analogia ao ato de dançar. Lê-se: “Ela dança em torno dos deuses e reis em sua masculinidade”²²⁸. É bem documentado que o ato de guerra é, também, análogo à dança nas culturas ocidentais antigas²²⁹, dessa forma, podemos associar que, quando realçado que Ištar dança em torno dos deuses e reis, podemos interpretar que a deusa é superior a eles em batalha.

De igual modo, o fato de se destacar figuras masculinas como contrapartida a Ištar serve de parâmetro para aspectos de virilidade. Em outras palavras, podemos observar a indicação da habilidade da deusa em ocupar um espaço que não é destinado a ela, isto é, a arte masculina da guerra²³⁰. Por conseguinte, ela não é apresentada apenas como deusa da guerra, mas “Ela segura em seu alcance toda a autoridade divina, Ela concede isto onde quer que ela queira. Ištar tem em seu alcance a linha de condução dos povos [...] As deusas atendem ao comando dela”²³¹. Dessa forma, o autor garante que Ištar não seja vista apenas como uma deusa da guerra, mas como uma deidade poderosa e abrangente.

3.3.3. Tablete I, verso III

²²⁵ BAHRANI, Z. Op. Cit. 2001.

²²⁶ Poema de Agušaya, tablete I, l. 15.

²²⁷ Ibidem, tablete I, l. 21-22.

²²⁸ Ibidem, tablete I, l. 13-14.

²²⁹ Mendes, M. **Os sentidos da música na Roma Antiga**. Campinas: UNICAMP, 2010.

²³⁰ SCOTT, J. **Gender: a useful category of historical analyses**. New York, Columbia University Press. 1989.

²³¹ Poema de Agušaya, tablete I, l. 17-23.

O terceiro verso aborda unicamente a associação de Ištar à guerra e, novamente, observamos a aproximação entre batalha e dança, indicando-se Ištar e os guerreiros humanos como oponentes em uma dança²³². Lê-se: “Sua comemoração é o tumulto, encenando a dança da batalha [...]”²³³. As linhas subsequentes nos dão um parâmetro mais abrangente. Nas linhas 24-25 há a menção de que “Os jovens homens são cortados como madeiras o são para lanças”²³⁴. Não está claro se o ato de cortar se insere de modo metafórico ou literal, mas é possível, novamente, que o autor esteja delimitando quem pode se encontrar presente no espaço da guerra²³⁵, ao mesmo tempo em que realça as habilidades viris da deusa, uma vez que nem homens jovens são páreos para ela²³⁶. Foster ainda sugere outra tradução, num sentido de jovens disputando entre si, como lanças, mas não parece muito convencido dessa possibilidade²³⁷.

As linhas 26-28 são marcadas por uma antífona, que nesse ponto é utilizada como forma de chamar a atenção do público, mais uma vez, sobre os principais temas do poema, isto é, a superioridade de Ištar e suas tendências bélicas. Lê-se: “Existe certa heroína, ela é única, Ištar é insuperável, ela sabe como destruir”²³⁸. A individualidade da deusa novamente é ressaltada nesse trecho.

Nas linhas 31-32, observamos que “Ela vem para enfrentar heróis, não tendo nenhum pela mão [...]”²³⁹. Tal colocação sugere que ela se depara com heróis no campo de batalha, mas a última parte da frase parece fazer distinção entre parceiros e oponentes. Ištar e os heróis não estão dançando juntos como uma unidade combinada, mas estão lutando um contra o outro em conflito e, por definição, o espaço masculino é delineado²⁴⁰. A linha 33 segue essa ideia: “Ela conduz o mais valoroso”²⁴¹. Somente os mais valorosos são dignos de dançar com ela. O próprio ato de conduzir também parece ser um termo relacionado à dança, e se Ištar está conduzindo alguém, a inferência é que ela está apoiando o mais valoroso.

Como citadas anteriormente, as linhas 34-35 são cópias exatas das linhas 29-30. A repetição é uma característica conhecida na literatura acadiana e, embora Cooper seja

²³² FOSTER, B. Op. Cit. 2005.

²³³ Poema de Agušaya, tablete I, l. 29-30 e 34-35.

²³⁴ Ibidem, tablete I, l. 24-25.

²³⁵ SCOTT, J. Op. Cit. 1989.

²³⁶ FOSTER, B. Op. Cit. 2005.

²³⁷ Ibidem, pp. 99.

²³⁸ Poema de Agušaya, tablete I, l. 26-28.

²³⁹ Ibidem, tablete I, l. 31-32.

²⁴⁰ SCOTT, J. Op. Cit. 1989.

²⁴¹ Ibidem, tablete I, l. 33.

cético em relação ao mérito literário da técnica, a mesma pode servir como ferramenta útil no aprimoramento de uma ideia específica²⁴². No poema em questão, a repetição parece servir para destacar a metáfora de luta como dança, mantendo o conceito de guerra sempre presente na mente do público. A repetição também é útil em atos performativos, e, como mencionado, o presente poema pode ter sido elaborado com essa finalidade.

As linhas finais desse verso indicam que Iřtar foi alocada em suas atribuições. O problema da fixidade discutido nas teorias de gênero não se aplicaria aqui²⁴³. Iřtar, segundo o autor do poema, não nascera com suas atuais características, pois as mesmas lhe foram concedidas por Ea. Nesse sentido, é possível presumir que a irracionalidade de Iřtar advém da impossibilidade de controlar qualidades que seriam, em suma, masculinas. Devemos lembrar que Iřtar não perde sua feminilidade ao receber tais atribuições. A dicotomia, ainda, se encontra no fato de Ea ser o responsável pela irracionalidade/violência de Iřtar, já que foi ele quem lhe atribuiu tais características, porém, ela é a culpada por não controlá-las. Discutiremos mais sobre isso na seção seguinte.

3.4. Segunda seção: a narrativa

A seção narrativa, que podemos denominar de seção do meio em nossa divisão, é a mais longa. Aqui observamos o suposto frenesi de Iřtar, que irrita Ea e o força a criar uma contraparte da deusa, denominada řaltu. řaltu é criada e enviada para enfrentar Iřtar que, novamente, se demonstra furiosa com a ação de Ea, exigindo que o mesmo se desfaça da criatura, e ele a atende. Uma dança giratória é então criada, aplacando o frenesi de Iřtar. Qualquer possível razão mitológica ou cültica por detrás dessa disputa é, ainda, desconhecida²⁴⁴.

3.4.1. Tablete I, verso IV

²⁴² COOPER, J. S. *Symmetry and Repetition in Akkadian Narrative*. Journal of the American Oriental Society, 1977.

²⁴³ SCOTT, J. Op. Cit. 1989.

²⁴⁴ LEWIS, M. H. C. Op. Cit. 2011.

Nesse verso podemos observar o problema que o deus da sabedoria, Ea, tem com a deusa da guerra, Ištar. Lê-se: “Em seu coração ela planejou batalha. Na morada do líder Ea, tenha cuidado com o terror dela!”²⁴⁵ e; “Em seu poder ela partiu, não girando o cabelo [...] Em seu alvoroço Ea, o deus sábio, ficou com medo, Ea ficou enfurecido com ela”²⁴⁶. Ao mesmo tempo, observamos nesse verso que as características de Ištar não lhe são “naturais”, mas foram atribuídas a ela por uma figura masculina, a qual Foster não consegue identificar se é Ea ou Anu²⁴⁷. Lê-se:

O cetro real, o trono, a tiara são dados a ela, todos eles são devidos, Ele deu sua bravura, fama e poder, Ele a cercou em abundância com relâmpagos brilhantes, Mais uma vez ele adicionou seu medo estranho [...], Ele a fez usar um esplendor incrível, espanto, valor, Quanto a ela, ela sentiu esse valor, Em seu coração ela planejou batalha (Poema de Agušaya, tablete I, l. 41-51).

As linhas supracitadas, ainda, descrevem como esses recursos e qualidades afetaram Ištar e como ela “sentiu” o que lhe foi atribuído. A linha 51, mais especificamente, demonstra que o ato de receber tais qualidades despertou um desejo de batalha em Ištar. Esse vínculo explícito entre receber qualidades não solicitadas e sentir a necessidade de agir de acordo com elas sugere que Ištar não é totalmente culpada por ter provocado “medo” em Ea, como demonstra as linhas 58-59 citadas acima. Em sua análise comparativa, Lewis observa certa semelhança entre essas linhas e uma seção do texto mitológico Inanna e Enki, onde Inanna engana Enki para lhe usurpar o *me*, poder responsável pela garantia da vida civilizada²⁴⁸. Em ambos os textos, Inanna/Ištar é descrita como tendo essas qualidades ou domínios de poder de forma a dar a entender que fossem presentes merecidos. Nesse sentido, observamos que o poder da deusa se insere no espectro do simbólico²⁴⁹, já que ele está presente nos ornamentos “dados” à deusa. O mito da descida de Inanna ao submundo corrobora nossa análise, uma vez que, na narrativa do mesmo, é solicitado que a deusa se dispa de seus ornamentos, o que fará com que ela perca seu poder²⁵⁰.

Nesse sentido, destacamos que isso abriu brecha para que o autor do poema enaltecesse mais a figura masculina que iluminou Ištar, afinal, tem-se uma deusa

²⁴⁵ Poema de Agušaya, tablete I, l. 51-53.

²⁴⁶ Ibidem, tablete I, l. 56-60.

²⁴⁷ FOSTER, B. Op. Cit. 2005.

²⁴⁸ LEWIS, M. H. C. Op. Cit. 2011.

²⁴⁹ BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrani, 1989.

²⁵⁰ POZZER, K. Op. Cit. 2019.

extremamente poderosa, mas que só o é porque uma figura masculina a ergueu a esse patamar. Isso pode ter servido de justificativa para haver uma deidade feminina com tanto poder em uma sociedade caracteristicamente patriarcal²⁵¹.

Apesar da sugestão de que as qualidades recebidas por Ištar justificassem suas ações, é com ela que Ea se demonstra furioso. As linhas 51-53 e 56-60 relatam a presença das ações de Ištar na morada das deidades e os motivos pelos quais Ea fica assustado. A brutalidade da deusa e seus aspectos viris tomaram proporções indesejadas, mas foi somente quando essas características ultrapassaram os campos de batalha, chegando à morada dos deuses, que Ea a reprime. Podemos presumir, nisso, uma expectativa do modo de agir dentro e fora de casa²⁵², onde a figura feminina é reprimida pelo seu comportar, represália essa dada por razão pelo autor do poema.

3.4.2. Tablete I, verso V

Aqui várias linhas são perdidas. Entre o final do verso IV e o verso V, Ea parece ter proposto que os deuses criassem um rival para Ištar. O verso inicia com a descrição de como deve ser esse rival. Lê-se:

“Deixe-a ser fiel [...], deixe-a ter músculos, “Deixe que ela levante revolta, esteja sempre pronta para batalha. “Deixe-a ser feroz, “Deixe seu cabelo ser extraordinário, “Mais luxuoso que um pomar, “Deixe-a ser forte de [estrutura], “Deixe-a reclamar, ela deve ser forte, “Deixe-a ofegar para respirar, ela não deve se cansar, “Deixe-a não segurar seu choro dia ou noite, deixe sua raiva. (Poema de Agušaya, tablete I, l. 55-77).

Şaltu é o desejo de batalha de Ištar personificado. Suas características e semelhanças físicas com a deusa não são mencionadas, o que sugere que seria de importância secundária. As linhas 55-56 parecem estar deslocadas, mas Foster nos lembra de que cabelo em excesso era um sinal de força²⁵³. Outrossim, as linhas supracitadas são, também, reflexo das características esperadas de um guerreiro, como força, resistência e raiva. Por conseguinte, a criação de Şaltu pode ser vista como uma forma de atacar a deusa indiretamente.

²⁵¹ Com sociedade caracteristicamente patriarcal queremos dizer que os cargos de maior prestígio e poder eram ocupados por figuras masculinas.

²⁵² SCOTT, J. **O enigma da igualdade**. Florianópolis: Estudos Feministas, 2005.

²⁵³ FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 96.

As linhas subsequentes demonstram que os deuses não são poderosos o suficiente para fazer o que Ea propõe, sugerindo que é ele quem teria o poder para fazê-lo. Lê-se: “Os deuses se reuniram, debateram, eles não podiam fazer isso, Eles responderam essas palavras para o líder Ea, “Você é o único adequado para fazer isso. “Quem mais poderia trazer o que você não pode?”²⁵⁴. As recorrentes suposições de que Ea seria o responsável tanto pela atribuição de qualidades a Ištar quanto “fazer o que ninguém mais pode” são passíveis de suposição de que Ea teria caráter de destaque não apenas no panteão, mas também enquanto deidade principal do autor do próprio poema²⁵⁵. Esse trecho lembra uma passagem do mito Atrahâsis, onde a criação do homem é obra de Enki²⁵⁶. Dessa maneira, Şaltu é criada a partir da sujeira das unhas misturadas com a saliva de Ea, em um método de criação muito semelhante do encontrado no mito da descida de Inanna ao submundo²⁵⁷.

Por conseguinte, as linhas 92-95, caracterizadas como uma antífona do poema, ajudam a mostrar o que o texto ausente pode conter. Nelas, há a explicação de que Şaltu foi criada para lutar com Ištar, o que não está contido nos fragmentos anteriores e, dessa forma, é provável que Ea tenha explicado seu plano e objetivos acerca de Şaltu nas linhas ausentes. Lê-se: “Deus Ea definiu imediatamente sua tarefa. Ele está fazendo com que Şaltu lute com Ištar!”²⁵⁸.

O restante do verso descreve a criatura, Şaltu. O verso deu início com uma descrição de como Ea queria que a criatura fosse e finaliza com uma descrição de como a criatura realmente é. Lê-se:

“Ela é poderosa em sua forma, monstruosa em suas proporções, Ela é hábil como ninguém poderia rivalizar, ela é uma lutadora. A forma de Şaltu é monstruosa em proporções. Ela é hábil como ninguém poderia rivalizar, ela é uma lutadora. Sua carne é batalha, o corpo-a-corpo seu cabelo. (Poema de Agušaya, tablete I, l. 96-105)”.

Isso dá simetria ao verso como um todo, e também lembra ao público que Şaltu foi criada para ser uma rival de Ištar, logo, se parece muito com ela. Por fim, as características físicas da criatura são quase que totalmente ofuscadas. Ela não é descrita

²⁵⁴ Poema de Agušaya, tablete I, l. 78-85.

²⁵⁵ Como demonstrado no capítulo 1, é comum que na antiga Mesopotâmia as pessoas tivessem o seu Deus principal, o qual dedicava seu louvor em maior proporção.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ KRAMER, S. N. Op. Cit. 1937.

²⁵⁸ Poema de Agušaya, tablete I, l. 92-95.

em termos tradicionalmente femininos²⁵⁹: sua forma não é agradável de se olhar; ela não é pequena, delicada ou atraente; seus cabelos e corpo estão associados mais à características de habilidade do que propriamente físicas.

3.4.3. Tablete I, verso VI

O sexto verso inicia em uma linha de continuidade com o verso V: Şaltu é descrita com características também aplicáveis à deusa Iştar. Lê-se:

“Ela é insuperável [...] Ela é feroz [...] Ela detém uma forma extraordinária [...] Şaltu está presa em roupas de combate, Seu clamor nasce de um dilúvio, Ela é estranha, aterrorizante de se ver! Enfurecida, ela se esconde em meio às profundezas, As palavras que vem da boca dela circulam sobre ela. (Poema de Aguşaya, tablete I, l. 106-115).

A criatura é feroz, pois Iştar também o é em suas ações bélicas, demonstradas nos versos III e IV. Şaltu suscita clamor, como Iştar o faz no verso IV. Foi demonstrado que todo o poder de Şaltu foi dado por Ea, paralelo ao verso IV, no qual uma figura masculina não especificada também o dá a Iştar. Tais características do poema buscam exaltar as semelhanças entre criatura e divindade, tornando óbvio que Şaltu seria uma contraparte de Iştar. As linhas que se seguem são instruções de Ea a Şaltu de modo a dar confiança para a criatura e, ao mesmo tempo, deixando explícitas suas intencionalidades com a criação da mesma. Lê-se:

O senhor Ea preparado para falar, Para ela, Şaltu, a qual ele criou, ele fala, “Fique quieta, escute, “Preste atenção ao que eu digo, ouça minhas ordens, “O que eu digo a você, faça! “Existe uma certa deusa, “Cuja grandeza é insuperável, além de todas as deusas, “Estranho e astuto é o trabalho manual dela, “Seu nome é Irnina, ela é [poderosa] no envio, “A dama suprema, a capaz, filha de Ningal. “Eu criei você para humilhá-la: “Em minha habilidade, eu lhe dei estatura, valentia e poder em abundância. “Agora saia, vá para seus aposentos particulares! “Você deveria estar cingida com um esplendor terrível, “Traga-a para fora, você aí! “Ela vai sair correndo para você, ela vai falar com você, “Ela vai exigir: ‘Agora então, mulher, explique seu comportamento!’ “Mas você, embora ela esteja furiosa, não demonstre respeito por ela, “Nunca responda uma palavra para aliviar seus sentimentos, “Que vantagem ela terá de você? “Você é a criatura do meu poder! “Fale com

²⁵⁹ SCOTT, J. Op. Cit. 1989; BAHRANI, Z. Op. Cit. 2001.

orgulho o que está na sua língua, “E tanto quanto novamente antes dela.
(Poema de Agušaya, tablete I, l. 116-152).

3.4.4. Tablete I, versos VII e VIII

Esse verso começa com uma antífona, que novamente frisa que Ea é a fonte de poder de Şaltu. Lê-se: “[...] Şaltu tomou sua posição. Enquanto Ea, no meio das profundezas, confere poder a ela”²⁶⁰. Nesse ponto, observamos o esforço para enfatizar que Şaltu, sozinha, não tem poder ou força para se equiparar a um deus ou a uma deusa. Ela só é párea para Iştar porque Ea a criou e porque a força dele a está apoiando. Ao mesmo tempo, foi demonstrado que Iştar também recebeu suas qualidades de uma figura masculina, porém, a autoria buscou deixar claro que, a ela, tais atribuições foram merecidas e devidas, como explicitadas no verso IV.

Nas linhas subsequentes, Ea aparece elogiando Iştar para Şaltu, de modo a provocá-la. Lê-se: “[...] ela é insuperável, “[...] ela é única em si mesma”²⁶¹. A reação de Şaltu também é descrita pela voz passiva: “Şaltu ficou furiosa, seu rosto alterou horrivelmente, Ela virou-se, ela era arrogante”²⁶². Apesar de estar muito fragmentado, esses versos do poema narram o modo com o qual Ea manipula Şaltu a seu favor, e ela, por sua vez, cega em irracionalidade, não consegue perceber o óbvio.

3.4.5. Tablete II, verso I

Há uma quantidade significativa de material perdido entre o tablete I e o tablete II. Foster supõe que, nesses fragmentos ausentes, Iştar possa ter tomado ciência das intenções hostis de Şaltu e ordenado que seu mensageiro investigue o inimigo²⁶³. As suposições de Foster têm a ver com a forma com a qual o tablete II se inicia: com Iştar instruindo seu mensageiro, Ninšubur, a tomar nota sobre Şaltu. Lê-se: “Descubra tudo sobre ela, aprenda sobre suas assombrações”, “Traga-me seus sinais, conte-me seu comportamento”²⁶⁴. Como em qualquer batalha bem planejada, Iştar está tentando aprender o máximo possível sobre seu oponente e, ao fazê-lo, ela pode tentar encontrar alguma fraqueza ou maneira de superar sua rival.

²⁶⁰ Poema de Agušaya, tablete I, l. 153-155.

²⁶¹ Ibidem, tablete I, l. 175-176.

²⁶² Ibidem, tablete I, l. 184-186.

²⁶³ FOSTER, Op. Cit. 2005, pp. 100.

²⁶⁴ Poema de Agušaya, tablete II, l. 197-200.

Nas linhas que se seguem Ninšubur encontra Şaltu e retorna para reportar à Iřtar. As linhas 208-209 demonstram o espanto do mensageiro ao se deparar com a criatura: “Ele olhou duas vezes quando viu a grandeza dela! Ele ficou em silencio, [...]”²⁶⁵. No ato de olhar duas vezes para um mesmo ponto visual, podemos identificar a tentativa de demonstrar, a partir da técnica da repetição, que Ninšubur não estava crendo no que via, necessitando examinar novamente. Essa ideia parece associar-se, também, com a semelhança entre Şaltu e Iřtar, de modo que Ninšubur tivesse que averiguar duas vezes se de fato estava diante da criatura ou de sua deidade. Adiante, Ninšubur aparece relatando o que houvera observado a Iřtar, não mencionando aparência física ou mesmo semelhanças entre as duas²⁶⁶. Lê-se:

“Ela é b-bizarra em suas ações, “Ela se c-comporta irracionalmente [...] “Em sua forma ela é [poderosa], “Ela faz muitos g-gritos de batalha, “Ela é adornada em g-grandiosidade, “E-em sua investida ela é t-terrível, “Ela é [assa]ssina, intimidadora, viciosa, “Tem o jovem homem e a empregada [...] “[...] clamor.” (Poema de Aguřaya, tablete II, l. 212-222).

A distorção da voz do personagem, Ninšubur, é entendida por Foster como sendo intencional, buscando demonstrar, de maneira escrita, a sensação de medo/espanto da personagem de modo a fazê-la gaguejar²⁶⁷, isto é, atrelado à técnica. Em caso de ter sido lido em voz alta ou mesmo dramatizado, fornecer pistas sobre como o poema deveria ser lido demonstra que o poema não ficou restrito às mãos da sua autoria. Por conseguinte, a descrição que Ninšubur faz de Şaltu se assemelha à descrição que Ea fornece sobre Iřtar no tablete I, versos IV, V e VI. Novamente temos a clara tentativa de associação das duas figuras.

3.4.6. Tablete II, verso II

A resposta de Iřtar à descrição de Şaltu, fornecida por Ninšubur, é, sem surpresa, um paralelo à resposta de Şaltu à descrição de Iřtar, fornecida por Ea. Ela demonstra raiva diante dessa possível ameaça à sua supremacia e se prepara para enfrentar a criatura. Lê-se:

²⁶⁵ Ibidem, tablete II, l. 208-209.

²⁶⁶ FOSTER, Op. Cit. 2005, pp. 103.

²⁶⁷ Ibidem, pp. 103.

“Furiosamente, a mais capaz dos deuses, a toda poderosa, pegou (o sinal), Magnificamente em seu poder, ferozmente ela se empenhou. A guerreira Iřtar, a mais capaz de todos os deuses, a toda poderosa, Magnificamente em seu poder, ferozmente ela se empenhou! (Poema de Aguřaya, tablete II, l. 224-231)”.

Seguindo, a autoria realça as atribuições da deusa e o verso continua como se fosse um pequeno louvor à mesma. As linhas 232-233 evidenciam para o público quem triunfará na batalha: “Em sua grandeza, ela mata seus inimigos”²⁶⁸. A declaração de seu status vitorioso não dá pistas de que Iřtar pode falhar, lembrando o público que a deusa nunca é superada em batalha. řaltu pode ser criada à imagem de Iřtar, mas isso não significa que a mesma seja uma ameaça real. A linha 236 torna a categorizá-la como “[...] um homem jovem!”²⁶⁹, relembrando seu aspecto de virilidade. Outra expressão literária que pode ser destacada nesse poema é o emprego da ironia. Em sua avaliação da força de řaltu, Iřtar declama, de maneira irônica - uma vez que řaltu, presumivelmente, tem os mesmos sinais de poder que Iřtar - “Estes são os sinais de sua força!?”²⁷⁰.

3.4.7. Tablete II, possivelmente verso VI

Novamente temos uma grande quantidade do texto perdida aqui. Há poucas evidências sobre quais eventos esses fragmentos abordaram, mas o verso que segue, o qual Foster vai denominar de “possivelmente verso VI”²⁷¹, abre com Iřtar questionando Ea acerca da criação de řaltu. Lê-se: “Agu[řaya] A [senhora] capaz Para Ea [disse,] “Por que você criou [řaltu?] contra mim, “Quem é [...] de boca, “[...] “A [filha de Ningal] é única”²⁷². Nesse sentido, nas linhas que faltam, podemos presumir que Iřtar toma ciência sobre quem é o responsável pela criação de řaltu.

As linhas 246-247, por sua vez, estão enraizadas na ideia de que não pode haver mais do que uma Iřtar. O ser permanentemente lembrado como individualizado e único de Iřtar pode, também, estar relacionado com as atribuições que a deusa carregava

²⁶⁸ Poema de Aguřaya, tablete II, l. 232-233.

²⁶⁹ Ibidem, tablete II, l. 236.

²⁷⁰ Ibidem, tablete II, l. 239.

²⁷¹ FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 104.

²⁷² Poema de Aguřaya, tablete II, l. 240-247.

em tempos passados, como amor e sexo²⁷³, evidenciando a superioridade de suas novas atribuições, a julgar, a guerra. Ela é a única no panteão babilônico cuja identidade precede à de esposa, apesar de ter marido²⁷⁴. Seu poder provém de sua individualidade. Se outra deidade se sentisse livre para agir como Ištar, ela perderia seu *status quo*. A existência de Şaltu ameaça a individualidade de Ištar e o seu lugar dentro do panteão, o que, mais uma vez, pode estar associado à tentativa de elevação de apenas uma das características e/ou atribuições da deusa em detrimento das atribuições de outrora, ou mesmo a justaposição dela perante outras deusas menores locais.

3.4.8. Tablete II, possivelmente verso VII

Aqui vemos o pedido de Ištar a Ea para que Şaltu fosse desfeita. Lê-se: “Você fez [sua] enormidade “Şaltu colocou seu [clamor] contra mim, “Deixe-a retornar para o seu covil!”²⁷⁵. A resposta de Ea foi imediata: “Ea preparou-se para falar e disse para Aguşaya, heroína dos deuses, “Assim que você disse isso, então eu certamente o fiz. “Você estava me levando a isso, e delicie-se com o fato de você ter feito isso”²⁷⁶. A interpretação que Foster nos fornece para a resposta dada por Ea é que Şaltu desapareceu, ou desaparecerá, pelo simples fato de Ištar ter mudado sua atitude²⁷⁷. É possível, de fato, que ao dirigir-se a Ea de forma interrogativa, sem ameaçá-lo, Ištar tenha demonstrado mudança de atitude significativa para justificar o desaparecimento de Şaltu. Como personificação da irracionalidade da deidade, Şaltu é vencida pela racionalidade de Ištar. Temática essa já observada em outras narrativas mitológicas, como no *Enûma Eliş* e na *Epopéia de Gilgames*²⁷⁸.

O restante do verso parece desconexo entre si e é onde o autor vai justificar a criação de Şaltu e estabelecer a chamada “dança giratória”. A interpretação de Foster acerca da criação de Şaltu é a de mostrar a Ištar como ela realmente é, como uma espécie de espelho reflexivo²⁷⁹. O problema de tal interpretação é que ela não se associa com as linhas seguintes. Lê-se: “A razão pela qual Şaltu foi criada é, “Que as pessoas dos dias futuros possam saber sobre nós, “Deixe ser anual, “Deixe uma dança

²⁷³ POZZER, K. Op. Cit. 2018.

²⁷⁴ OPPENHEIM, A. Op. Cit. 1964; BAHRANI, Z. Op. Cit. 2001; WESTENHOLZ, J. Op. Cit. 2007.

²⁷⁵ Poema de Aguşaya, tablete II, l. 248-251.

²⁷⁶ Ibidem, tablete II, l. 252-258.

²⁷⁷ FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 104.

²⁷⁸ POZZER, K. Op. Cit. 2019

²⁷⁹ FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 104.

giratória ser estabelecida entre os dias de festa do ano”²⁸⁰. Dessa forma, Şaltu parece ter desempenhado uma dupla função: ajudar Ea a conter a frenesi de Iştar por batalhas e, conseqüentemente, ajudar as pessoas dos dias futuros, abrindo espaço para a ocupação dos povos com outras atividades que não a guerra. Metaforicamente, Iştar e sua contraparte, Şaltu, representam a guerra, a batalha de modo não-racional, constante, sem fim. Em um período de expansão do império Babilônico, não se torna fator de surpresa. Enquanto o autor, confundindo - possivelmente de maneira intencional - sua voz com a voz de Ea, personifica a sabedoria, exemplificando o que acreditava ser melhor para o seu povo. Nas palavras dele: “Veja por você mesma as coisas inteligentes que eles fazem”²⁸¹.

3.5. Terceira seção: Tablete II, possivelmente verso VIII

Na última seção, a voz do locutor é reestabelecida tecendo comentários e uma antífona é fornecida para finalizar seu louvor. O poema termina da mesma forma como foi aberto: com uma declaração de elogios a Iştar, sobretudo referentes ao seu poder e glória. Lê-se: “Deixe-me louvar Iştar, rainha dos deuses, O poder de Aguşaya, como a Senhora Capaz [...]”²⁸². É apresentada, ainda, uma breve visão geral da narrativa, onde o autor, se aproveitando da ambigüidade da primeira e da terceira pessoa do singular masculino do acádio, relembra o público sobre o poder de Şaltu²⁸³. Lê-se: “Quanto à voraz Şaltu, estranha em esplendor, Quem Ea o líder criou, Os sinais de seu poder Eu/ele Fez todas as pessoas ouvirem, Eu/ele fez justa a sua glorificação”²⁸⁴. As linhas 285-289 também são ambíguas. Assim como o autor buscou confundir sua voz com a de Ea, é possível que ele tenha deixado o final do verso de forma a não explicitar se as palavras referiam-se a Şaltu ou a Iştar. Lembramos que Şaltu é uma personificação da luxúria de batalha de Iştar e, portanto, pode ser vista como um aspecto da deusa que recebeu forma. Ao deixar essas linhas ambíguas, a autoria pode elogiar as duas figuras ao mesmo tempo, elencando Şaltu ao patamar de “mal necessário”. Se for esse o caso, então Ea/autor buscou sensibilizar o público tanto para o poder de Iştar quanto para o poder do seu aspecto de batalha, personificado em Şaltu. Ambos são dignos da fama.

²⁸⁰ Poema de Aguşaya, tablete II, l. 259-265.

²⁸¹ Ibidem, tablete II, l. 259-270, tradução nossa.

²⁸² Ibidem, tablete II, l. 280-283, tradução nossa.

²⁸³ FOSTER, B. Op. Cit. 2005, pp. 105.

²⁸⁴ Poema de Aguşaya, tablete II, l. 284-289, tradução nossa.

CONCLUSÃO

No presente trabalho, buscamos demonstrar como o novo segmento étnico que se instalou na mesopotâmia na virada do terceiro para o segundo milênio AEC moldou e reformulou a cultura local. O contato com esses povos semíticos, em especial os amoritas, eram atestados já de longa data, e não podemos negar que esses séculos de contatos influíram na constituição de uma cultura suméria e acadiana no Entre Rios. Porém, foi só com a instalação dos mesmos no poder que tivemos a oportunidade de observar mudanças significativas nos tangentes religiosos, sociais, econômicos, literários e/ou culturais de forma mais abrangente.

Essa unificação de tradições sumérias, acádias e amoritas necessitou uma adequação que começou de cima, digo, do panteão. Parte da estrutura religiosa foi apropriada pelos amoritas, mas parte foi destituída, e a literatura acabou por servir de meio para materializar esses novos ideais. Assim, buscamos demonstrar no capítulo 2 o quão tal literatura está repleta de anseios e motivações desses povos da Mesopotâmia e como podemos subtrair informações delas que estão diretamente relacionadas ao contexto social, abordado no capítulo 1, para assim chegarmos até a nossa fonte.

Nesse sentido e enquanto representação dos anseios de um povo de outrora, podemos dizer que o poema de Agušaya é repleto de sentimentos, estética e técnicas que possibilitam acessar a mentalidade e ideologia que perpassam seu conteúdo. O emprego da repetição, como os observados nas linhas 29-38; da ironia, linha 239; a estruturação e divisão do texto, comportando até mesmo antífonas; uma possível tentativa de demonstração de como o texto deveria ser lido, como nas linhas 212-217; as possibilidades performáticas; o emprego de ambiguidade, como nas linhas 248-292; são algumas das características que identificadas na análise.

Igualmente, em Agušaya é notória a existência de paralelos e influência em relação a outras narrativas de cunho mitológico. O clamor de Ištar pela batalha e a subsequente ira despertada por Ea, por exemplo, são semelhantes à abertura do Enûma Eliš. A própria posição de Ea em cada texto apresenta uma interessante inversão de papéis, que aparentemente estão associados à idade dos protagonistas: em Enûma Eliš, Ea é o descendente desordenado e, em Agušaya, Ea é a figura paterna que deseja

subjugar uma jovem violenta. O mesmo é observável no mito Atrahâsis, onde o descontentamento se dá contra a humanidade. Nesse sentido, enquanto Atrahâsis demonstra a reação dos deuses para com seu povo, Agušaya e Enûma Eliš enunciam a reação de deuses às tendências negativas de outras deidades.

Da mesma forma, conseguimos constatar certa aproximação do autor do poema com o deus da sabedoria, Ea, caracterizando que este poderia ser seu deus principal. Nossa suposição parte do fato de que mesmo o poema sendo destinado a Ištar, Ea nos parece desempenhar um papel de protagonismo, representando o *bem* na antiga dualidade suméria: *bem x mal*. Ištar só é o que é pelo fato de que Ea concedeu isso a ela. Claro, não devemos deixar de levar em consideração a reestruturação do panteão, também. Assim como Marduk, Ištar poderia estar sendo introduzida de forma remodelada na mitologia, e Ea, um deus poderoso de outrora, estaria legitimando esse poder. Outra possibilidade para a auto identificação d autor com Ea, talvez mais óbvia, seria pelo fato de ele ou ela estar produzindo um texto de sabedoria. Ainda, o apelo final para a promoção de atividades *inteligentes* em detrimento das bélicas nos parece fazer distinção entre ambas e, mais uma vez, a escolha por uma delas como predominante é bem explícita.

Por fim, no que concerne ao gênero, o poema é deveras enriquecedor. Constatamos que a normatividade toma papel de destaque em toda a narrativa, seja ela na delimitação dos espaços, no que se espera de uma deidade da guerra ou mesmo no ato de deter a autoridade divina, todos estes associados à semiótica do masculino. Nesse sentido, Ištar parece-nos ocupar o lugar passivo do sujeito. Em diversos trechos o autor se dedica a prescrever as características de um guerreiro e elencar o que se esperava ver em um campo de batalha, delineando o que, pra sociedade de então, seriam características masculinas²⁸⁵. A guerra tem gênero, o campo de batalha tem gênero. Ištar estaria ocupando um lugar que não é dela. A justificativa para tal ocupação precisou vir da mitologia, e Ea foi creditado. Ištar se tornou, com isso, um mero receptáculo de atribuições concedidas por Ea. Tais atribuições que seriam, em suma, masculinas, acarretaram no despertar de algo fora do controle de Ištar, e esse algo tomou a forma de monstrosidade: Şaltu. O caráter físico da forma não é descrito, mas não temos nada que ligue a deidade com a perda de sua feminilidade. De qualquer modo, nos aproximamos das considerações que Bahrani tece sobre a iconografia babilônica: tudo

²⁸⁵ Nossa afirmação parte da recorrente associação, por parte da autoria do poema, de características específicas como sendo características provenientes de homens, sobretudo jovens.

que é excesso ou falta pode-se ser vislumbrado no corpo da mulher, como o local da alteridade²⁸⁶.

²⁸⁶ BAHRANI, Z. Op. Cit. 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAHRANI, Zainab. **Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia.** London: Routledge, 2001.

BIROT, M. **Tablettes économiques et administratives d'époque babylonienne ancienne.** Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1969.

BOER, Roland. **Amorites in the Early Old Babylonian Period.** Leiden: Leiden University Press: 2014.

BOTTÉRO, Jean. **La Religione Babilonese.** Firenze: Presses Universitaires de France, 1961.

BOTTÉRO, Jean; KRAMER, Samuel. **Lorsque les dieux faisaient l'homme.** Paris: Éditions Gallimard, 1993.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Editora Bertrani, 1989.

BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1975.

_____. **As cartas de Hammurabi. Petrópolis:** Editora Vozes, 1986.

BRECKWOLDT, T. **Economic Mechanisms in Old Babylonian Larsa.** Ph.D. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BUCCELLATI, Giorgio. **The Amorites of the Ur III period.** Naples, 1966.

_____. Ebla and the Amorites. In: GORDON, C. Eblaitica: **Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language.** Indiana: Eisenbrauns, 1992.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity.** Nova York: Routledge, 1990.

CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. **Domínio da História.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHAVALAS, M. W. (ed.). **Historical Sources in Translation: The Ancient Near East.** Oxford, 2006.

CHARPIN, Dominique. Une alliance contre l'Elam et le rituel du lipit napsistim. In VALLAT, F. (ed.) **Mélanges Jean Perrot.** Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990.

_____. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude.** Patrícia Chittoni Ramos (trad.). Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

_____. **La «toponymie en miroir» dans le Proche-Orient amorrite.** Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, 2003.

_____. **Hammu-rabi of Babylon.** Nova York: Tauris, 2012.

COOPER, J. S. **Symmetry and Repetition in Akkadian Narrative.** Journal of the American Oriental Society, 1977.

DALLEY, S. **Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others.** New York: Oxford University Press, 1991.

DOSSIN, George. **Lettres de la première dynastie babylonienne.** Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1933.

DURAND, Jean-Marie: Peuplement et sociétés à l'époque amorrite. (I) Les clans bensim'alites. In NICOLLE, C. (ed.) **Nomades et Sédentaires dans le Proche Orient Ancien.** Paris, 2004.

FINKELSTEIN, J. The Edict of Ammisaduqa. In PRITCHARD, J. **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.** Princeton: Princeton University Press: 1969, pp. 526-539.

FOSTER, Benjamin. **Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature.** Maryland: CDL Press, 2005.

FRAYNE, D. **Old Babylonian Period (2003–1595BC).** Toronto: The University of Toronto Press, 1990.

GELB, I. Household and Family in Early Mesopotamia. In: LIPINSKI, E. (ed.). **State and Temple Economy in the Ancient Near East I.** Leuven: Departement Orientalistiek, 1979, pp. 1-97.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância.** Eduardo Brandão (trad.). São Paulo: Companhia das letras, 2001.

GLASSNER, JEAN-JACQUES. **La Mésopotamie.** Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 2002.

GRÉGOIRE, Jean-Paul. L'origine et le développement de la civilisation mésopotamienne. In: BRETEAU, C. et al.(eds), **Production, Pouvoir et Parenté dans le monde méditerranéen**. Paris: P. Geuthner, 1981.

GRONEBERG, Brigitte. The role and function of goddesses in Mesopotamia. In LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007, pp. 319-331.

GODDERRIS, Anne. The Old Babylonian Economy. In LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007, pp. 198-209.

HEEßEL, N. P. **Babylonisch-assyrische Diagnostik**. Münster, 2000.

HEINRICH, Zimmern. **Vorderasiatische Schritdenkmäler der Königlichen**. Museen Zu Berlin. J. C. Hinrichs, 1913.

HOBSBAWN, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Schwarcz LTDA, 1997.

JACOBSEN, T. **The Treasures of Darkness: a History of Mesopotamian Religion**. Londres: CT, 1976.

JURSA, Michael. **Die Landwirtschaft in Sippar in neubabylonischer Zeit**. Wien: Institut für Orientalistik, 1995.

KOSSELECK, Reinhard. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KRAELING, E. **Aram and Israel: The Aramaeans in Syria and Mesopotamia**. Columbia University Press, 2009.

LACAN, Jacques. **The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis**. Nova York: Norton, 1973.

LAMBERT, W. **Ištar of Nineveh**. Iraque, 2004.

LEWIS, Megan. **Warrior, Lover, Queen, Mother: the goddess Ištar and her relationship with humanity**. Birmingham: University of Birmingham, 2011.

LIVERANI, Mario. **Per una considerazione storica del problema amorreo**. OA, 1970.

_____. **Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia**. Trad. Ivan Esperança Rocha. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

LUCKENBILL, D. **Ancient Records of Assyria and Babylonia**. Chicago: IL, 1927.

MASSAUD, Moisés. **A Análise Literária**. São Paulo: Cultrix, 2007.

MENDES, M. **Os sentidos da música na Roma Antiga**. Campinas: UNICAMP, 2010.

MEVILLE, S. Neo-Assyrian and Syro-Palestinian Texts II. In CHAVALAS, M. (ed.) **Historical Sources in Translation: The Ancient Near East**. Nova York: IL, 2006.

MEYER, Dagmar. E. **Teorias e políticas de gênero: fragmentos históricos e desafios atuais**. Brasília: Bras Enferm, 2004.

MICHALOWSKI, Piotr. **The royal correspondence of Ur**. Yale: Yale University Press, 1976.

NEILS, J. **Women in the Ancient World**. United Kingdom: British Museum, 2011.

OPPENHEIM, A. **Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

PANOFSKY, Erwin. **Perspective as Symbolic Form**. Christopher Wood (trad.). Boston: MIT Press, 1991.

PARPOLA, S. **The State Archives of Assyria**. Assyrian Prophecies, 1997.

PEIRCE, Charles. **Peirce on Signs: Writings on Semiotics by Charles Saunders Peirce**. James Hoopes (ed.), Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991.

PINCHES, Theophilus. **The Religion of Babylonia and Assyria**. Londres: CO, 1906.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FERNART, J. **Teorias da etnicidade: Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

POZZER, Katia. **Arte, Sexo e Religião**: a deusa Ištar na Mesopotâmia. Brasília: Das Questões, 2018.

_____. **Do caos à criação do Universo**: uma narrativa mítica da Mesopotâmia. Rio de Janeiro: Cosmos e Contextos, 2019.

RENGER, Johannes. Report on the Implications of Employing Draught Animals. In: **Irrigation and Cultivation in Mesopotamia, Part II**. Cambridge: Faculdade de Estudos Orientais, 1990.

_____. Economy of Ancient Mesopotamia: A general outline. In: LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007, pp. 187-197.

RINGGREN, H. **Religions of the Ancient Near East**. Londres: Sturdy, 1973.

ROLNIK, Suely. **Subjetividade e História**. Campinas: RUA, 1995.

ROTH, M. **Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor**: Writings from the Ancient World. Atlanta, 1995.

ROWTON, M. Economic and Political Factors in Ancient Nomadism. In: CASTILLO, J. S. **Nomads and sedentary peoples**. Cidade do México: Colegio de Mexico, 1981, pp. 34-47.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SALLABERGER, Walther; HUBER-VULLIET, F: **'Priester', Reallexikon der Assyriologie 10**. 2005.

_____. The Palace and the Temple in Babylonia. In: LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007, pp. 265-275.

SCHEIL, A. **Babylon Under Western Eyes**: A Study of Allusion and Myth. Toronto: University of Toronto Press, 2016.

SCOTT, Joan. **Gender**: a useful category of historical analyses. Nova Iorque: Columbia University Press, 1989.

_____. **O enigma da igualdade**. Florianópolis: Estudos Feministas, 2005.

SELZ, Gebbard. Power, Economy and Social Organisation in Babylonia. In. LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007, pp. 276-287.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana. **A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero**. Rev. Bras. Hist. [online]. 2007.

STOL, Marten. **Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine**. Boston: Brill, 2004.

_____. **Women in the Ancient Near East**. Boston: Walter de Gruyter Inc, 2016.

STONE, E; OWEN, D; MITCHELL, J; **Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešu-lišsur**. Indiana: Eisenbraus, 1991.

STRECK, M. Die Amurriter der altbaylonischen Zeit im Spiegel des Onomastikons. Eine ethno-linguistische Evaluierung. In Meyer, J; Sommerfeld, W. (org.). **Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwend**. Saarbrücken: Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, 2004.

VAN DE MIEROOP, Marc. **Cuneiform Texts and the Writing of History**. London: Routledge, 1999.

_____. **King Hammu-rabi of Babylon**. Oxford: Blackwell, 2005.

VAN DRIEL, G. 'Pfründe', **Reallexikon der Assyriologie 10**. 2005.

VERDERAME, Lorenzo. **Mar-tu nel III millennio: fonti e interpretazioni**. Pisa: Fabrizio Serra Editore, 2009.

WHITE, Hayden. **The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

WESTENHOLZ, J. Inanna and Ištar – the dimorphic Venus goddesses in LEICK, Gwendolyn (ed.). **The Babylonian World**. Nova York: Routledge, 2007, pp. 232-247.

WOSSINK, Arne. **Challenging climate change Competition and cooperation among pastoralists and agriculturalists in northern Mesopotamia (c. 3000-1600 BC)**. Leiden: Sidestone Press, 2009.

_____. Tribal Identities in Mesopotamia between 2500 and 1500 BC. In: DÜRING, B; WOSSINK, A; AKKERMANS, P. **Correlates of Complexity**: Essays in Archaeology and Assyriology Dedicated to Diederik J.W. Meijer in Honour of his 65th Birthday. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2011.

YOFFEE, Norman. **Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ZETTLER, R.: **The Ur III Temple of Inanna at Nippur**. Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 11. Berlin: Reimer, 1992.