



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Janaina de Fátima Zdebskyi

A deusa precisa ser satisfeita:

Guerra, morte e sexo na Suméria nos atributos da deusa Inanna

Florianópolis

2022

Janaina de Fátima Zdebskyi

A deusa precisa ser satisfeita:

Guerra, morte e sexo na Suméria nos atributos da deusa Inanna

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em História.

Orientadora: Profa. Dra. Aline Dias da Silveira.

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Zdebskyi, Janaina de Fátima

A deusa precisa ser satisfeita: : Guerra, morte e sexo
na Suméria nos atributos da deusa Inanna / Janaina de
Fátima Zdebskyi ; orientador, Aline Dias da Silveira, 2022.
253 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. História. 2. antiga Suméria. 3. deusa Inanna. 4.
mitologia. 5. rito. I. Silveira, Aline Dias da. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em História. III. Título.

Janaina de Fátima Zdebskyi

A deusa precisa ser satisfeita:

Guerra, morte e sexo na Suméria nos atributos da deusa Inanna

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 30 de novembro de 2002, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Aline Dias da Silveira
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Kátia Maria Paim Pozzer
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva
Universidade Federal de Santa Maria

Prof. Dr. Fábio Augusto Morales
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Dominique Vieira Coelho dos Santos
Universidade Federal de Santa Catarina / Universidade Regional de Blumenau

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em História.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Profa. Dra. Aline Dias da Silveira – Orientadora

Florianópolis, 2022.

Dedico este trabalho à Mariane Bernardo Feltrim (*in memoriam*),
que foi poesia e revolução em minha vida.
Em seu nome, dedico às mulheres de todos os tempos e espaços,
às suas lutas e resistências!

AGRADECIMENTOS

A tarefa de escrever esta tese só foi algo possível graças às pessoas que me cercam. Desde que entrei na pós-graduação, encarei a pesquisa acadêmica como um fazer coletivo, em meio aos diálogos, trocas e conexões constantes e, sobre isso, tenho muito a agradecer ao Meridianum: Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais da UFSC. Diferente do que muitos pensam sobre o percurso de um mestrado e doutorado, eu não havia encarado essa experiência como algo solitário, até a chegada da pandemia de COVID no início de 2020. Perder a conexão presencial com as pessoas também tornou a tarefa de escrita e pesquisa mais difícil e solitária. Ainda assim, nesse contexto, o coletivo do Meridianum não mediu esforços em manter vínculos e trocas de todas as formas possíveis. Externalizo minha gratidão a cada uma das pessoas que já passou por esse laboratório. Entre essas pessoas estão, Rodrigo Prates, Cássio, Rodolpho, Raisia Sagredo e sua pequena Isis, as Amandas, Eduardo, Gustavo Breve, Daniel Lula, Stephanie, Gabriel, Bianca, Diogo, Merlim, Rafaela Barbieri, Rafaella Schmitz, Leonardo de Lara e Júlia.

Minha gratidão profunda também se direciona para as mulheres e meninas que andam ao meu lado, à memória de minha avó Messias, minha mãe Janete, minha irmã Ana Cleia, minha sobrinha Ana Haloísa e Aline, minha professora na pós-graduação e nas artes da vida, também orientadora desta tese. A conexão com todas vocês é o que me fortalece todos os dias, me permite ser forte e confiante, ter orgulho de quem me tornei, mas também sempre estar confortável para buscar acolhimento, proteção, amor e confiança quando preciso. Com vocês eu me sinto autônoma e livre, mas nunca sozinha ou desamparada.

Agradeço também a quem esteve comigo nessa caminhada longa, trazendo muito amor e felicidade: Tom, Lucas Bernardes, Tamara, Mari Feltrim, Robson Girardello, meu gato Odin e minha gata Frigga. Agradeço àquelas e àqueles que há mais de 5 mil anos atrás registraram seus pensamentos, sentimentos e experiências de mundo em tabletes de argila que chegaram até nós!

Pensando em eternizar memórias, reforço o agradecimento especial, carregado de amor e saudade, para minha grande amiga, Mariane Bernardo Feltrim. Mari esteve comigo na defesa desta tese, mas não permaneceu nesse mundo antes da entrega final e publicação, porém deixou comigo as memórias mais lindas que eu poderia ter de sua passagem breve pela vida.

Por fim, sou grata às políticas públicas de acesso e permanência na universidade que tornaram possível minha chegada até aqui, pelo ProUni, pela Universidade Federal e pelas bolsas CNPq e Capes. Mantenho viva a esperança de que cada vez mais pessoas possam tornar seus sonhos uma experiência realizada, que mesmo diante de tempos difíceis, as filhas e filhos de trabalhadoras e trabalhadores continuem tornando-se doutoras e doutores.

RESUMO

Partindo da análise de fontes de literatura suméria sobre a deusa Inanna, é possível observar que essa divindade se apresenta com múltiplos atributos, que envolvem fertilidade, criação, destruição, batalha e conexão com fenômenos da natureza e com o mundo dos mortos, permitindo também compreender as cosmovisões dos habitantes da antiga Suméria acerca desses aspectos. Desta forma, a problemática que conduziu os objetivos da presente pesquisa dedicou-se em compreender como o culto à deusa Inanna constituiu cosmovisões do povo sumério. Como conjunto de fontes foram selecionados textos de literatura Suméria, traduzidos para o inglês, espanhol ou português, tendo como principal banco de dados o *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL). Enquanto viés teórico-metodológico, fundamentei-me na discussão sobre “alegoria histórica” em Walter Benjamin; além de utilizar uma epistemologia decolonial, a partir de Walter D. Mignolo e Aníbal Quijano, objetivando construir paradigmas outros para análise das fontes e escrita da História Antiga a partir de um olhar do sul global para essa temática. A partir da investigação das fontes e das análises construídas na presente pesquisa, identifiquei que o aspecto multifacetado dos atributos de Inanna também são constituídos por transformações acerca das crenças e percepções dessa divindade na antiga Mesopotâmia, as quais estavam atreladas a questões políticas e sociais, bem como a um processo de patriarcalização na cultura religiosa. Além disso, foi possível observar que as cosmovisões na antiga Suméria compreendem as narrativas mitológicas como uma experiência de mundo, construindo assim, percepções desse mundo que são diferentes daquelas instituídas na cultura ocidental contemporânea, mas não devem ser percebidas como hierarquicamente inferiores ou desprovidas de racionalidade, visto que possibilitam outras formas de experiência com o tempo e a natureza, outras formas de elaboração de fenômenos da vida, como o nascimento e a morte e a concepção de simultaneidades e sistemas de correspondência entre micro e macrocosmo que estão na base das práticas mágicas nesse contexto, como formas de negociação com as divindades cultuadas e com as forças cósmicas. A análise das fontes acerca dos cultos e atributos da deusa Inanna, conectadas com fontes sobre regras sociais na antiga Suméria, também tornou possível refletir acerca de relações de gênero e de características de organização social fundamentadas no patriarcado no contexto da Antiga Suméria.

Palavras-chave: antiga Suméria; deusa Inanna; mitologia; rito; magia; patriarcado.

ABSTRACT

Based on the analysis of Sumerian literature sources on the goddess Inanna, it is possible to observe that this deity presents herself with multiple attributes, which involve fertility, creation, destruction, war and connection with nature phenomena and with the world of the dead, also allowing to understand the cosmovision of the inhabitants of ancient Sumer about these aspects. On this way, the general objective of the present research is to understand the existing cosmovision in Sumer and their ways of relating to time and space, from the beliefs and cults to the goddess Inanna. In this way, the research problem which led the goals of the present thesis was dedicated to comprehending how the worship to the Goddess Inanna constituted the cosmovision of the Sumerian people. As a set of sources, texts from Sumerian literature were selected, translated to English, Spanish, and Portuguese, having as main database the *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL). As a methodological theoretical-methodological approach, I was fundamentally based on the discussion about “historical allegory”, in Walter Benjamin, in addition to using a decolonial epistemology, from Walter Mignolo and Anibal Quijano, aiming to construct an-other-paradigms for the sources analysis and Ancient History writing from a Global South perspective on this subject. From the sources investigation and the constructed analysis on the present research, I identified that the multifaceted aspects of Inanna’s attributes are also constituted of transformations concerning the beliefs and perceptions of this deity on ancient Mesopotamia, to which they were hitched to political and social motivations, as well as a process of patriarchization of religious culture; beyond that, it was possible to notice that the cosmovision of the ancient Sumer comprise the mythological narratives as a world experience, resulting on perceptions of this world that are different from those instituted on the contemporary western culture, although they should not be perceived as hierarchically inferior or devoid of rationality, since that provides another time and nature perspectives; other ways of elaborating life phenomena, as birth and death, the simultaneity conception and correspondence systems between micro and macrocosm that are on the basis of magical practices in this context, as forms of negotiations with the worshiped deities and the cosmic forces. The source analysis concerning the Inanna’s worship and attributes, connected to the sources on the social rules of ancient Sumer, also made it possible to reflect on gender relations and the characteristics of the social organization grounded on the patriarchy on the ancient Sumer context.

Keywords: ancient Sumer; Inanna Goddess; mythology; rites; magic; patriarchy.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa do Oriente Próximo.....	20
Figura 2 – Mapa dos Impérios Mesopotâmicos	21
Figura 3 – Sequência de três selos cilíndricos.....	99
Figura 4 – Selo cilíndrico 770: Aparição do deus-sol	100
Figura 5 – Selo cilíndrico 771: Manifestação comum dos grandes deuses.....	100
Figura 6 – Selo cilíndrico 772: Manifestação comum dos grandes deuses.....	100
Figura 7 – Sexo no templo.....	125
Figura 8 – Vaso de Uruk	142
Figura 9 – Detalhes do Vaso de Uruk.....	143
Figura 10 – Pictograma de Inanna: <i>Mus</i>	144
Figura 11 – Artefato <i>Queen of the Night</i>	145
Figura 12 – Adereço de Cabeça de Puabi.....	146
Figura 13 – Colar de contas encontrado no túmulo de Puabi.....	147
Figura 14 – Sequência de três selos cilíndricos.....	149
Figura 15 – Mapa do Mundo para os Neobabilônicos.....	215
Figura 16 – Cosmografia Mesopotâmica	215
Figura 17 – Artefato <i>Queen of the Night</i>	229

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Cronologia Mesopotâmica.....	61
Quadro 2 – Governantes da Mesopotâmia Meridional (2700-600 a.E.C.).....	64

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Siglas e Abreviaturas:

a.E.C.	antes da Era Comum, termo alternativo para a.C. (antes de Cristo).
E.C.	Era Comum, termo alternativo para d.C. (depois de Cristo).
ETCSL	BLACK, Jeremy A. <i>et al.</i> <i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i>
Met	Metropolitan Museum of Art
Ms(s).	Manuscrito(s)

Fontes primárias:

“descida”	A descida de Inana ao mundo dos mortos
<i>Dumuzid-Inana E</i>	O canto da alface: um <i>balbale</i> para Inana
<i>Dumuzid-Inana F</i>	Um <i>balbale</i> para Inana
<i>Dumuzid-Inana P</i>	Um <i>balbale</i> (?) para Inana
<i>Ḫammu-rābi F</i>	Uma prece para Inana de Ḫammu-rābi
<i>Iddin-Dagan A</i>	Um <i>šir-namursaġa</i> para Ninsiana de Iddin-Dagan
<i>Inana B</i>	A exaltação de Inana
<i>Inana C</i>	Um Hino para Inana
<i>Inana E</i>	Um <i>tigi</i> para Inana
<i>Ishme-Dagan</i>	A Autoelogio de Ishme-Dagan
<i>Išme-Dagan K</i>	Um hino para Inana de Išme-Dagan
<i>Šulgi B</i>	Um poema para Šulgi
<i>Šu-ilīšu A</i>	Um <i>adab</i> para Nergal para Šu-ilīšu
<i>Šulgi X</i>	Um poema de louvor para Šulgi
<i>Ur-Namma A</i>	A morte de Ur-Namma

LISTA DE SÍMBOLOS

- ¶ Símbolo de parágrafo.
- § Símbolo de parágrafo.
- Indicação utilizada nas traduções da plataforma ETCSL para referir-se a um trecho do texto danificado ou lacunas no texto que não puderam ser traduzidas.
- (?) utilizado nas traduções da plataforma ETCSL para referir-se a escolha de um conceito duvidoso ou ambíguo para tradução do termo em sumério.
- (...) Símbolo utilizado para sinalizar que um trecho da fonte ou citação foi ocultado por escolha da autora.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	MAGIA E RELIGIOSIDADE NA SUMÉRIA	52
2.1	SUMÉRIA: UM ESPAÇO NO TEMPO, UMA CULTURA OU UMA LÍNGUA?	53
2.2	PRÁTICAS MÁGICAS E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS SUMÉRIOS	77
3	SEXO E FERTILIDADE: O MICRO E O MACROCOSMO NOS ATRIBUTOS DE INANNA	118
3.1	UMA DEUSA A SER ARADA, CONQUISTADA E SATISFEITA: DEUSA DO SEXO E DA FERTILIDADE	118
3.2	UMA DEUSA NO PANTEÃO DE UM CONTEXTO “PATRIARCAL”: QUANDO INANNA NÃO FOI SATISFEITA	140
4	GUERRA E MORTE: O MICRO E O MACROCOSMO NOS ATRIBUTOS DE INANNA	180
4.1	TERRA FERTILIZADA E TERRA DISPUTADA: UMA DEUSA DA BATALHA	181
4.2	INANNA, A DEUSA DOS DOIS MUNDOS: O ENTRELAÇAMENTO ENTRE MUNDO DOS VIVOS E MUNDO DOS MORTOS NA MITOLOGIA MESOPOTÂMICA	206
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	237
	REFERÊNCIAS	243

1 INTRODUÇÃO

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1987, p. 226)

Acredito¹ que a pesquisa e a escrita são atos revolucionários, uma tarefa de desenterrar os mortos e trazer seus nomes e os fragmentos de sua história, para não permitir que permaneçam soterrados pela marcha do progresso. Sendo assim, escrever história envolve dor, alteridade, mas também empatia e sentimentos profundos de inconformismo. É principalmente por inconformismo que escolhi o caminho de pesquisar História Antiga, ao ver quantas e quantos de nós hoje, lutam para serem ouvidas(os) e pensar quantas(os) já lutaram nos mais antigos espaços no tempo!

No momento em que escrevo essa tese, a partir de março de 2020, vivemos a maior pandemia do século XXI. Cidades de diversos países sendo assoladas pelo novo Coronavírus (COVID-19), perdendo milhares de vidas, de pessoas que morrem sem ter direito a um rito funerário de acordo com suas crenças religiosas, sem um familiar que segure sua mão no leito e, muitas vezes, sem sequer ter a possibilidade de atendimento médico, tendo em vista o colapso dos sistemas de saúde que por muitas vezes não tiveram capacidade de atender à demanda. Essa conjuntura fatal e apocalíptica me permite perceber algo que já me atormentava desde que li Walter Benjamin pela primeira vez: a vida é efêmera e a morte banal!

As vítimas da pandemia são meramente contabilizadas como números e estatísticas, não sabemos seus nomes, seus sonhos, medos e projetos interrompidos. Isso me faz lembrar das pilhas de cabeças feitas pelos assírios para contabilizar os inimigos derrotados no campo de

¹ É importante salientar, que no decorrer da escrita da presente tese, revezo propositalmente entre o uso da primeira pessoa do singular e a primeira pessoa do plural. Quando estou propondo algo em torno de métodos, objetivos, escolha de uso de conceitos e autores, ou estrutura da escrita, utilizo a primeira pessoa do singular, por outro lado, quando estou convidando o(a) leitor(a) a refletir sobre uma ideia comigo, como em uma jornada a pensar sobre essas perspectivas, então uso a primeira pessoa do plural.

batalha. Hoje, também vivemos em um campo de batalha árduo, onde os corpos são empilhados por um sistema estruturado pela desigualdade, o qual não tem cessado de vencer.

No Brasil, vemos uma efervescente disputa de narrativas, todos os dias. Em qualquer rede social, noticiário ou pronunciamento oficial do governo Bolsonaro podemos ouvir discursos negacionistas, antivacina e defesas de projetos fundamentados na necropolítica. A instauração de uma falsa disputa entre “salvar vidas” ou “salvar a economia”, na qual o capital é colocado como superior diante da preocupação com a vida de pessoas forma uma conjuntura capaz de mostrar que estamos experienciando um fenômeno que Walter Mignolo (2008, p. 294) chamaria de “momento de barbarismo da civilização ocidental”, articulado com a estrutura da modernidade e do capitalismo. Quem dera que, assim como nos hinos sumérios de louvor ao rei, também pudéssemos acreditar no poder de proteção, na honra e sabedoria de nossos governantes.

As mortes por Covid-19, evidentemente, têm um recorte de classe, sobretudo são mortes daquelas(es) que sempre ocuparam o lugar de vencidos na história. Mais uma vez, vemos diante de nossos olhos a marcha do progresso triunfante. As(os) mortas(os) e contaminadas(os), em sua maioria são aquelas(es) que não têm o privilégio de se manter em isolamento social, trabalhadoras(es) autônomas(os), empregadas domésticas, moradoras(es) de periferias com aglomerados de casas, milhares de famílias que precisam escolher entre morrer pelo vírus ou morrer pela fome, tudo isso articulado com a série de ataques recentes que vivemos contra o nosso Sistema Único de Saúde – uma referência mundial – bem como o descaso com a educação pública e o corte de milhares de bolsas de pesquisa que poderiam contribuir com estratégias para tratamento e prevenção da pandemia.

Talvez, todas essas primeiras linhas pareçam bastante desconexas do objetivo da presente pesquisa, porém, nelas expressei minha principal motivação para escrever e pesquisar História Antiga. “Não pode existir luta pelo futuro sem a memória do passado” (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 109) e, ao pensar sobre nossa sociedade presente, sendo alicerçada e construída sob uma pilha de corpos, de injustiças e de catástrofes que acumulam ruínas sobre ruínas embaixo de nossos pés, eu gostaria de realizar a tarefa da qual o *Angelus Novus* vem sendo impedido ao ser arrastado pela tempestade do progresso. Nesse momento, a História se mantém como uma das ferramentas que ainda nos restam para ir na contramão dessa tempestade. Essa pesquisa tem por objetivo desenterrar os mortos, começando por ir o mais longe possível, onde eu possa encontrar os primeiros registros escritos, possíveis de serem

traduzidos, que me tragam os fragmentos da existência dessas pessoas que um dia viveram, morreram, lutaram e sonharam para que hoje estivéssemos aqui:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 1987, p. 224-225).

O mais longe que pude chegar é na Suméria, um contexto do qual estão preservados os mais diversos tipos de registro que nos contam sobre temas profundamente emergentes: morte e pós morte, ritos funerários, religião, fé, conflitos, desigualdade social, festividades, múltiplas experiências de tempo, dentre tantos outros elementos ligados a experiências humanas e fenômenos políticos e sociais que podem ser observados nas fontes. Penso com esperança o quanto gostaria que daqui três mil anos existam pessoas para lembrar e contar a história de quem somos hoje, de nossas lutas, nossos sonhos e formas de viver e assim, olho para as fontes e penso que na Suméria também existiu alguém com esse horizonte de expectativa, com a esperança de continuar vivo de alguma forma, ou de ter postumamente a justiça que não viu feita! As fontes, nesse sentido, são esses fragmentos da vontade de existir para além da vida, os registros que deixamos são recortes da experiência humana no mundo, são formas de contar nossas histórias desde a antiguidade!

Antes de apresentar concretamente os objetivos gerais e específicos da presente pesquisa, bem como o aporte teórico metodológico adotado, é preciso apresentar uma contextualização do recorte espaço temporal selecionado. Primeiramente, gostaria de abordar o que foi a Suméria, ou quem foram os sumérios.

Podemos considerar que o adjetivo “sumério” é usado pelo menos de três maneiras: para descrever um idioma; um povo e uma cultura (CRAWFORD, 2013, p. 3), sendo que a questão da cultura pode ser considerada justamente por se tratar de um contexto com formas próprias de organização social, com um panteão próprio e com uma forma de organizar-se política e religiosamente, diferente de seus vizinhos. Adoto o recorte da Suméria levando em

conta esses diferentes significados do termo, ou seja, visando pensar a Suméria enquanto espaço geográfico e um grupo de pessoas, enquanto língua/sistema de escrita e enquanto cultura. De forma mais específica nesse contexto sumério, optei por adotar como referência o recorte temático dos cultos dedicados à deusa Inanna² em fontes selecionadas que são atribuídas à literatura suméria e que abordam principalmente os atributos relacionados com essa divindade: fertilidade, sexo, morte e guerra!

Assim, para além do recorte das fontes em torno da literatura suméria, me dedico mais especificamente àquelas fontes que abordam a deusa Inanna. Apesar de considerar que as fontes selecionadas, bem como o próprio recorte da pesquisa, me direcionam a pensar sobre o fenômeno da experiência religiosa na Suméria, é importante compreender que a religião e os mitos não estavam separados de questões políticas, do conhecimento, da sabedoria sobre curas e doenças e de práticas cotidianas. As fontes nos trazem elementos para responder a problemática da presente pesquisa: como o culto aos atributos da deusa Inanna constituiu cosmovisões do povo sumério sobre sexualidade, fertilidade, guerras e mundo dos mortos?

A respeito das fontes selecionadas para a pesquisa, temos diferentes tipos de narrativas e também sobre diferentes temas, que abrangem o que podemos considerar como cultura ou literatura suméria, visto que utilizo como banco de dados principal o *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL) – um banco de dados online, resultado de um projeto da Universidade de Oxford que reúne uma seleção de quase 400 composições literárias, registradas em fontes provenientes da antiga Mesopotâmia, datadas do final do terceiro e início do segundo milênio antes da Era Comum (a.E.C.). Esses textos sumérios estão disponíveis no site do projeto em transliteração e tradução em prosa para o inglês, contendo ainda informações bibliográficas a respeito de cada um deles. As fontes escritas que utilizarei, são narrativas míticas e trechos de mitos; presságios astrológicos; conjuros mágicos e encantamentos; hinos e poemas dedicados à deusa Inanna ou a reis que citavam a deusa, entre eles estão os que foram escritos em Ur pela sacerdotisa En-ĥedu-ana, filha do rei Sargão. Além disso, utilizarei também, alguns conjuros mágicos compilados por Jesús López e Joaquín Sanmartín (1993), em sua publicação intitulada *Mitología y Religión del Oriente Antíguo I: Egipto – Mesopotamia*.

Para tornar ainda mais compreensível o recorte da pesquisa, gostaria de apresentar os objetivos, sendo o objetivo geral: compreender as cosmovisões do povo sumério e suas formas

² Utilizo a padronização Inanna para fazer referência à deusa, mas destaco que em fontes e citações diretas mantive a escolha ou tradução do(a) autor(a) em utilizar *Inana*, sendo que o mesmo acontece para outros nomes próprios que passam por variações, como Shulgi/Culgi; Icme-Dagan/Ishme-Dagan.

de se relacionar com o tempo e espaço, a partir das crenças e cultos para a deusa Inanna e, os objetivos específicos, respectivamente: analisar quais são as compreensões possíveis a respeito do termo “Suméria”; investigar como o culto à deusa Inanna constituía a cosmovisão³ na cultura suméria e estava presente em ritos oficiais e práticas cotidianas do povo sumério, principalmente ligadas aos seus atributos: guerra, sexualidade e fertilidade e mundo dos mortos; compreender o sentido da experiência religiosa e das práticas mágicas no contexto sumério e as diferenças entre o que se compreende como magia e religião nas epistemologias dominantes no Ocidente contemporâneo; compreender como relações de gênero fundamentadas no patriarcado e na violência patriarcal apareciam no contexto sumério; e, por fim, construir uma perspectiva crítica aos discursos ocidentais contemporâneos sobre a Suméria, propondo um paradigma outro de visão sobre o tema.

Destaco o último dos objetivos, considerando que é neste aspecto que a presente pesquisa pode parecer destoante de formas de escrita da História Antiga que tenham seu principal foco voltado para compreender o período investigado sem exercitar deslocamentos de espaço e tempo no decorrer da discussão. Neste sentido, é que dedicarei a presente introdução em grande parte para refletir sobre o arcabouço teórico-metodológico adotado aqui, visando fundamentar a importância desses deslocamentos espaço-temporais, no sentido de construir articulações com as recepções desse passado antigo no presente, questionando paradigmas eurocentrados e, até mesmo, pejorativos. O arcabouço teórico-metodológico adotado será o fio condutor para a construção da narrativa e escrita da presente tese, perpassando por oferecer a contribuição de um olhar contemporâneo e latino-americano sobre as fontes produzidas na Suméria.

As fontes que constituem o recorte feito para esta pesquisa permitem traçar a hipótese de que na Suméria se experienciava um sistema de correspondências micro-macrocósmicas⁴, onde não havia uma separação entre a prática da magia, as práticas de cura e, até mesmo, a vida política. Também não existia uma separação entre a compreensão do mundo dos humanos e o mundo dos deuses e isso fica explícito nas narrativas mitológicas mesopotâmicas e na saga de cada divindade do panteão. Nesse sentido, concentrei-me em responder à problemática de como

³ Nesse sentido, de compreender a cosmovisão na cultura suméria por meio das fontes que tratam do culto à deusa Inanna, me proponho justamente a trazer para discussão as perspectivas sobre micro e macrocosmos, ou seja, sobre a relação entre mundo humano e mundo divino.

⁴ Esse termo foi apropriado de Mircea Eliade (1992) e será abordado na Seção 2.

se formava esse sistema de correspondências micro-macrocósmicas, ou mais especificamente, de como pode ser observado na narrativa das fontes.

Conforme pontuei, podemos pensar em “Suméria” ou “Sumérios” ao falarmos a respeito de um espaço geográfico num determinado recorte de tempo, ou sobre o povo que o habitava, mas também ao nos referirmos à uma língua/sistema de escrita ou cultura. Nesse sentido, gostaria de discutir cada uma dessas possibilidades.

A primeira referência que temos ao pensar em “Suméria” é o espaço geográfico situado entre os rios Eufrates e Tigre. Esses rios ficam localizados no espaço hoje conhecido por Antigo Crescente Fértil, na região chamada de Oriente Próximo, irrigada pelos rios Jordão, Eufrates, Tigre e Nilo, que atualmente compreende a Palestina, Israel, Jordânia, Kuwait, Líbano, Chipre e ainda partes da Síria, do Iraque, do Egito, da Turquia e do Irã. Devido à fertilidade de suas terras, esse espaço foi habitado por um grande número de povos, sendo que entre os mais conhecidos estão os hebreus, egípcios, cananeus e mesopotâmicos (CAZELLES, 1986, p. 148).

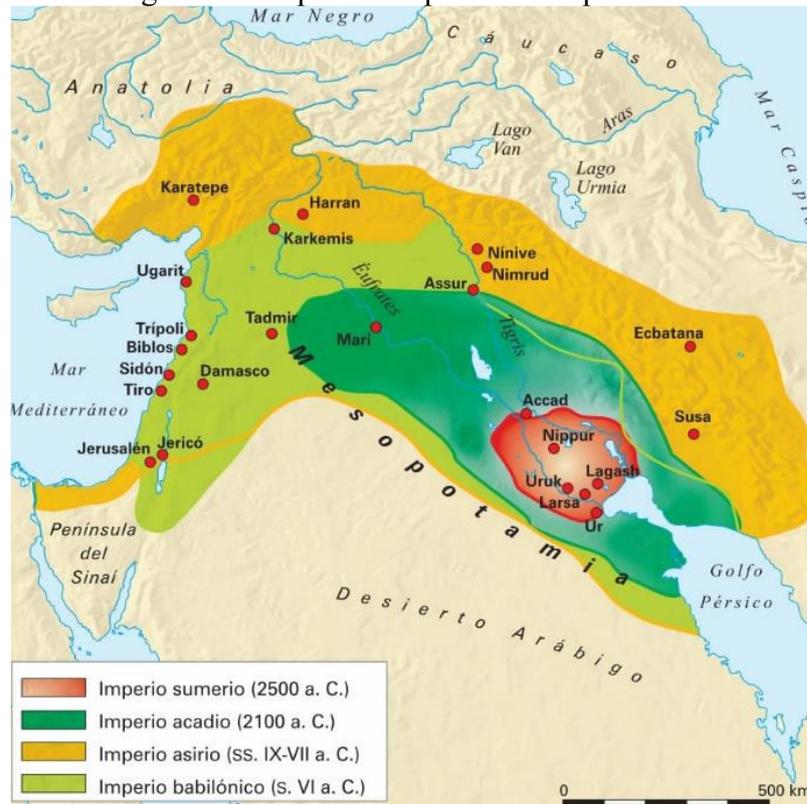
Figura 1 – Mapa do Oriente Próximo



Fonte: mapa modificado a partir de POZZER, 2017, p. 74.

A palavra “Mesopotâmia”, que utilizamos atualmente para mencionar esse contexto, é de origem grega e significa “entre rios”, mais especificamente designando o espaço de terra entre os rios Tigre e Eufrates, os quais “nasciam nas montanhas da Armênia e desaguavam no Golfo Pérsico”, estava situada entre o planalto do Irã e o deserto da Arábia e era composta por três regiões, sendo a Assíria, ao norte; o Império Acádio ao centro, e o Sumério ao sul, que se estendia de Eridu a Nippur (ROSSI, 2012, p. 33).

Figura 2 – Mapa dos Impérios Mesopotâmicos



Fonte: POZZER, 2018, p. 3.

Ou seja, o que ficou conhecido como “Suméria” é o sul dessa região hoje chamada de Mesopotâmia, teve como seus primeiros habitantes grupos de pessoas de diversas localidades, atraídos para o local devido às reservas de caça e peixe (CRAWFORD, 2013, p. 1). Sendo assim, o grupo de pessoas que habitou essa região, a partir do quarto milênio antes da Era Comum, é chamado de “Sumérios”. Porém, essas pessoas não se referiam a si mesmas desta forma, ou seja, a palavra é posterior e não pode ser compreendida como a nomenclatura que define sua identidade enquanto povo.

Nesse caso, o termo “Suméria” se refere, antes de mais nada, a um idioma, não a um grupo étnico. Os sumérios se referiam a si mesmos com o sumerograma *SAG.GI₆*, cuja tradução literal é “cabeça-preta”, uma expressão idiomática da língua suméria para designar “homem” em geral e, mais especificamente, o povo sumério (BOUZON, 1987, p. 40). Além disso, eles chamaram sua pátria simplesmente de “terra natal” (no sumério: *ki-en-gi*) e a língua suméria como *eme-gir₁₅*, literalmente, “língua nativa/idioma” (BRISCH, 2013, p. 111).

O termo “sumério”, utilizado para se referir à língua, que possivelmente constituiu o primeiro sistema de escrita a surgir no Oriente Próximo, é uma adoção do acadiano, pois em

fontes posteriores, *ki-en-gi* é traduzido em acadiano como *māt šumerim*, ou a “terra suméria” ou “curta ‘Suméria’”, referindo-se à parte que abrange o sul da Mesopotâmia (BRISCH, 2013). Assim, esse termo identifica o idioma com a região em que os caracteres cuneiformes e a escrita foram inventados (ALGAZE, 2013). Apesar disso, é importante informar que essa região foi, durante boa parte do tempo, “bilíngue”, tendo em conta a extensa interação entre sumério e acadiano (ALGAZE, 2013).

Esse adendo da interação entre o sumério e o acadiano é importante de ser mencionado, visto que o sumério continuou sendo utilizado como língua culta até o fim da tradição cuneiforme (BRISCH, 2013, p. 124), nesse sentido, é preciso ter em conta que nem todo texto em sumério corresponde ao mesmo período, região e grupo de pessoas.

A respeito da “invenção” da escrita, é justamente esse processo que marca a divisão dos períodos entre Pré-história (ou que podemos melhor chamar de História Pré-escrita) e História Antiga, e os primeiros sinais de um sistema de escrita aparecem em fontes do Sul da Mesopotâmia, no final do quarto milênio, formados por sinais desenhados com um objeto em forma de cunha em tábuas de argila úmida. Chamamos essa escrita de cuneiforme, de *cuneus*, o latim para cunha (ALGAZE, 2013, p. 97). A natureza dessa escrita mudou de um sistema logográfico, aquele cujos signos representavam palavras, para um sistema misto, em parte logográfico e em parte fonográfico, de forma que esses sinais, com o tempo, foram se tornando formas mais abstratas (ALGAZE, 2013, p. 97).

Considerando as questões pontuadas até aqui, é possível concordar com alguns autores, como Cooper (2010 *apud* CRAWFORD, 2013), que defendem que não deveríamos pensar em um “mundo sumério” ou “puramente sumério”, mas sim falar em “Sul da Mesopotâmia” no terceiro milênio, considerando essa variedade de povos de origens distintas que chegaram na região e viviam em constante interação. Ou ainda, poderíamos usar a ideia de um “mundo sumério” como forma de descrever a cultura desenvolvida nessa região por grupos de pessoas linguisticamente diversos (CRAWFORD, 2013, p. 1).

Para além da língua, conforme já colocado, a Suméria pode ser compreendida como um espaço geográfico, o sul da Mesopotâmia, que tem características próprias de economia, formas de organização social e desenvolvimento de tecnologias de acordo com as demandas emergentes no contexto. A Suméria foi um espaço organizado em cidades-estado, cada uma com um governo autônomo, sendo as principais delas Ur, Uruk, Nipur, Lagash e Eridu (ROSSI, 2012, p. 33).

A respeito disso, podemos considerar diversos aspectos, entre eles o do desenvolvimento da agricultura, visto que na Suméria – assim como na maioria das economias antigas –, a

economia estava baseada na agricultura e gestão da terra (WIDELL, 2013, p. 55); esse fator fomentou o desenvolvimento de tecnologias para utilização da água, que além de ser utilizada como meio de transporte e de comércio, foi utilizada para criação de canais, barragens, poços, cisternas e reservatórios (WILKINSON, 2013, p. 46). É preciso considerar ainda, conforme já mencionado ao falar sobre a língua suméria, que uma das maiores tecnologias desenvolvidas ali foi um sistema de escrita por meio de sinais, em forma de cunha impressos em tabletes de argila, além de um sistema matemático complexo, usando uma base de seis e uma base de dez (CRAWFORD, 2013, p. 2) e de fontes com registros de observações astrológicas.

Sobre a organização política e social, nesse contexto, também foram implementadas as primeiras formas de governo com um sistema diferente daquele que era organizado pelos ‘chefes de famílias’ que viviam em assentamentos menores, passando-se a eleger “reis sacerdotes”, com deveres miliares, administrativos e religiosos, que eram sucedidos por uma dinastia de governantes (CRAWFORD, 2013, p. 2). Essas questões contextuais sobre o espaço abordado na presente pesquisa serão aprofundadas já na seção 2, porém as menções feitas aqui são importantes para compreender a complexidade desse contexto, no sentido de tratar-se de um espaço repleto de tecnologias e os mais diversos fenômenos sociais que poderiam ser foco de pesquisas.

Compreender essa organização social da vida na Suméria é importante para partimos a refletir sobre discussões que se articulem com os objetivos dessa tese: a experiência religiosa na Suméria. Atualmente, nas crenças religiosas predominantes no Ocidente contemporâneo, ou mais especificamente na crença judaico-cristã, o que diferencia os humanos de Deus? São diversos aspectos: o lugar onde habitam, humanos na Terra e Deus no Céu; Deus é eterno e imortal e humanos são fisicamente mortais; Deus é perfeito, humanos pecadores; Deus é onisciente, onipresente e onipotente e humanos são frágeis e têm sabedoria limitada.

Porém, essas distinções entre a humanidade e suas divindades não existia no mundo sumério: o mito mesopotâmico *Enuma Elish*, nos mostra que deusas(es) não são eternas(os), pois nascem no determinado momento em que seus nomes são chamados; já aquelas divindades primordiais que já estavam ali e geraram tudo que existe, como Tiamat e Apsu, não são imortais – no sentido de não estarem sujeitas a morte –, pois sacrificam-se para a chegada do novo, em um processo de morte que não é o fim completo, mas sim uma transformação em tudo que pode gerar vida, visto que passam a existir no céu, nos montes, nas nuvens, nas chuvas e nos rios Tigre e Eufrates. As divindades também não são perfeitas, deuses e deusas irritam e causam a ira de Tiamat e Apsu; divindades, incluindo Inanna, entram em conflitos umas com as outras;

demonstram raiva, cólera, paixões desenfreadas e todas as formas de sentimentos conhecidos pelos humanos; alguma diferença entre o lugar onde habitam até pode ser considerada, no sentido de que os humanos vivos estavam limitados ao espaço terrestre, porém as divindades também estavam presentes na Terra, em suas imagens, na natureza, no calor do Sol, na água, nas plantações e nos campos.

Além disso, as divindades na Mesopotâmia, até mesmo por compartilharem de sentimentos e paixões humanas, não podem ser compreendidas como oniscientes e onipresentes, visto que, apesar de possuírem uma sabedoria divina e superior, muitas vezes podiam ser enganadas e ludibriadas, da mesma forma que, apesar de estarem presentes em diferentes lugares, não pode-se afirmar que eram onipresentes: Inanna, quando desce ao mundo dos mortos, se ausenta do mundo dos vivos e toda a vida na Terra é afetada por isso, o poder da deusa já não podia agir sobre o mundo superior.

Nesse sentido, ao que mostram as fontes, a diferença entre deusas(es) e humanos estava relacionada com uma questão de poder – ou a onipotência –, o grande poder que essas divindades possuíam de trazer destruição, tempestades, vencer guerras, mas também trazer cura, boas colheitas e prosperidade, e esse poder divino podia ser acessado em certa medida pelos humanos, podendo ser negociado com as divindades, por meio da magia!

Conforme já pontuei, a ideia que trago como hipótese é de que a relação entre micro e macrocosmo, ou entre o povo e o mundo dos deuses, era recíproca (na perspectiva das pessoas) e essa reciprocidade (ou negociação) se dava por meio da magia. Sendo assim, antes de apresentar o aporte metodológico da presente pesquisa, penso ser necessário introduzir algumas informações sobre a religiosidade e a prática da magia na Suméria e a deusa Inanna e seus atributos, por se tratar de temas essenciais que costuram a leitura de todos os capítulos que constituem esta tese.

Para Jesús López e Joaquín Sanmartín (1993, p. 215), não é possível falar sobre uma “religião mesopotâmica”, pelo mesmo motivo que não podemos falar de um “povo ou cultura mesopotâmica”, pois existe uma diversidade de práticas mágicas, panteões e narrativas mitológicas entre os diferentes grupos de pessoas que habitavam esse espaço e temporalidade. Por isso, é importante estabelecer o recorte em torno da “língua-cultura-espaço” da Suméria, visto que estamos lidando com determinadas nomenclaturas de divindades, ritos e mitos que são próprios de fontes sumérias, mesmo que em diversos aspectos suas práticas religiosas e crenças, bem como perspectivas de mundo, estejam altamente entrelaçadas e compartilhadas com povos vizinhos.

Nesse sentido, mesmo não sendo possível falar sobre uma “religião mesopotâmica”, podemos sim pensar em religião e experiência religiosa e um âmbito religioso da vida nesse contexto, utilizando arcabouços teóricos da História das religiões e religiosidades e mesmo das Ciências das religiões, que sejam coerentes para pensar mundos antigos e práticas religiosas nesses períodos, como é o caso de Jesús López e Joaquín Sanmartín (1993) e Jean Bottéro (2001); também de especialistas brasileiras(os) na área, como Katia Maria Paim Pozzer em diversas de suas publicações.

Além disso, é importante reconhecer contribuições de teóricos das religiões, como Mircea Eliade, para pensar categorias utilizadas na presente tese, como mito, rito, sagrado e, até mesmo, tempo e temporalidade na experiência religiosa, um tempo mítico ou o “tempo do eterno retorno”, que recusa o tempo contínuo (ELIADE, 1969, p. 11-12) ou, como faz Walter Benjamin (1987), ao recusar o tempo linear e progressivo que vem como uma tempestade em forma de progresso, soterrando os mortos e o passado.

Esse “tempo mítico”, ao contrário do tempo cronológico, não enterra o passado, mas tem a capacidade de presentificá-lo pela epifania do rito, que é sempre uma atualização do mito. Para Mircea Eliade (1969), as sociedades “pré-modernas” compreendem o mundo por meio de concepções metafísicas que nem sempre foram formuladas em uma linguagem teórica

[...] mas o símbolo, o mito e o rito exprimem, em planos diferentes e com meios que lhes são próprios, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade íntima das coisas, sistemas que podemos considerar como uma metafísica. Contudo, é essencial compreendermos o sentido profundo de todos estes símbolos, mitos e ritos para que os possamos traduzir na nossa linguagem habitual. Se tentarmos compreender o significado autêntico de um mito ou de um símbolo arcaico somos forçados a concluir que esse significado revela a tomada de consciência de uma determinada situação no Cosmos e que, por consequência, implica uma posição metafísica, é inútil procurar as línguas arcaicas os termos tão cuidadosamente criados pelas grandes tradições filosóficas: é muito provável que palavras como “ser”, “não ser”, “real”, “irreal”, “devir”, “ilusório” e outras não existam na linguagem dos australianos ou na dos antigos mesopotâmicos, mas, se a palavra falta, a coisa existe: só que ela é “dita” – isto é, revelada de modo coerente – por símbolos e mitos (ELIADE, 1969, p. 17-18).

Nesse sentido, é preciso ter em mente, em primeiro lugar, que os mitos não são uma forma primitiva que os povos antigos utilizavam para compreender e explicar o mundo devido à uma falta de capacidade de explicá-lo “cientificamente”, ou na visão moderna de ciência. Os mitos são um sistema coerente e complexo de perceber o mundo e compartilhar essa experiência por meio da escrita e da oralidade e justamente por meio deles é possível tecer o caminho até

os objetivos que propus aqui, em busca da relação dos sumérios com o mundo divino, essa relação entre micro e macrocosmos, ou entre o mundo dos humanos e das(os) deusas(es).

Esses temas serão discutidos também na seção 2, visto que pretendo apresentar considerações a respeito do que se configuram como narrativas míticas e suas possibilidades de uso na pesquisa histórica. Mas além disso, discutirei também sobre noções equivocadas a respeito de “mitos” como sinônimo de mentira, inclusive, mostrando como as perspectivas religiosas dos sumérios não estavam separadas e nem hierarquizadas com seus conhecimentos sobre doenças e curas, sua organização social e política e mesmo suas festividades, pois a separação cartesiana entre magia e ciência é um fenômeno recente, que não fazia parte do pensamento e das formas de experienciar o mundo na Suméria.

O universo religioso na antiga Mesopotâmia tem formas de racionalidades e de compreensão de mundo muito diferentes daquelas que são vigentes nas práticas religiosas majoritárias no pensamento do Ocidente contemporâneo. Nesse universo mesopotâmico, em diferentes graus, tudo é sagrado, existia uma “tendência em divinizar todas as manifestações de natureza e da atividade humana” (POZZER, 2018, p. 2). Ao pensar em panteões, fica evidente que estamos falando de práticas religiosas que têm por principal característica o politeísmo e, nas crenças mesopotâmicas, inicialmente, o panteão foi constituído por elementos da natureza, os quais, durante a transição do IV para o III milênio a.E.C., com o processo de urbanização, foram assumindo formas antropomórficas masculinas e femininas, resultantes de integrações de diversas culturas desde os períodos anteriores à história escrita (POZZER, 2018, p. 2).

As crenças religiosas e os panteões não estavam separados da organização social e mesmo territorial do espaço. Os mesopotâmicos desenvolveram as cidades e dedicavam a elas o lugar de moradia dos deuses, de forma que cada divindade de seu panteão possuía uma residência principal e cada cidade-estado possuía um panteão próprio, com sua constelação de divindades e mitologias. As divindades tinham nomes, funções e atributos específicos, de acordo com o local onde exerciam seu poder e proteção (POZZER, 2018, p. 2; 2017, p. 2). Ao pensar sobre esses aspectos, fica compreensível a ideia de que temos diversos entrelaçamentos, continuidades e semelhanças entre sumérios e acádios, por exemplo, mas ao mesmo tempo é preciso considerar as particularidades de cada cultura e governo local.

Kátia Pozzer (2018, p. 4), afirma que “para os antigos habitantes da região entre rios, toda a vida na terra era comandada pela vontade dos residentes dos céus e dos infernos, isto é, as divindades do mundo superior e do mundo inferior”, porém, a compreensão que gostaria de trazer sobre a percepção de mundo e a percepção religiosa dos sumérios segue um caminho

diferente dessa ideia de uma vida na Terra comandada pela vontade divina. A compreensão que proponho se articula com outras discussões também trazidas por Pozzer (2017, p. 1), quando a autora afirma que “o povo da região entre rios acreditava na capacidade de intervenção humana no mundo, através da realização de rituais que associavam gestos, palavras e objetos, verdadeiras criações artísticas”. Ou seja, conforme a hipótese que tracei inicialmente, na perspectiva dos sumérios existiam formas de “negociação” ou de “intervenção” entre humanos e divindades, e essas interações eram feitas por meio da prática de magia, que, justamente por isso, nos interessa tanto enquanto categoria de fonte para esta pesquisa.

Sendo a magia “plenamente integrada na vida cotidiana na antiga Mesopotâmia” (POZZER, 2018, p. 5), ela é justamente um veículo para que possamos compreender o contexto em que viviam essas pessoas, seus desejos mais profundos, demandas sociais, fenômenos causadores de sofrimentos e aflições, suas formas de compreender e sentir a morte. Ou seja, é pela magia que posso alcançar minhas pretensões iniciais de ir o mais longe que pudesse chegar, para conhecer as histórias das pessoas que viveram lá, conhecer não somente as narrativas sobre governantes e seus grandes feitos, mas também pensar sobre as pessoas comuns, seus problemas e felicidades, sua busca por amor, pela cura ou por abundância.

Além da magia, a deusa Inanna também é um veículo para conhecer esses aspectos da vida humana dos sumérios, visto que grande parte dos conjuros, hinos e ritos estão relacionados com a deusa ou são a ela dedicados. Possivelmente porque Inanna rege atributos ligados com questões bastante cotidianas e fundamentais para a vida, como sexo, guerra e fertilidade, além de ser protetora das tabernas, ter relações com o submundo e com os ritos de legitimação dos governantes, ou seja, não é possível pensar na vida na Suméria sem a relação das pessoas com a deusa Inanna.

Nas fontes em que podemos encontrar rituais e hinos dedicados à Inanna, percebemos a forma com que a deusa era evocada por seus devotos, uma deusa mãe das prostitutas e daquelas que prestam seus serviços nas ruas e pousadas. Os atributos sexuais da deusa aparecem entrelaçados com aspectos humanos e também do mundo natural, a deusa é a provedora de vida e de alimento, a mulher suprema e também a vaca, a manteiga, a nata e o pomar de maçãs.

O domínio do sexo era próprio da deusa Inanna/Ištar e “sua figura tornou-se tão importante que seu nome, a partir do período paleobabilônico, serviu para designar toda a espécie de divindade feminina, como sinônimo de *iltu*, substantivo comum para deusa na língua acádica” (BOTTÉRO; KRAMER, 2011 *apud* POZZER, 2018, p. 11).

Os sumérios do período arcaico (cerca de 3100 AEC) escreviam seu nome com o sinal *mùš* antecedido pelo determinativo divino, resultando em *dmùš*, cuja leitura, nos períodos neo-sumério e posteriores era Inanna. Acredita-se que a forma original do nome era Innin, uma divindade pré-suméria protetora da vegetação, venerada pelos primeiros camponeses que povoaram o sul mesopotâmico a partir do IV milênio AEC e que foi reinterpretada pelos teólogos sumérios (JOANNÈS, 2001: 421). Os povos semitas, nos períodos paleoacádico e paleobabilônico, escreveram o nome da deusa com as sílabas *eš4-tár*, e mais tarde esta escrita tornou-se estável com as sílabas *ištar*. Porém, é importante salientar que todas estas grafias estão relacionadas com o planeta Vênus, a “estrela do pastor” (POZZER, 2018, p. 10).

Sendo assim, enquanto Inanna aparece mais relacionada a esses atributos do sexo e fertilidade, a “*Ištar* do país de Akkad é frequentemente ligada a uma figura feminina com armas, acompanhada de um leão, expressando seus aspectos guerreiros” (POZZER, 2018, p. 11-12). Podemos considerar que essa deusa possui múltiplas facetas conforme é apresentada em narrativas mitológicas e poemas, e também, de acordo com o que afirmam López e Sanmartín (1993, p. 302-303 *apud* POZZER, 2018, p. 11):

Inanna/*Ištar* é a divindade feminina mais importante do panteão babilônico e tem um caráter tridimensional: erótica e atraente, deusa do amor e do sexo; sanguinária e impiedosa, deusa da guerra e da vingança; astral, Vênus celeste. [...]. Sua fascinação reside precisamente na impossibilidade de separar estas três facetas: erótica, sanguinária e astral de sua personalidade. A presença da deusa implica na existência das três simultaneamente: a amante pode matar; a sanguinária pode amar; o astro celeste pode esconder-se.

Os atributos da deusa então, nos permitem perceber múltiplos aspectos da vida e das necessidades humanas do povo sumério, tanto da vida cotidiana e suas questões sobre sexo, potência e fertilidade sexual, mas também a fertilidade das terras e a colheita, de questões oficiais do governo como o sucesso nos campos de batalha e nas disputas territoriais, além do próprio rito sagrado de legitimação do rei que dependia de seu casamento com a deusa Inanna.

Antes de apresentar às(aos) leitoras(es) os fios que constituem a teia de arcabouços teórico metodológicos que selecionei para construir as discussões presentes nesta tese, gostaria de apresentar algumas considerações acerca da Historiografia Antiga, com ênfase na Historiografia Antiga Oriental. Essas considerações visam favorecer a compreensão da escolha de perspectivas decoloniais e descoloniais para análise das fontes, bem como das discussões fundamentadas em conceitos como alegoria histórica, orientalismo, História Global, interdisciplinaridade e paradigma-outro. Além disso, entender alguns aspectos que constituem a História da Historiografia Antiga Oriental também permite a compreensão de algumas críticas tecidas no decorrer dos capítulos direcionadas para obras e autores clássicos nessa área, que

ressalvadas suas grandes contribuições, estão inseridos e dialogam com epistemologias predominantes nos espaços e temporalidades em que viveram.

Fábio Augusto Morales e Uiran Gebara da Silva (2020), sinalizam que o campo da História Antiga se consolidou ao longo dos séculos XIX e XX com a formação de objetos, problemas e recortes bem singulares, os quais estiveram voltados para construção de “um berço” das características fundamentais da civilização ocidental, onde a antiguidade dita greco-romana, fundada nos textos da Tradição Clássica assegurou seu papel genético nas Histórias Mundiais ou Universais contemporâneas (MORALES; SILVA, 2020, p. 126).

A partir disso, os autores identificam dois elementos centrais na formação da História Antiga. O primeiro é chamado de “eurocentrismo morfológico”, entendido como o modo pelo qual o contexto da Idade Antiga foi reconfigurado a partir do século XIX, com o intuito de dar coerência a experiências sociais diversas a partir de critérios europeus de civilização; “privilegiando certos períodos em função de suas ‘contribuições’, e marginalizando outros como ‘formativos’ ou, inversamente, ‘decadentes’” (MORALES; SILVA, 2020, p. 127). O segundo elemento é chamado de internalismo metodológico, entendido como “a ênfase nos fatores explicativos internos a uma dada unidade de análise” (MORALES; SILVA, 2020, p. 127), tendo sido reforçado em experiências nacionalistas e oitocentistas sobre a documentação antiga, que associaram conjuntos linguísticos e unidades políticas a “nações” (MORALES; SILVA, 2020, p. 127).

Nesse sentido, Uiran Gebara da Silva (2019, p. 477), entende que até os anos 1980 a História Antiga foi considerada uma parte da história europeia e, nesse período, “o desenvolvimento de espaços de crítica possível a essa hermenêutica identitária sem mediações se dava apenas em áreas marginais do estudo da Antiguidade” (SILVA, U., 2019, p. 477). Nesse processo, a consolidação da Egiptologia e da Assiriologia foram vistas como “uma espécie de antessala para o nascimento dos traços civilizatórios ‘por excelência’” (MORALES; SILVA, 2020, p. 128). Ou seja, como a História Antiga até então preocupava-se majoritariamente com a explicação genética da civilização ocidental, “as histórias que não resultaram nela poderiam ser incluídas apenas como digressões ou notas de rodapé” (MORALES; SILVA, 2020, p. 128).

Entre essas “digressões”, quando pensamos mais especificamente na História da Historiografia sobre a Antiga Mesopotâmia, nos deparamos ainda mais com um viés eurocentrado e limitado em alteridade, visto que o interesse de historiadores e estudiosos da religião acerca de fontes Mesopotâmicas vem desde meados do século XIX e partiu também de

pesquisadores do Antigo Testamento e biblistas, incluindo padres (LOPÉZ; SANMARTÍN, 1993, p. 209). Para os autores Jesús Lopéz e Joaquín Sanmartín (1993, p. 209), essa é a forma como o ocidente abordou o fenômeno religioso em geral e a cultura mesopotâmica, com interpretações que partem da Bíblia como referência, mas que são completamente desfavoráveis para compreender o contexto mesopotâmico, suas narrativas e percepções de sagrado.

Isso fica evidente quando consideramos, por exemplo, a leitura que a Bíblia tem de “Babel” – forma hebraica para Babilônia –, como sendo sinônimo de confusão, a torre de Babel significando a primeira rebelião coletiva da humanidade. Porém, atualmente a diversidade de fontes que temos disponíveis para investigar os mais amplos aspectos da vida na Mesopotâmia, nos permitem abrir mão dessas necessidades de comparação com outras culturas. A possibilidade de traduzir essas fontes teve início ainda no século XIX, com J. Oppert, H. F. Talbot, E. Hincks e H. C. Rawlinson, fazem com que o Antigo Testamento e os autores clássicos deixem de ser nossa única fonte de informação sobre a Mesopotâmia e suas crenças religiosas (LOPÉZ; SANMARTÍN, 1993, p. 212).

Essas perspectivas que menosprezam a História do Antigo Oriente Próximo ficam evidentes em uma produção clássica do ano de 1946, chamada “A idéia de História”, publicada a partir de manuscritos de Robin George Collingwood, filósofo, historiador e arqueólogo britânico, vinculado à universidade de Oxford. Nessa obra, o autor dedica uma breve sessão intitulada “História teocrática e mito”, na qual discorre sobre a formação do moderno conceito europeu de História. O autor afirma que “a primitiva história da Mesopotâmia” deveria ser melhor chamada de “semi-história”, tendo em conta o pensamento expresso em um documento⁵ de 2.500 a.E.C. analisado pelo autor, o qual não poderia ser considerado História, visto que seu conteúdo não estava voltado para responder perguntas norteadoras de uma investigação, pois sua narrativa seria apenas composta de declarações simples do que o escritor já sabe, além disso, seriam registros de ações não humanas, mas sim divinas (COLLINGWOOD, 1946, p. 29).

A partir desses critérios, Collingwood propõe o nome de “História teocrática” para a História da Antiga Mesopotâmia, em contraposição a ideia de “História Científica”, que teria sido inaugurada por Heródoto. Ademais, Collingwood indica “o mito” como um outro tipo de “semi-história”, visto que essas narrativas não diriam respeito a quaisquer ação humana e as figuras narrativas seriam apenas deuses (COLLINGWOOD, 1946, p. 30).

⁵ Apesar de não citar nesse trecho o documento ao qual se refere, em linhas posteriores o autor discorre sobre o que chama de “mito de criação babilônico”, referindo-se a narrativa do poema Enuma Elish.

As concepções que pensaram à História da Antiga Mesopotâmia e de todo o Antigo Oriente Próximo como “semi-história” ou protótipos da dita “História Científica”, bem como as investigações que recorrentemente buscam compreender as fontes mesopotâmicas a partir da necessidade de comparação com as narrativas bíblicas, formam o arcabouço das primeiras publicações que podemos encontrar nessa área de estudos. Essas concepções perduraram por um longo período na escrita da História Antiga, pois o eurocentrismo morfológico e o internalismo metodológico começam a sofrer rupturas com fenômenos já do século XX, como o colapso dos impérios europeus, as lutas pelos direitos civis de mulheres e afrodescendentes, as lutas anticoloniais e as contribuições de perspectivas culturalistas e pós-coloniais.

Esses fenômenos constituíram as condições materiais necessárias para uma “revisão crítica dos pressupostos que orientaram a constituição das ciências sociais como um todo” (MORALES; SILVA, 2020, p. 130), desconstruindo identificações primárias com a narrativa do colonizador (SILVA, U., 2019, p. 478). Mais adiante, no princípio do século XXI também observamos o aparecimento de um conjunto de estudos que vai repensar o enquadramento espacial mediterrânico, assim como a duração e a temporalidade da Antiguidade (SILVA, U., 2019).

A partir de então, até os dias atuais, podemos acompanhar o crescimento e a legitimação de estudos acerca dos períodos antes considerados “marginais”, como o Egito proto ou pós-dinástico, a Grécia pré ou pós-clássica, a Itália monárquica ou tardo-antiga, além de recortes voltados para a “histórias de mulheres, escravos, camponeses, bárbaros e todos os outros grupos que não refletiam as projeções narcísicas do Ocidente” (MORALES; SILVA, 2020, p. 130).

No curso dessas transformações, Érica Cristhyane Morais da Silva (2021) também aponta a expansão das contribuições brasileiras para a escrita da História Antiga, com ênfase na expansão das contribuições femininas para essa produção historiográfica (2017). Em 2020 observamos um cenário bem diferente das décadas de 1980 e 1990, visto que a partir de levantamentos em informações disponíveis na página do Grupo de Trabalho de História Antiga (GTHA) da Associação Nacional de História (Anpuh) a autora identifica uma ampliação significativa de especialistas femininas brasileiras com formação em Roma (em especial, em Principado e Antiguidade Tardia) e, em menor número, formação em Grécia, mesmo que o quantitativo de pesquisadoras em História Antiga Oriental ainda seja tímido (SILVA, E., 2021, p. 137).

Pesquisas produzidas em História Antiga Oriental, a partir do olhar de pesquisadoras mulheres, também ampliam cada vez a atenção dada para recortes temáticos como os que se

fazem presentes nesta tese: divindades femininas multifacetadas, relações de gênero e violência patriarcal na antiguidade e documentos atribuídos à escribas mulheres.

É importante ressaltar que “apontar os absurdos não significa superá-los: a macronarrativa e a cosmogonia eurocêntrica, expulsas pela porta da frente, retornam pela porta dos fundos da morfologia das idades e períodos” (MORALES; SILVA, 2020, p. 141). Sob esse viés, os recortes temáticos, as epistemologias e as metodologias que adoto na presente tese se constituem de um esforço para pensar a antiga Suméria por um viés de alteridade, com respeito e atenção à singularidade das fontes produzidas nesse espaço no tempo, providas de uma racionalidade autêntica e coerente com as cosmovisões das pessoas que habitaram esse contexto.

Ao pensar sobre os elementos constituintes de meu arcabouço teórico metodológico, gostaria de iniciar pela ideia de alegoria histórica, considerando a deusa Inanna uma alegoria em si mesma. Por meio das alegorias presentes nos conjuros, mitos e poemas em torno de Inanna, é possível refletir a respeito da relação dos sumérios com o mundo divino, tanto pela questão do uso da magia para evocar a deusa, quanto pelo fato de a própria deusa ser uma alegoria para a fertilidade, para os alimentos provedores da vida, a terra fertilizada, a batalha e os ventos de destruição.

Ao mencionar essa ideia de alegoria, gostaria utilizar esse conceito como fio condutor para trazer algumas discussões que ocuparão um espaço importante desta introdução, a respeito do aporte teórico-metodológico adotado na presente pesquisa e os conceitos que ele reúne. Apresentarei aqui na introdução as principais discussões teórico-metodológicas que irão embasar a escrita de todos os capítulos, sendo a ideia de “alegoria histórica” como metodologia para análise das fontes; já enquanto epistemologia e perspectivas sobre o tema pesquisado, me fundamento nas propostas de escovar a história a contrapelo e de adotar um olhar decolonial e descolonial, objetivando – inspirada em Walter Mignolo - construir paradigmas outros e promover uma escrita fundamentada na proposta de desobediência epistêmica; por fim, discutirei também a ideia de História Global, como área de inserção da pesquisa no campo da História, para além da História Antiga e da História das Religiões e Religiosidades.

O primeiro desses conceitos é a ideia de “alegoria histórica”, à luz de Walter Benjamin (1984), como perspectiva teórico-metodológica, por ser um método capaz de operacionalizar tempo e espaço na antiguidade, bem como de abordar a linguagem das fontes em sua complexidade, como no caso de narrativas mitológicas e iconografias antigas.

Nesse sentido, considerando já ter pontuado que entre minhas principais fontes, estão as narrativas míticas. É importante informar que a análise pela alegoria é um método coerente

para observar essa categoria de fontes, conforme afirma Juan Chapa (1985, p. 148) a respeito de que a exegese alegórica permite compreender a complexidade dos mitos, pois esses expressam noções a respeito da estrutura do universo, na qual os deuses mitológicos, animados e personificados, encarnam os elementos do cosmos. Ou seja, os mitos revelam o fazer dos deuses, sendo que sua narrativa sempre esconde algo mais do que traz em sua aparência, de forma que, para além do mito, é preciso analisar também o culto – ou o rito – que é a manifestação do fazer dos deuses nas ações do humano (CHAPA, 1985, p. 156).

Justamente por considerar a ideia de alegoria histórica como coerente para discussão metodológica das fontes que proponho é que venho fundamentando meus trabalhos sobre mitologia nesse método desde a dissertação. Nesse sentido, gostaria de retomar aqui algumas das discussões que não são inéditas para mim e em minhas produções acadêmicas, ao mesmo tempo em que farei articulações inéditas com o presente objeto de pesquisa.

O termo “alegoria” foi discutido ao longo da história por diversos autores, por isso é importante pontuar que estou partindo das perspectivas de Walter Benjamin sobre o conceito, bem como de outras autoras e autores cujas obras dialogaram com Benjamin. Minha pretensão consiste em utilizar a ideia de alegoria como um método para abordar as fontes desta pesquisa, um método de compreensão e análise de narrativas míticas, dos presságios, dos conjuros, dos hinos e das imagens.

Etimologicamente, do grego, *allegoría* “significa ‘dizer o outro’, ‘dizer alguma coisa diferente do sentido literal’” (CEIA, 1998, p. 1) e substituí o termo *hypónola*, que é mais antigo, o qual tinha o sentido de “significação oculta”, tendo sido utilizado na interpretação dos mitos de Homero (CEIA, 1998). Para Ceia (1998, p. 2), em síntese, a alegoria reporta-se a uma história ou situação que “joga com sentidos duplos e figurados” e, além disso, pode ser vista como um sistema de metáforas.

É necessário compreender aquilo que se entende por alegoria para além da etimologia da palavra, considerando seus múltiplos usos em espaços e tempos distintos. Marcos Martinho (2008, p. 252), traz relevantes contribuições ao escrever um artigo para abordar a definição de alegoria segundo os gramáticos e os retores gregos e latinos, em síntese, o autor afirma que a definição que predomina é a de que “alegoria diz uma coisa e entende outra”. Entre os Latinos, Quintiliano, por exemplo, diz que a alegoria “ostenta uma coisa pelas palavras, outra pelo sentido” (MARTINHO, 2008, p. 252). Em Pompeio, a alegoria “explica a oposição de dizer e significar, dizendo que as palavras soam uma coisa, e o caso tem outra” (MARTINHO, 2008,

p. 254). Já entre os gregos, Suidas diz que “existe alegoria quando a escrita fala uma coisa, e a inteligência outra” e Pseudo-Plutarco afirma que “a alegoria assenta uma coisa por meio de outra” (MARTINHO, 2008, p. 256). Nesse sentido, tanto para latinos quanto para gregos, é possível considerar que, na alegoria, aquilo que se diz por meio da escrita é uma coisa e aquilo que se compreende pela inteligência é outra.

Em alguns aspectos, a compreensão de alegoria que se faz necessária aqui encontra semelhanças com as perspectivas dos filósofos supracitados, porém difere completamente de uma ideia de metáfora ou mesmo de um sentido figurado. O sentido que proponho é aquele apresentado no livro de Benjamin (1984) “Origem do Drama Barroco Alemão”, onde Sérgio Paulo Rouanet, o qual escreve a apresentação da obra, coloca que etimologicamente alegoria deriva de *allos* (outro) e *agoreuein* (falar na ágora, usar uma linguagem pública). Sendo assim, falar alegoricamente seria, por meio de uma linguagem literal que seja acessível a todos, se remeter a outro nível de significação.

Estou me referindo à ideia de que as palavras – e também as imagens – não possuem sentido intrínseco e único, e essa ideia já estava presente nas discussões de Benjamin (1984), quando o autor fala a respeito da linguagem adâmica com fundamento na mitologia judaica, na qual a linguagem possuía uma dimensão nomeadora e ao nomear ou chamar as coisas pelo seu verdadeiro nome – no caso Adão – também se criava e despertava as coisas. Porém, depois do “pecado original” a linguagem perde essa dimensão e se transforma em linguagem comunicativa, no sentido de que a palavra se torna um mero fragmento semântico com múltiplas possibilidades de significados. Sob esse aspecto, podemos compreender que, na linguagem, o que a palavra diz não é, por conseguinte, igual ao que se compreende ou ao que se pode compreender. A palavra pode dizer uma coisa e a inteligência compreender outra, e temos assim, uma compreensão alegórica da linguagem.

Essa perspectiva sobre linguagem pode ser encontrada constantemente nas fontes escritas do contexto mesopotâmicos. Os reis têm seus nomes chamados pelos deuses e assim são criados. Além disso, em poemas e hinos dedicados a Inanna, podemos perceber essa característica de que as palavras utilizadas para se referir a deusa ou mesmo alguns verbos, dizem múltiplas coisas, Inanna é mencionada como sendo a vaca sagrada, o leite, a manteiga e a nata, suprimentos esses que também são oferecidos à deusa como sacrifício em seus templos.

A alegoria permite a compreensão de que Inanna é a deusa da fertilidade porque é a própria terra. Nos poemas dedicados a ela, sua vagina é a terra pronta para ser fertilizada por Dumuzi, o qual é o Governante da cidade-estado e, por meio do abraço sagrado – do rito de

sexo sagrado, ou casamento sagrado com a deusa –, ele é capaz de garantir a prosperidade do ano e as boas colheitas, porque garante a fertilidade da terra. Nos poemas, o rei ara a terra ao penetrar e “semear” a vagina de Inanna.

Gostaria de pontuar que a ideia de alegoria histórica à luz de Walter Benjamin, para além de consistir uma ferramenta de análise das fontes, também constitui um aporte teórico por meio do qual é possível articular as fontes utilizadas com os objetivos dessa pesquisa, principalmente com as motivações iniciais que descrevi aqui: fazer da pesquisa e da escrita atos revolucionários, uma tarefa de desenterrar os mortos e trazer seus nomes, fragmentos de sua história e suas perspectivas de mundo, para não permitir que permaneçam soterrados pela marcha do progresso.

Trago isso, no sentido de que a alegoria trata da transitoriedade e do efêmero. Borges (2012), pontua que a alegoria se instala justamente onde esse efêmero coexiste mais intimamente com o eterno. Assim, com o uso da alegoria é possível trabalhar com o efêmero que historicamente se contextualiza na antiguidade, mas que ao mesmo tempo não ficou esquecido e soterrado nesse “passado”. Pois, no que tange à eternidade, esse fenômeno pode ser discutido no agora, rompendo assim com o historicismo, ou com perspectivas que percebem o tempo como linear e espacialmente dividido, o tempo cronológico dos relógios (PENIDO, 1989), que Benjamin concebe enquanto “homogêneo e vazio” (BENJAMIN, 1987, p. 61). Por meio da alegoria, é possível romper com construções de perspectivas lineares e progressivas que concebem o passado e o presente como separados e não dialogáveis. Romper com essa perspectiva historicista coloca a antiguidade e o presente em conexão, sendo que a fonte trabalhada alegoricamente possibilita o que Benjamin (1987, p. 223) propõe em sua segunda tese sobre o conceito de história: a tarefa de promover a realização de um “encontro secreto marcado entre as gerações precedentes e a nossa”, para a redenção daquilo e daquelas(es) que ficaram esquecidos em um passado ou que são lembrados como ultrapassados, desprovidos de razão e inferiores.

Sob esse viés, a própria tarefa de escrever e produzir pesquisas em História Antiga, contém em si a tarefa de alegorista, de promover o encontro entre múltiplas temporalidades, pois,

convém pensar sobre outro mecanismo de análise no uso do conceito de alegoria, em algo que permite visualizar a arte em seu movimento de memória e imagem, na forma de um imaginário disforme e complexo, no qual o sentido não é o fim, mas a sua inspiração, dotada de criatividade e de sentimentos de experiências humanas temporalmente turbilhadas. Essa tensão temporal é o instrumento da alegoria que

propomos como método de análise, na qual o mito, o rito e o culto transmitem alegorias de presentificações do passado, na qual o tempo é descontínuo e dinâmico e transmite a tensão de mundos e experiências distantes, porém intensamente revividas pela estética de sua presença. É nesse sentido, que os povos medievais e antigos transmitem seus mundos e suas formas de inspiração em fontes artísticas, tais como as narrativas míticas e as esculturas e imagens pictóricas, as quais vivem em constelações que relacionam o nosso presente com esses mundos que tocam o véu dos tempos, sendo um misto de presente, passado e futuro (COSTA; ZDEBSKYI, 2017, p. 30-31).

O uso do método de alegorista só faz sentido articulado com a perspectiva de que as fontes são a linguagem que presentifica o passado, como afirma Aline Dias da Silveira, que

na análise de um fenômeno histórico, se deveria considerar a unidade constituída pela relação das expectativas, das experiências, da consciência e da linguagem, onde a linguagem é a fonte que presentifica o passado. Assim, a linguagem, (ou o discurso como muitos a interpretam) não é o todo, mas o meio pelo qual se pode acessar a temporalidade e a compreensão do fenômeno histórico. A fonte possibilita a abertura para o desvendamento do mundo ou, na linguagem historiográfica, da problemática colocada (2016, p. 190).

As fontes então seriam imagens dialéticas do passado que saltam no presente. Anderson Borges (2012, p. 49) afirma que as relações no tempo, para Benjamin, “não são mais consideradas em relação à continuidade, mas antes formam constelações”. Essa ideia se fundamenta com base no trecho da obra de Benjamin, no qual o autor pontua que

o passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem como a qual e através da qual é compreendido. Esta perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da verdade na ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido (p. 436-437) [...]. Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [*Bild ist die Dialektik im Stillstand*]. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem. Despertar (BENJAMIN *apud* BORGES, 2012, p. 149).

A perspectiva metodológica que adoto, traz uma abordagem na qual, sendo as fontes a linguagem que presentifica o passado, é possível, por meio da perspectiva da alegoria histórica, promover esse encontro entre os vestígios e escombros do passado com o presente, conectando essas múltiplas temporalidades. A imagem que salta no agora por meio da fonte – e a linguagem da fonte seria essa imagem dialética, a linguagem das fontes serve de acesso heurístico para compreender o passado (KOSELLECK, 2012, p. 305) – permite esse encontro

do ocorrido com o agora num lampejo que forma uma constelação e destrói a linearidade e progressividade que afasta e separa o passado do presente.

Essa proposta de um encontro entre presente e passado está em diálogo com a ideia de “produção de presença” de Gumbrecht (2010), uma presença produzida justamente pelas fontes, pela linguagem das fontes que presentifica o passado, que se constitui de verdadeiros estilhaços desse passado que permanecem vivos. Então, o “agora” é repleto de centelhas do passado (GUMBRECHT, 2010, p. 135), o contato com essas fontes é capaz de nos tocar, produzindo uma espécie de “epifania”, que Gumbrecht chama de efeito de presença (GUMBRECHT, 2010, p. 140). Uma produção de presença que “toca” os corpos das pessoas que estão em comunicação com esses fenômenos da antiguidade, os quais se tornam tangíveis, de alguma forma, para o tempo em que estamos vivendo (GUMBRECHT, 2010, p. 39). Desse modo, muitos estratos de tempos anteriores se colocam “simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois” (KOSELLECK, 2012, p. 311).

Outra questão importante a ser considerada, é que o próprio conjunto de fontes utilizado aqui não corresponde a uma lógica de tempo linear e cronológico, justamente por se tratar de narrativas míticas e conjuros mágicos utilizados em contextos ritualísticos. “Ao ‘viver’ os mitos – e ritualizá-los –, sai-se do tempo profano e cronológico, ingressando-se num tempo qualitativamente diferente, um tempo ‘sagrado’, ao mesmo tempo primordial e indefinitivamente recuperável” (ELIADE, 1972, p. 21). O ritual atualiza um tempo mítico e é essa atualização que implica na abolição do tempo profano e projeta a pessoa para o “eterno presente” do tempo mítico. (ELIADE, 1972, p. 21). Nesse sentido, ao mesmo tempo que a alegoria histórica é capaz de operacionalizar uma conexão entre o passado – o período da fonte – e o presente – o período de ação da pesquisadora, no qual as fontes chegaram –, ela também é capaz de operacionalizar uma compreensão do próprio contexto das fontes e das perspectivas de tempo⁶ das pessoas às quais essas narrativas estão atreladas.

Esse olhar sobre a pesquisa e sobre as fontes também está articulado com o objetivo que conduz minha investigação, de refletir sobre práticas do cotidiano na Suméria, sobre as cosmovisões nessa cultura, as perspectivas de mundo e formas de se relacionar com o universo vivenciadas por essas pessoas. A possibilidade de conhecer essas questões cotidianas e

⁶ Essas questões serão discutidas com mais ênfase na seção 2, na qual tratarei a respeito das ideias de tempo sagrado e profano e tempo cíclico em ritos, dialogando com Mircea Eliade e com perspectivas do campo de estudos de das Ciências das Religiões, no qual também estou inserida.

experiências de vida das pessoas que viveram na Suméria se dá pelo ato de investigar a história por meio de vestígios, onde o(a) historiador(a) realiza seu encontro com as gerações precedentes e pode deparar-se com as intenções que existiram a respeito de nosso presente, enquanto este era ainda um horizonte de expectativa (PENIDO, 1989), isto porque “todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem (KOSELLECK, 2012, p. 306).

Assim, para além de denunciar histórias não-oficiais ou unilaterais, encobertas pela marcha dos vencedores, é possível resgatar desejos não realizados e angústias soterradas, fazendo com que o presente possa dar alguma resposta para o passado antes de lançar um olhar para o futuro. As narrativas das fontes que trarei para a discussão nos trazem conteúdos sobre as demandas mais essenciais da vida no mundo sumério: os pedidos que as pessoas faziam às divindades; as angústias e sofrimentos mais profundos; mas também os sonhos e expectativas ainda não realizadas que essas pessoas buscavam alcançar e negociar com Inanna por meio da magia.

Promover a rememoração do passado e das pessoas do passado, por meio de seus aspectos mais profundos, como experiências, cosmovisões, medos e expectativas, é promover a redenção do passado ao desenterrar esses mortos e, de alguma forma, realizar o encontro de gerações que Benjamin nos propõe enquanto tarefa essencial! Para embasar essa afirmação, gostaria de estabelecer um diálogo com a psicanalista Maria Rita Kehl (2009), que por sua vez está em diálogo com Walter Benjamin. Uma das contribuições da autora é sobre a ideia de rememoração que é essencial para se chegar à redenção.

Kehl (2009, p. 150), pontua que Benjamin diferencia reminiscência e rememoração, a primeira seria “uma invasão do presente por uma minúscula lasca viva do passado”, que é “diferente do esforço consciente de rememoração”. Nesse sentido, penso que minha tarefa enquanto pesquisadora visa promover rememorações em um esforço consciente e planejado para trazer essas lascas do passado para o presente. Porém, esse esforço consciente também é capaz de resultar em reminiscências, como na descrição de Benjamin na quinta tese sobre o conceito de história, de que “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 62). Ou seja, quando o passado é reconhecido, suas imagens relampejam presentificadas no presente, e é esse encontro com as imagens do passado que, para Kehl (2009, p. 150), provoca a sensação de se estar diante de algo “estranhamente familiar”.

Essas perspectivas se articulam com a ideia de Assmann (2008, p. 121), que a memória cultural evoca justamente um passado que pode ser reclamado como “nosso” e que, por isso, a forma de evocá-lo é enquanto “memória” e não meramente enquanto um conhecimento sobre o passado, pois “não existe um momento presente desvinculado dos momentos anteriores. Mesmo a percepção mais imediata está associada a uma parcela do passado” (KEHL, 2009, p. 145). O momento presente é sempre constituído pela experiência de tempo.

A memória é propriamente uma ferramenta para que a História possa promover a redenção do passado, ao mesmo tempo que promove revoluções hoje, pois a rememoração, para Kehl (2009, p. 28), é “uma memória ativa que transforma o presente”, é uma forma de ressignificar os restos deixados pelo evento traumático – que neste caso pode-se considerar como o soterramento do passado pelo esquecimento. Nesse sentido, é que o “romantismo benjaminiano tem uma faceta revolucionária” (KEHL, 2009, p. 72), visto que para Benjamin, a ideia de “revolução é indissociável da recuperação do passado. Não há emancipação que se sustente à custa do esquecimento das lutas e derrotas de nossos antepassados” (KEHL, 2009, p. 86). Essa ideia é expressa em sua terceira tese sobre os conceitos de história:

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só a humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só a humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos instantes ouvidos por ela torna-se uma *citation à l'ordre du jour* – dia que é justamente, o do juízo Final (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 54).

É convocando o passado em sua plenitude – incluindo as racionalidades e cosmovisões próprias do tempo desse passado – a ser citado na ordem do dia, que se pode promover o desejado encontro com as gerações ancestrais. Para Kehl (2009, p. 115), esse instante do reencontro com o desejo tem a “qualidade temporal do *Kairós* grego, momento que é diferente do tempo linear”, ou seja, o *Kairós* é uma temporalidade capaz de romper com a linearidade temporal do historicismo, promovendo o reencontro ao invés do afastamento e da destruição do passado.

Esse encontro, que tem a qualidade temporal do *Kairós*, só é possível por identificarmos, conforme pontuado anteriormente, um passado que é reivindicado como nosso, um passado da humanidade do qual somos a continuidade, o qual não pertence restritamente a determinado espaço geográfico ou grupo de pessoas e, justamente por isso, se fazem desnecessárias justificativas do porquê me refiro à Suméria como um passado que também me constitui.

É por meio dessas ideias, se pode dialogar com o conceito de duração (a *durée* bergsoniana) de Henri Bergson (2006 *apud* KEHL, 2009, p. 165), a qual “não se mede pela soma dos instantes, mas pela sensação de continuidade”, uma experiência do tempo como um fluxo contínuo e coletivo, que “possibilite que cada membro de uma comunidade se sinta ligado a todos os outros, vivos e mortos, como um elo em uma grande corrente, de modo a prolongar o sentido da duração” (KEHL, 2009, p. 165).

Esse fenômeno da continuidade também pode ser vivenciado naquilo que Eliade (1997, p. 485) chama de segundos hierofânicos, que se vivenciam no ritual, sendo que esses “segundos” se repetem todos os anos e constituem uma “duração”, “pode-se dizer que eles se continuam, que, ao longo de anos e séculos, eles formam um único tempo”, um eterno presente. Nesse caso, estamos ligados às gerações do passado pela experiência do tempo como um fluxo contínuo, por essa duração, que se vivencia nos rituais e que se articula pela memória, pois a História é a memória dos acontecimentos, conforme coloca Mircea Eliade (1997, p. 496) e como pontua Maria Rita Kehl:

nossa memória solidifica em qualidades sensíveis o escoamento contínuo das coisas. Ela prolonga o passado no presente, porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada pela memória, tiver condensado o passado (KEHL, 2009, p. 145).

Sendo a memória uma solidificadora do escoamento contínuo das coisas, que prolonga o passado no presente, então a historiadora e o historiador podem cumprir a missão de redenção, trabalhando justamente com memórias, ativando essas memórias coletivas que muitas vezes ficam soterradas por tentativas de fazer esquecer. Esse trabalho será construído aqui, por meio da análise das narrativas míticas, considerando que elas não são apenas uma forma de memorização do passado: são a própria atualização do passado no presente, ou a presentificação proposta por Gumbrecht. Refiro-me nesse contexto, sobretudo aos mitos e epopeias, considerando sua raiz na tradição oral, que era a forma pela qual passavam de geração em geração – mesmo com a existência de sistemas de escrita –, o narrar “é o ato presente que desdobra, a cada vez, a temporalidade efêmera que se estende entre o ‘Eu ouvi e o Vocês vão ouvir’” (KEHL, 2009, p. 159). Ou seja, “a narrativa insere aquele que sabe contá-la, juntamente com os que a escutam”, “ligando as gerações passadas as presentes e transmitindo a experiência de umas às outras” (KEHL, 2009, p. 159) e constitui assim, a duração, o sentimento de que quem somos hoje é a continuidade daqueles que foram no passado, muitas experiências que repetimos hoje também foram algum dia experimentadas no passado.

O diálogo com esses autores que constroem a ideia de conexão entre presente e passado produz em nós um “desejo de presentificação” desse passado que nos constitui, nos dá “a possibilidade de “falar” com os mortos ou de “tocar” os objetos dos seus mundos” (GUMBRECHT, 2010, p. 153). Essa perspectiva, também contribui para outra etapa da tarefa de redenção, a possibilidade de realizar aquilo que não foi possível pelos “vencidos da história”, ou ainda, a tarefa de trazer possibilidades outras de discussão das fontes diante daquelas unilaterais e convencionalmente já utilizadas. Por isso, adoto ainda uma perspectiva de “escovar a história a contrapelo” que, conforme Michael Löwy, nos diálogos que estabelece com as teses de Walter Benjamin, seria adotar uma postura de recusa em juntar-se ao cortejo triunfal que continua – ainda hoje – “a marchar sobre aquelas(es) que jazem por terra” (BENJAMIN, 1940 *apud* LÖWY, 2005, p. 73).

Ao escrever sobre a vida no mundo sumério, proponho-me a buscar e articular possibilidades diferentes de compreensão e análise das fontes, diferentes de perspectivas que tenham uma identificação com “os vencedores”⁷, ou, neste caso, que percebam a marcha do progresso como inevitável. É nesse sentido que, compreender as cosmovisões da cultura suméria, suas práticas cotidianas e formas de racionalidade é uma forma de compreender e legitimar que essas formas de vida e de compreensão do mundo não podem ser hierarquizadas como inferiores às formas de vida e cosmovisões atualmente vigentes; como se nossa geração fosse o resultado do progresso necessário e o avanço máximo no sentido de civilização, tendo como contrapartida a percepção dos sumérios como selvagens, bárbaros e atrasados.

Podemos ainda encontrar continuidades e compreender que na forma como os sumérios se relacionavam com o universo, com a natureza e com suas divindades, estão presentes aspectos essenciais para a vida humana; estão presentes, inclusive, formas de experimentar o tempo que se perderam com a instauração do modo de vida capitalista, no qual predomina a percepção do tempo como cronológico e vazio, um tempo marcado pelos relógios onde cada hora de vida pode ser vendida. Assim, o afastamento das cosmovisões e temporalidades vivenciadas na Suméria repercute atualmente não só em sofrimentos, ansiedades e depressões, mas também na perda de consciência história pela desconexão com o passado, ou pela imagem distorcida desse passado como superado e atrasado.

⁷ Ao falar sobre os “vencedores”, não estou me referindo à um grupo específico que tenha entrado em conflito bélico ou político com os sumérios, estou falando de uma epistemologia, mais especificamente dos paradigmas eurocêntricos de racionalidade/modernidade que discutirei mais adiante.

Nesse sentido, escovar a história a contrapelo não é buscar por vestígios e fontes que ainda estão “escondidos” ou que não foram abordados em nenhuma pesquisa, mas sim, olhar para as fontes buscando questões que ainda ficam marginalizadas das narrativas da História. Mesmo considerando que a própria escolha de trabalhar com Suméria já é tratar de um tema ainda pouco conhecido no campo da História Antiga, principalmente se tratando de Brasil, e considerando ainda que muitas das fontes adotadas não foram discutidas em pesquisas da área, o que estou me propondo vai para além disso, consiste em propor novos debates e olhares sobre o tema.

Por mais que, a própria conservação e seleção das fontes que chegam até nós esteja relacionada com questões de poder e privilegie fontes oficiais ligadas à narrativa dos vencedores, proponho-me a buscar nessas fontes as práticas cotidianas da vida comum na Suméria. E mesmo algumas fontes sendo oficiais e ligadas aos governantes, ao pensar o culto à Inanna e, dentro disso, poemas e hinos escritos por uma sacerdotisa, En-ĥedu-ana, estou refletindo sobre práticas religiosas e de culto que envolvem a experiência religiosa de mulheres enquanto protagonistas no contexto ritualístico e sagrado; estou refletindo sobre a presença de deusas como centros de culto, patronas de cidades-estado e como figuras importantes dentro de um panteão. Deusas que passaram por um histórico de tentativas de serem banidas dos cultos oficiais, de serem interditadas das práticas de culto no decorrer do processo de imposição de um deus único e de um culto monoteísta fundamentado no patriarcado⁸, tratando-se das práticas e narrativas míticas ligadas aos hebreus e que atualmente, constituem as religiões monoteístas vigentes.

Quando afirmei que a memória é uma ferramenta para que a História possa promover a redenção do passado, ao mesmo tempo que promove revoluções hoje, estou me referindo também à questão de que, rememorando o culto a essas deusas antigas, rememorando contextos de presença e culto de um sagrado feminino e descobrindo também experiências religiosas de mulheres nesses contextos, estou trazendo essas possibilidades de experiências para as pessoas de hoje. Possibilidades de compreensão do contexto religioso e mesmo de mitos cosmogônicos completamente diferentes de uma cultura monoteísta em torno de um deus à imagem e semelhança do patriarcado⁹, o qual têm seus cultos oficialmente protagonizados e conduzidos

⁸ Essa discussão será ampliada no item 3, ao refletir sobre a presença de um culto a uma deusa, ou seja, ao sagrado feminino, em um contexto que estava fundamentado no patriarcado, mas também sobre como a perpetuação do patriarcado, posteriormente, e já na tentativa de imposição do monoteísmo, perpassou pela interdição do culto a deusas nas práticas oficiais de culto – visto que essas deusas continuavam sendo cultuadas em práticas populares, conforme trabalhei em minha dissertação de mestrado intitulada “A prostituta sagrada e os entrelaçamentos transculturais no Antigo Crescente Fértil” (ZDEBSKYI, 2018a).

⁹ Ao utilizar o termo moderno “patriarcado” estou me referindo a uma organização social onde encontramos evidências de que os homens exerciam relações de poder sobre as mulheres, os pais sobre as filhas, os maridos sobre as esposas e, isso era legitimado pelas estruturas sociais e legislações vigentes.

por homens, por mais que a presença de mulheres e do feminino insista em resistir e permanecer mesmo nesse contexto, de formas diversas.

Sendo assim, ao pensar essa escrita da História a contrapelo, não me proponho a trazer “outros paradigmas”, mas sim “paradigmas outros”, conforme pontua Walter Mignolo, um paradigma “outro de pensamento crítico, analítico e utópico que contribui para a construção de espaços de esperança” (MIGNOLO, 2003, p. 19). Para Mignolo (2003, p. 20), o paradigma outro é, em última instância, o nome capaz de conectar formas emergentes de pensamentos diversos, latino-americanos e caribenhos, do norte da África, da África subsaariana, do Sul da Índia e do Sul da Europa, por exemplo, pensamentos esses que foram gerados por um elemento comum que é a expansão imperial e colonial do século XVI que dura até hoje. Assim, o paradigma outro não tem um autor de referência ou uma origem comum, pois sua hegemonia é a hegemonia da diversidade, é ter como conector o fato de serem pensamentos críticos e utópicos, que se articulam em todos esses lugares nos quais a expansão imperial e colonial lhes negou a possibilidade de raciocinar e de pensar (MIGNOLO, 2003), ou colocou suas epistemologias e cosmovisões como inferiores e ultrapassadas.

Nesse caso, a própria ação de ousar¹⁰ pensar o contexto do Antigo Oriente Próximo, mais especificamente a Mesopotâmia, um recorte de pesquisa ainda raro no Brasil, e discutido predominantemente por universidades e por autores europeus, sob um viés, um olhar latino-americano, articulado com formas de pensamento e de produção de conhecimento não europeias, faz com que a pesquisa se desdobre em paradigmas outros sobre esse campo de estudos. Por isso, a busca objetivada aqui não é de “outro paradigma” – que seria apenas mais um entre tantos, embasado nas mesmas perspectivas –, ou seja, de fenômenos ainda não estudados e objetos inéditos de pesquisa, pois estou em busca de novos olhares e concepções sobre questões que já estão na esteira de debate no campo de História Antiga, uma busca por apresentar uma “lógica outra” (MIGNOLO, 2003, p. 32) ao trazer as contribuições de pesquisas brasileiras nesse campo. Não seria possível então, adotar paradigmas diferentes desses que considero como críticos e decoloniais, sendo eu uma pesquisadora mulher, brasileira e latino-americana, habitante e constituída por um país marcado pelas feridas coloniais. Seja qual for o objeto de pesquisa ao qual eu venha a me dedicar, a perspectiva decolonial e crítica de análise

¹⁰ “Ousar” porque, segundo Mignolo, o sistema imperial e colonial deslegitima justamente o direito de pensar e as formas de racionalidade de países marcados pelo colonialismo.

das fontes e de escrita será meu fio condutor, é o método que delinea todo meu processo de pensamento e construção de ideias e de identidade.

Sem as articulações de espaço e tempo que me constituem e constituem meu objeto de pesquisa, sem o diálogo com perspectivas decoloniais e críticas, seria impossível adotar o olhar que adoto sobre as fontes. São justamente estas perspectivas e propostas que me possibilitam enxergar nas fontes a presença de mulheres, de relações de gênero, de sexualidade, do patriarcado, de sistemas de opressão, de processos de resistência, de relações de poder, de contestar; e criticar noções de contraposição entre “primitivos¹¹ e modernos”, “bárbaros¹² e civilizados” ou entre “pensamento mágico e pensamento científico”; de produzir “histórias outras”, “histórias que emergiram de rupturas e descontinuidades, que romperam com a tirania do tempo linear, do progresso e da ‘evolução’. Essas histórias outras foram as rupturas produzidas com os processos de descolonização” (MIGNOLO, 2003, p. 30-31), que me permitem adotar tais abordagens e formas de pensamento dissidentes na escrita da História e mesmo nos objetivos de investigação traçados.

Ao considerar que adoto a perspectiva decolonial como método de escrita, é importante trazer para a discussão maiores contribuições a respeito destes debates. Podemos pensar a perspectiva decolonial como uma escolha epistemológica, uma opção de pensamento e escrita que constitui o que chamamos de “giro decolonial”. Num primeiro momento, intelectuais e ativistas começam a perceber-se enquanto pós-coloniais e posteriormente desenvolvem perspectivas decoloniais, concentrando-se em denunciar a dependência de países considerados em desenvolvimento diante da hegemonia da Europa e Estados Unidos, uma hegemonia do poder, do ser e do saber (OLIVEIRA, 2016, p. 1). As(os) intelectuais comprometidas(os) com essa proposta, tendo entre os mais expressivos que promoveram esse “giro decolonial”, nomes latino americanos como, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel e Nelson Maldonado-Torres, dispõem-se a transcender o pós-colonial, lançando uma proposta – que ainda está em constante construção – de produção de conhecimento, metodologia e suporte teórico ou cultural, buscando a compreensão do mundo que vise “superar a modernidade europeia, ao mesmo tempo que denuncia sua colonialidade” (OLIVEIRA, 2016, p. 3), inserindo sua teoria decolonial nos campos da pedagogia, da História e demais áreas das

¹¹ Aqui me refiro à conotação pejorativa do termo, enquanto “atrasados”, “ultrapassados” e não a ideia de “primevo”.

¹² Sob o viés da ideia de “barbárie negativa”, conforme chama Mignolo (2003, p. 40), ou seja, essa perspectiva contemporânea sobre povos da antiguidade enquanto selvagens, em contraposição aos moldes ocidentais e contemporâneos de civilização, sendo que essas mesmas concepções permeiam determinadas narrativas sobre povos da América Pré-Colombiana.

humanidades, empenhando-se em relatar o silêncio – ou silenciamento, a meu ver – das minorias – ou maiorias marginalizadas – no decorrer da história (OLIVEIRA, 2016, p. 1).

Assim, esta proposta epistemológica busca desvelar e ser uma alternativa contraposta diante da colonialidade do poder e do eurocentrismo, considerando as discussões de Aníbal Quijano (2014) sobre a ideia de eurocentrismo:

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial / moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo. Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa (QUIJANO, 2014, p. 798).

Porém, o autor continua esse debate, afirmando que

no se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo. En el marco de este trabajo lo que me propongo es discutir algunas de sus cuestiones más directamente vinculadas a la experiencia histórica de América Latina, pero que, obviamente, no se refieren solamente a ella (QUIJANO, 2014, p. 798-799).

Justamente por isso, é importante considerar que esse olhar decolonial não está propondo desprezar os pensamentos desenvolvidos por pensadores europeus e justifica o uso de muitas e muitos delas(es) aqui, autores como Walter Benjamin, que não compartilham de posições eurocêntricas e coloniais de pensamento, pois

não seremos capazes de ultrapassar os limites do Marxismo, os limites do Freudismo e Lacanismo, os limites do Foucauldianismo; ou os limites da Escola de Frankfurt, incluindo um pensador fundamentado na história dos judeus e da língua alemã tão esplêndido quanto Walter Benjamin. Creio que ficará claro para leitores razoáveis que afirmar a co-existência do conceito decolonial não será tomado como “deslegitimar as ideias críticas europeias ou as ideias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida” (MIGNOLO, 2008, p. 288)

O interesse da perspectiva decolonial é trazer conhecimentos e formas de pensamento de povos que, até então, tiveram sua sabedoria e a forma de produzir conhecimento desprezadas

ou inferiorizadas (OLIVEIRA, 2016, p. 2). A decolonialidade está para além do caráter geográfico e de um marcador temporal, pois se trata de uma transformação epistêmica, uma posição política, que no contexto intelectual converge em três âmbitos, sendo “no dos agentes e movimentos subalternos, no dos intelectuais-ativistas em espaços mistos e nos das universidades” (BELLO, 2015, p. 51 *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 4).

Mesmo considerando o posicionamento de que o olhar decolonial está para além do espaço geográfico, é necessário ressaltar a importância do recorte e das fontes adotadas aqui, a partir desse diálogo sobre romper com paradigmas eurocêntricos de racionalidade/modernidade, pois são de vestígios de um contexto pré-moderno da região do Antigo Crescente Fértil, ou seja, um recorte anterior e fundamentalmente diferente dessas formas de racionalidade coloniais e modernas. Além disso, ao adotar propostas como a “alegoria histórica”, a construção de um paradigma outro e uma História outra, estou adotando o olhar decolonial como constituinte do processo de escrita, buscando a prática do que Walter Mignolo (2008) chama de desobediência epistêmica.

Para Mignolo (2008), em diálogo com Quijano, a própria opção descolonial¹³ consiste em uma desobediência epistêmica, pois se trata justamente de criticar o paradigma europeu de racionalidade/modernidade, o ato de não permanecermos submetidos a dominação de conceitos modernos e eurocentrados, os quais estão enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos, e nas experiências subjetivas formadas dessas bases (MIGNOLO, 2008, p. 288). A opção descolonial consiste em aprender a desaprender, mais especificamente desaprender a geopolítica de conhecimento¹⁴ Ocidental, desaprender a razão imperial e colonial, que são aquelas construídas nos “fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculos” (MIGNOLO, 2008, p. 290). Então, “descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

¹³ Venho usando até o momento a ideia de decolonial e giro decolonial e penso ter deixado explícito o sentido dessas propostas no texto, mas Mignolo também propõe a opção descolonial (contraposta ao colonialismo), que é complementar a ideia de decolonial (que está contraposta a colonialidade). Para o autor descolonialidade, significa “desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder (que, é claro, significa uma economia capitalista) e desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais (por exemplo, o bem sucedido e progressivo sujeito e prisioneiro cego do consumismo)” (MIGNOLO, 2008, p. 313).

¹⁴ “Geopolítica de conhecimento” justamente porque não estou me referindo ao Ocidente como espaço geográfico. Pretendo trazer discussões sobre o Oriente como invenção do Ocidente e questionar a oposição entre Ocidente e Oriente (SAID, 1990), mas esse debate será feito no início do item 2, ao apresentar o contexto espaço-temporal da pesquisa, já refletindo acerca dele com um olhar decolonial.

Visto isso, promover discussões no campo de História Antiga que contemplem a História de contextos como a antiga Mesopotâmia, também contribui com a construção de uma desobediência epistêmica, também ao evidenciar que no contexto da Mesopotâmia foram desenvolvidas tecnologias como a roda, os primeiros sistemas de escrita, a organização em cidades-estado e obras de literatura escritas em sumério, como poemas épicos, narrativas míticas e mesmo documentos administrativos. Porém, sinalizo aqui, que não tenho como intenção inverter a lógica de “centro da História da humanidade” nem mesmo de colocar a Mesopotâmia no trono de “berço da civilização”, visto que a intenção é justamente de implodir os centros e tronos, por outro lado, trago como objetivo construir uma compreensão de que podemos aprender com as cosmovisões e formas de racionalidades construídas na Suméria, as quais constituem a História de quem somos hoje.

Se para Mignolo (2008), o pensamento descolonial é também um fazer descolonial – promovendo uma inclinação de pensar e agir –, pois a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica nesse campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais (MIGNOLO, 2008, p. 291-290), então, mais uma vez, posso enxergar a escrita da pesquisa como um ato capaz de transformar epistemologias e pensamentos, deslocar e romper com noções de centro e periferias, transformar subjetividades e identidades e, não apenas refletir sobre o mundo e sobre a história, mas também agir sobre o mundo e fazer história.

Adotar opções descoloniais de escrita da história também é uma forma de cumprir as tarefas que nos propõe Walter Benjamin, de não deixar que os mortos permaneçam silenciados e soterrados no passado e também de questionar ideias de um progresso indispensável e inevitável, pois,

opções descoloniais estão mostrando que o caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos. Uma civilização que comemora e preza a vida ao invés de tornar certas vidas dispensáveis para acumular riqueza e acumular morte, dificilmente pode ser construída a partir das ruínas da civilização ocidental (MIGNOLO, 2008, p. 295).

Tendo apresentado o aporte teórico metodológico que conduz a pesquisa e o olhar sobre as fontes, por meio das ideias de alegoria histórica; história a contrapelo e a opção de(s)colonial, que também envolve as ideias de construir um paradigma outro e praticar desobediência epistêmica, gostaria de trazer o campo da História Global para o debate, por considerar que essa pesquisa está nele inserida, tanto pelo recorte e fontes adotadas, quanto pelo meu lugar de

pesquisadora. Para além disso, a própria opção descolonial já conecta esse trabalho com um grupo inteiro de autoras e autores que vêm adotando a mesma perspectiva, pois para Mignolo (2008), a opção descolonial está acontecendo em escala global, já que a lógica da colonialidade continua “nivelando o mundo” (MIGNOLO, 2008, p. 315). Nesse sentido, o posicionamento e a epistemologia que adoto estão inseridos em um fenômeno e movimento global que, entre as áreas das humanidades, tem ganhado muito espaço nas discussões no campo da História.

A História Global é um campo da disciplina de História que não pode ser entendida como a escrita de uma história “total” ou mundial, mas sim sob o viés de enxergar conexões e romper fronteiras. Busco dialogar com essa proposta, considerando a possibilidade apresentada por Samuel Moyn e Andrew Sartori (2013), de se escrever uma história global, não moderna e não ocidental, na qual o(a) historiador(a) pode identificar os pontos de conexão entre fronteiras – imaginariamente – estabelecidas ou mesmo, nesse caso, de romper com a ideia de fronteiras, analisando essas conexões – todas elas presentes no contexto sumério – espaciais, geográficas, religiosas, linguísticas e culturais, percebendo as ideias que atravessam esses contextos, construindo, assim, cadeias de interligação (MOYN; SARTORI, 2013, p. 14) entre espaços e temporalidades, mas também entre pensamentos e debates no campo da História.

A História Global vem construindo suas próprias metodologias (VENGOA, 2009, p. 312), que também dialogam com as demais perspectivas metodológicas que adoto, considerando alguns dos segmentos propostos por Hugo Fazio Vengoa (2009), como a “História Transnacional”, que abre possibilidades analíticas para entender os complexos vínculos, redes e atores em seu aspecto global, interessando-se pelas relações entre grupos sociais (VENGOA, 2009, p. 309). Bem como a ideia de “história conectada”, ou como melhor expressa essa proposta, o *croiséé*, que poderíamos chamar de histórias atravessadas, pois não se constitui somente de pontos de conexão ou de uma comparação, são histórias que se atravessam, se entrelaçam. Nesta perspectiva, o(a) historiador(a) desempenharia um papel de eletricitista, segundo Vengoa (2009, p. 310), estabelecendo conexões continentais e intercontinentais – as quais as historiografias nacionais acabaram por desconectar ao construir fronteiras –, possibilitando assim fazer-se uma crítica contundente dos pressupostos etnocêntricos convencionais ao complexificar a relação de oposição entre centro e periferia (VENGOA, 2009, p. 312).

Além disso, o campo da História Global permite ampliar as possibilidades de abordar fenômenos e processos históricos, expandindo também os espaços e temporalidades possíveis de investigação, possibilitando um entendimento mais complexo dos processos da história e a produção de uma consciência histórica mais crítica (DIRLIK, 2005, *apud* VENGOA, 2009, p.

304). É um campo que também propõe a construção de uma cosmologia que “recupere o desenvolvimento não-ocidental e o integra criativamente em uma nova grande narrativa” (VENGOA, 2009, p. 305).

Considerando essas discussões que vêm sendo apresentadas sobre o campo da História Global, é compreensível que tanto o recorte desta pesquisa, quanto as características e identidades que me constituem enquanto sujeito e pesquisadora são elementos que dão a esta tese um caráter global. Ou seja, a problemática adotada aqui, articula múltiplas dimensões espaço-temporais, por meio da alegoria histórica: a articulação do espaço e tempo que ocupo, no presente e no Brasil, e o contexto espaço-temporal das minhas fontes, na antiga Mesopotâmia. Assim, são múltiplos os fatores que colocam a presente pesquisa no campo da História Global: a conexão entre esses dois espaços e tempos (das fontes e da autora), além de todas as outras conexões espaço-temporais das autoras e autores com quem diálogo e o contexto das fontes que adoto, parte delas disponíveis em bases de dados online, que podem ser acessadas simultaneamente em qualquer lugar do globo, mas também aquelas presentes materialmente em museus de diferentes lugares do mundo.

A escrita desta tese efetiva um encontro das minhas perspectivas e concepções de mundo, sendo a pessoa que sou no espaço-tempo que vivo, com as perspectivas e concepções de mundo de pessoas da antiga Mesopotâmia, ou ao menos do que as fontes nos dizem sobre elas. Esse encontro faz nascer novas perspectivas e cosmovisões, pois tanto eu enquanto pessoa, quanto minhas produções como pesquisadora não permanecem as mesmas, são transformadas continuamente por esse encontro que me permite conhecer novas formas de se relacionar com o universo e paradigmas outros a respeito de crenças, tempo, espaço, relações sociais e temporalidades.

Outra característica da História Global é articular jogos de escala que integram a macro e a micro história (VENGOA, 2009, p. 312), sendo um fator que está presente nos objetivos dessa pesquisa, considerando a intenção de investigar as relações entre micro e macrocosmos no contexto da Suméria. Ou seja, por meio de fontes produzidas tanto em contextos e em ritos oficiais ligados ao governante, quanto fontes produzidas e utilizadas no cotidiano doméstico de pessoas comuns, me proponho a investigar cosmovisões e as formas com que essas pessoas se relacionavam e percebiam o universo e o mundo das divindades que cultuavam, bem como a forma como se organizavam socialmente e experimentavam questões como a sexualidade, a passagem do tempo, a vida agrária, as festividades, as guerras e conflitos.

Por fim, a História Global também é uma forma de transcendência, para além do rompimento com fronteiras de espaço e tempo, pois procura estabelecer diálogo com outras ciências sociais (VENGOA, 2009, p. 305). É global porque tem em sua natureza intrínseca uma proposta de ser transdisciplinar e construir relações interciências, de superar a fragmentação e as divisões disciplinares ao convocar demais disciplinas para o debate (DOUKI; MINARD, 2008, *apud* VENGOA, 2009, p. 306). Essa característica transdisciplinar é bastante presente nas produções de pesquisa que venho construindo, inclusive pelo fato de a transdisciplinaridade constituir minha formação acadêmica. Nesse sentido, a própria construção dos aportes teóricos metodológicos, que apresentei até aqui, dialoga com a filosofia e a sociologia, ao mesmo tempo que os objetivos da pesquisa e os fenômenos que me proponho a investigar, bem como as fontes escolhidas – sobretudo as narrativas mitológicas – estão entrelaçados com a psicologia. Ao pensar nas fontes, não poderia deixar de mencionar a arqueologia e o campo da tradução, pelos quais elas chegaram até mim e são agora acessíveis. Mesmo internamente, pensando a disciplina de História, me coloco inserida em múltiplas áreas, além da História Antiga, também a História da Arte e a História das Religiões e Religiosidades, campos em que atuo com pesquisas individuais e também em grupos de pesquisa.

Tendo me dedicado até aqui a delinear o aporte teórico-metodológico, bem como os campos e as áreas de diálogo da presente pesquisa, gostaria agora, de apresentar a estrutura dos capítulos que constituem a presente pesquisa:

A segunda seção desta tese, chamada “Magia e religiosidade na Suméria”, traz o subcapítulo 2.1, “Suméria: Um espaço no tempo, uma cultura ou uma língua?”, onde busco discutir sobre o tempo e o espaço da pesquisa, apresentando quem foram os sumérios, enquanto espaço geográfico, povo, língua e cultura; no subcapítulo 2.2, “Práticas mágicas na vida religiosa dos sumérios”, será contextualizada ideia de religião na Suméria, a diferença entre a concepção atual de religião e a concepção no contexto estudado. Principalmente neste subcapítulo, será desenvolvido um diálogo com as Ciências das Religiões e a História das Religiões e Religiosidades, para falar sobre mito, rito, religião, magia e sagrado, bem como contrapor concepções sobre “magia” como sendo ligada às superstições não racionais, como inferior ou contrária às ideias modernas de ciência e de razão.

Na terceira seção, “Sexo e fertilidade: O micro e o macrocosmo nos atributos de Inanna”, serão pensados os atributos da deusa Inanna na perspectiva de entender a deusa enquanto um veículo que conecta o mundo dos humanos, o mundo divino e a natureza, de forma entrelaçada e em correspondência dinâmica. Nessa seção teremos o subcapítulo 3.1, que tem como título “Uma

deusa a ser arada, conquistada e satisfeita: deusa do sexo e da fertilidade”, onde analisarei fontes acerca dos atributos de sexualidade e fertilidade da deusa Inanna, sobretudo poemas atribuídos a governantes da Suméria que reivindicam o lugar de consortes da deusa nessas narrativas. Em torno disso, discutirei os ritos de sexo sagrado nesse contexto, como uma festividade de início de ano na Suméria, que também tinha a função de legitimar o rei enquanto governante local e em sua capacidade de prover abundância no ciclo que se inicia, por ser a presentificação do próprio deus consorte da deusa da fertilidade. O subcapítulo 3.2, “Uma deusa no panteão de um contexto ‘patriarcal’: Quando Inanna não foi satisfeita”, tem como objetivo refletir acerca dos conceitos de gênero e patriarcado, compreendendo esses fenômenos no contexto da Suméria. Observando que o aspecto de fertilidade e sexualidade ligados à Inanna, mas também às mulheres na Suméria e sua capacidade reprodutiva, também eram utilizados pela estrutura patriarcal da Suméria enquanto mecanismos de controle da sexualidade das mulheres, de imposição de uma determinada estrutura de casamento e de sistemas de herança, que também repercutiam em relações de gênero fundamentadas pela violência patriarcal e pelo exercício de um poder majoritariamente masculino nas relações sociais nesse contexto. Nesse subcapítulo, ao pensar sobre violência de gênero, também analisarei um poema conhecido por “Inanna e Šukaletuda” que narra a violação sexual da deusa Inanna por um jardineiro.

Por fim, na quarta seção, “Guerra e morte: O micro e o macrocosmo nos atributos de Inanna”, continuarei a refletir sobre os atributos da deusa enquanto conectores do mundo dos humanos com o mundo dos deuses, dessa vez, a partir da perspectiva de Inanna como deusa guerreira e da destruição, e como divindade ligada a morte e ao mundo dos mortos. Assim, no subcapítulo 4.1, “Terra fertilizada e terra disputada: Uma deusa da batalha”, discutirei questões em torno dos conflitos e disputas por poder e território no contexto da antiga Suméria, também analisando fontes em torno da deusa Inanna sendo evocada como protetora nos campos de batalha em seu atributo de guerreira, bem como uma divindade ligada à destruição e à devastação em seu aspecto furioso. No subcapítulo 4.2, “Inanna, a deusa dos dois mundos: o entrelaçamento entre mundo dos vivos e mundo dos mortos na mitologia mesopotâmica”, será discutido o tema da morte na Mesopotâmia, abordando os mitos de descida ao submundo e outras fontes conectadas a esse tema, além de questões sobre ritos funerários, práticas de cuidados com os mortos e ritos de necromancia, que permitem compreender a relação das pessoas com a morte nesse contexto e a importância desses rituais para o equilíbrio cósmico e manutenção da vida na terra.

2 MAGIA E RELIGIOSIDADE NA SUMÉRIA

Linhas 243-253. Aviso¹⁵, pesar, amargura, ‘infelizmente’ Minha senhora, misericórdia compaixão eu sou sua! Assim sempre será! Que seu coração se acalme em relação a mim! Que sua compreensão compaixão. Que perante a ti, que seja minha oferta. Sua divindade resplandece na Terra! Meu corpo experimentou sua grande punição. O lamento amargo me mantém acordado com ansiedade. Misericórdia, compaixão, cuidado, clemência e reverência são suas, bem como causar tempestades de inundação, abrir uma fissura na terra e transformar escuridão em luz.

Linhas 254-263. Minha senhora, deixe-me proclamar sua magnificência em todas as terras e sua glória! Deixe-me louvar seus caminhos e sua grandeza! Quem rivalizaria com sua divindade? Quem pode se comparar com seus ritos divinos? Que o grande An, a quem você ama, diga a você “Basta!”. Que os grandes deuses acalmem seu humor. Que o estrado de lápis-lazúli, digno de senhoria, Que sua magnífica morada lhe diga: “Sente-se”. Que sua cama pura lhe diga: “Relaxe”. Seu, onde Utu ascende

Linhas 264-271. Eles proclamam sua magnificência; você é a senhora An e Enlil determinaram um grande destino para você em todo o universo. Eles concederam a você senhoria na câmara da assembleia. Estando apta para a senhoria, você determina o destino das nobres senhoras. Dama, você é magnífica, você é grande! Inana, você é magnífica, você é grande! Minha senhora sua magnificência é resplandecente. Que seu coração seja restaurado pelo meu bem!

Linhas 272-274. Seus grandes feitos são incomparáveis, sua magnificência é louvada! Jovem, Inana, seu louvor é doce! (ETCSL, 2003).¹⁶

Este trecho de um hino de exaltação à Inanna, “Um Hino para Inana (*Inana C*)”¹⁷, que teria sido escrito pela sacerdotisa En-ĥedu-ana, nos permite perceber diversas formas de conexão do humano com o sagrado: o sacrifício, o sentimento religioso, a devoção, a ideia de intervenção

¹⁵ A utilização de “.....” é uma padronização utilizada nas traduções da plataforma ETCSL para indicar um trecho do texto danificado / lacunas no texto que não puderam ser traduzidas.

¹⁶ Minha tradução, a partir de:

243-253. Advice, grief, bitterness, ‘alas’ My lady, mercy compassion I am yours! This will always be so! May your heart be soothed towards me! May your understanding compassion. May in front of you, may it be my offering. Your divinity is resplendent in the Land! My body has experienced your great punishment. Bitter lament keeps me awake with anxiety. Mercy, compassion, care, lenience and homage are yours, and to cause flood storms, to open hard ground and to turn darkness into light.

254-263. My lady, let me proclaim your magnificence in all lands, and your glory! Let me praise your ways and greatness! Who rivals you in divinity? Who can compare with your divine rites? May great An, whom you love, say for you “It is enough!”. May the great gods calm your mood. May the lapis lazuli dais, fit for ladyship, May your magnificent dwelling place say to you: “Be seated”. May your pure bed say to you: “Relax”. Your, where Utu rises,

264-271. They proclaim your magnificence; you are the lady An and Enlil have determined a great destiny for you throughout the entire universe. They have bestowed upon you ladyship in the assembly chamber. Being fitted for ladyship, you determine the destiny of noble ladies. Mistress, you are magnificent, you are great! Inana, you are magnificent, you are great! My lady, your magnificence is resplendent. May your heart be restored for my sake!

272-274. Your great deeds are unparalleled, your magnificence is praised! Young woman, Inana, your praise is sweet!

¹⁷ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4073.p1#t4073.p1>. Acesso em: 19 jan. 2021.

divina no mundo humano, mas também de negociação humana com o mundo divino, a busca por compaixão e proteção divina.

Todos esses sentimentos e experiências humanas, que podemos encontrar no âmbito do sagrado ou do religioso, são compartilhados e vivenciados em diferentes temporalidades, seja na Suméria, ou atualmente. Percebemos no hino de louvor supracitado que, por meio da oração ou da prece, se rompem os véus que separam o mundo humano do mundo divino, abrindo essa possibilidade de comunicação com a deusa, nesse caso Inanna. Isso nos mostra que as perspectivas religiosas na Suméria não partem de uma concepção determinista, o destino decretado pela deusa pode ser negociado pela prece, pelo sacrifício, pela oferta e pela magia.

Neste capítulo, as discussões levantadas têm o objetivo de refletir sobre a experiência religiosa na Suméria. Para isso, iniciarei com o debate na seção 2.1, visando aprofundar as discussões do que se entende por Suméria, para, então, na seção 2.2, compreender como a religiosidade/experiência religiosa e a magia constituíam a cultura, a vida cotidiana e a organização social no período. Neste debate, proponho estabelecer o diálogo com autores do campo de Ciências e História das Religiões, Antropologia, bem como especialistas em temas em torno de religião na Suméria, um diálogo posicionado, sem me isentar de questionamentos e críticas necessárias para construir paradigmas outros ao olhar para o fenômeno do sagrado na Antiga Mesopotâmia. A prática da magia, será tratada como o fio condutor, para compreender as relações entre o mundo humano e o mundo divino, ou o que chamarei de “correspondências micro-macrocósmicas”, conforme termo proposto por Mircea Eliade (1992, p. 82).

2.1 SUMÉRIA: UM ESPAÇO NO TEMPO, UMA CULTURA OU UMA LÍNGUA?

A organização do ensino de História Antiga no Brasil, em muitas universidades, ainda se dá pela separação entre as disciplinas de “História Antiga Ocidental” e “História Antiga Oriental”, inclusive na Universidade Federal de Santa Catarina, na qual curso o doutorado. Essa mesma separação também está presente em publicações na área e mesmo nos eventos acadêmicos e campos de estudo em História Antiga Oriental e Ocidental. Debates que evidenciam uma arbitrariedade na divisão política entre Oriente e Ocidente têm ganhado muito espaço nas discussões acadêmicas no mundo e no Brasil, pautados por autoras e autores que já venho citando e que ainda trarei nessa discussão, como Edward Said, Aline Dias da Silveira e Helder Macedo como texto de apoio.

Compartilho com essas(es) autoras(es) perspectivas de discordâncias de uma separação entre “Ocidente” e “Oriente” e de pensamentos que desconsideram ou invisibilizam as grandes conexões entre diferentes espaços na antiguidade. Conexões essas que são contrárias às concepções de fronteiras cristalizadas, de espaços completamente separados ou com rupturas culturais exacerbadas. Por outro lado, considerando que os espaços para dialogar e estudar esses contextos “colocados no Oriente”, ainda são pequenos no Brasil, bem como é significativamente menor a quantidade de pesquisas, publicações e pesquisadoras(es) nesse campo, é preciso considerar então, que a existência de uma disciplina de “História Antiga Oriental” também tem a função de garantir esse debate na grade curricular do ensino de História, e até mesmo construir espaços em eventos, incluir conteúdos em livros didáticos, dossiês temáticos, enfim: garantir esses espaços para a discussão e evitar que ficassem à margem de uma História Antiga.

Neste sentido, apesar de compreender e defender a função e a necessidade dessas disciplinas como forma de garantir o ensino sobre Mesopotâmia, Egito, Hebreus, Fenícios, Índia e China antigas, e tantos outros espaços, ainda assim não poderia iniciar um debate de contextualização do tempo e espaço da presente pesquisa sem questionar e trazer reflexões críticas sobre ideias em torno do “Oriente” e do “orientalismo”.

Esse sentido de “orientalismo”¹⁸, como área de estudos e pesquisa ou uma disciplina acadêmica, é abordado por Edward Said (1990), justamente porque, para o autor

a designação mais prontamente aceita para o orientalismo é acadêmica, e, com efeito, essa etiqueta ainda é adequada em algumas instituições acadêmicas. Qualquer um que dê aulas, escreva ou pesquise sobre o Oriente, nos aspectos específicos ou gerais, é um orientalista, e aquilo que ele ou ela faz é orientalismo. Comparado com estudos orientais ou estudos de área, é verdade que o termo orientalismo, hoje em dia, vem caindo na preferência dos especialistas, tanto por ser vago e geral demais quanto por ser conotativo da arrogante atitude executiva do colonialismo europeu do século XIX e início do século XX. Mesmo assim são escritos livros e organizados congressos com o “Oriente” como foco principal, e com o orientalista, em sua versão nova ou antiga, como a principal autoridade. A questão é que mesmo que não sobreviva como antigamente, o orientalismo continua a viver academicamente através de suas doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental (SAID, 1990, p. 14).

¹⁸ Mesmo considerando a importância acadêmica desse campo, é importante reconhecer também seus problemas, pois é bastante desafiante e limitante colocar pesquisadoras(es) de temas tão distintos em uma mesma área e até mesmo, impossível abarcar todo o “Oriente” em uma única disciplina acadêmica. Pois ao se falar do orientalismo, nesse contexto de área de pesquisa e disciplina, está se afirmando que fazem parte dele tanto a pesquisadora que estuda religião na Mesopotâmia, quanto o pesquisador que fala sobre economia na China atual ou conflitos entre Israel e Palestina, até mesmo da(o) professor(a) de História Antiga Oriental que faz malabarismos no plano de ensino para dar conta de abordar Mesopotâmia, Egito, Hebreus, Fenícios, Índia e China antigas, entre tantos espaços que só têm em comum a temporalidade.

Esta citação do autor contextualiza o orientalismo como área de estudos, em diálogo com o debate que vinha fazendo sobre sua necessidade para garantir a existência de pesquisas, congressos e publicações que se dediquem aos estudos de regiões consideradas orientais, porém sem preservar visões estereotipadas e eurocentradas a respeito desses contextos. Ao pensar sobre esses estereótipos, estamos nos referindo a outras duas definições de orientalismo abordadas por Said. Primeiramente como sendo um “estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre ‘o Oriente’ e ‘o Ocidente’” (SAID, 1990, p. 14); ou como uma instituição organizada para negociar com o Oriente, ao criar discursos sobre ele, descrevê-lo, colonizá-lo e assim governá-lo (SAID, 1990, p. 15). Estes estilos de pensamento e discursos não deixam de estar presentes e conectados com as produções acadêmicas, pois pesquisas e narrativas acadêmicas, inegavelmente, carregam e produzem impacto político na sociedade, mesmo aquelas que se esforcem em parecer isentas e neutras.

Sob esse viés, penso que o problema central não está exatamente na diferenciação entre Ocidente e Oriente, desde que reconhecidas as conexões e entrelaçamentos entre esses espaços e as pessoas. Entretanto, é problemática a lógica de hierarquização – que já abordei de certa forma ao pensar sobre epistemologias ocidentais e eurocentradas modernas –, na qual o Ocidente tem “status de superior e civilizado” (MACEDO, 2006, p. 1). Assim, é preciso compreender, antes de tudo, que essa divisão não tem exatamente bases geográficas e territoriais, mas é uma construção social com viés cultural, político e que envolve relações de poder, disputas epistemológicas e hierarquia; uma divisão que está enfaticamente presente na geopolítica atual e impacta todos os setores sociais a economia, a experiência religiosa, a história; uma divisão que mostra intenções de afastar “o outro”, ou “o Oriente”, colocar para longe das fronteiras ocidentais e criar fragmentações e rupturas culturais e de perspectivas de mundo.

Macedo (2006), toma como um marco o ocorrido em 11 de setembro de 2001, quando aviões se chocaram contra as torres gêmeas do World Trade Center em Nova York. Para o autor, os meios de comunicação e televisões hegemônicas de países europeus e americanos engendraram um esquema discursivo alertando a todos sobre “o perigo por que passava o Ocidente face aos ataques de organizações que trabalhavam tendo como égide o uso sistemático da violência e do terror, justificados por motivos de ordem religiosa”, a “necessidade que os países ocidentais tinham de se irmanarem em torno dos Estados Unidos da América, nação tida como a que deveria representar a civilização ocidental, numa cruzada contra o Oriente

terrorista” e “a consciência, a ser (re)afirmada, de que o mundo ocidental era superior em poderio bélico, tecnológico e inteligência, frente ao Oriente Médio” (MACEDO, 2006, p. 2).

Todas essas narrativas mostram que pensar em uma História Antiga Oriental também carrega essa série de paradigmas, concepções pejorativas e preconceituosas. Até mesmo a substituição da nomenclatura usada para pensar o Antigo Oriente Próximo – o mesmo espaço territorial hoje chamado de Oriente Médio –, é uma forma de afastar um pouco mais esses espaços, pessoas e culturas da “civilização ocidental”; de colocá-los como já não tão próximos assim, permitindo e legitimando politicamente uma série de invasões, ataques, mortes e violências que não são noticiadas ou consideradas terroristas.

É preciso considerar que a construção dessas narrativas e concepções está alicerçada em projetos políticos e de dominação. Para Said (1990, p. 17), a “relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia”. Essa relação e a construção de discursos sobre o Oriente não fica restrita somente a um conjunto de mentiras vazias ou a um nível discursivo que não tem nenhum impacto ou implicação com a materialidade do contexto “oriental”, visto que alteram a prática e a sociedade, e promovem a orientalização do próprio Oriente. É na composição entre “saber” e “poder”, identificada por Said (1990, p. 43), que o suposto saber/conhecimento sobre o Oriente também produz poder intelectual sobre esse contexto ao transformá-lo naquilo que o Ocidente conhece e até mesmo ao permitir que o Ocidente se encarregue de decidir os rumos do Oriente – “por conhecer e saber o que é melhor” –, além de gerar barreiras – estruturadas por questões políticas, acadêmicas e epistemológicas, culturais, linguísticas – para que falem por si mesmos.

Assim, a geografia também é uma construção humana, os lugares, regiões e setores geográficos, como o Oriente e o Ocidente, são feitos pelo ser humano (SAID, 1990, p. 16). Por sua vez, a construção do Oriente “era quase uma invenção europeia, e fora desde a antiguidade um lugar de romances, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis” (SAID, 1990, p. 13). Essas perspectivas culminam em um olhar eurocentrado capaz de criar uma noção coletiva do “nós europeu” contrastando com “todos aqueles não-europeus”, estando a identidade europeia como superior em comparação com esses outros povos e culturas, que por sua vez estariam atrasadas (SAID, 1990, p. 19).

Visto isso, mais efetivo do que pensar em uma divisão geográfica ao falar sobre Oriente e Ocidente, seria mais coerente pensar em uma geopolítica do conhecimento, considerando que, para Said, orientalismo também é poder intelectual. Poder, porque cria uma relação de inferioridade oriental e superioridade ocidental. Ou seja, existe o compartilhamento

de uma “família de ideias”, um conjunto de valores para explicar o comportamento dos orientais e fornecer a eles “uma mentalidade, uma genealogia, uma atmosfera”, além de permitir que os europeus percebessem esses orientais como um “fenômeno” com características regulares e duráveis. Esse orientalismo, como um conjunto de coações e limitações ao pensamento é capaz de impactar tanto os chamados orientais, quanto os chamados ocidentais (SAID, 1990, p. 52).

Esses conjuntos de ideias construídas sobre o Ocidente não ficam restritos aos discursos que circulam no contexto político ou mesmo nos debates acadêmicos. Pelo contrário, ganham espaço e ainda mais força na cultura de massas, em um fenômeno que Said (1990, p. 56) chama de “monetarização do Oriente” e a forma como foi submetido ao imperialismo. Entendo que esse fenômeno não fica restrito a marcos como processos de colonização, escravização de povos e invasões para apropriação territorial e de recursos, mas também está presente na utilização de elementos atribuídos a esse Oriente no contexto da cultura pop, pois nem sempre os filmes, séries e mesmo quadrinhos, mostram um conhecimento profundo sobre elementos da cultura que se propõe a abordar. Quando se trata do “Oriente”, o interesse despertado por esse contexto apela justamente para a lucratividade de mostrar o que é estranho, o bizarro e até mesmo demoníaco, reproduzindo a visão que o “Ocidente” tem a respeito de crenças religiosas, narrativas mitológicas e personagens dos espaços no tempo que chamam de oriental.

Parte dessa utilização está em produções de enorme repercussão, como o filme *O Exorcista*, protagonizado por um “demônio possessor” que se trata de Pazuzu, uma divindade dos ventos na Mesopotâmia que, apesar de ter seus aspectos traiçoeiros e ameaçadores, não pode ser compreendido dentro do paradigma cristão de demônio ou da ideia de possessão. Até mesmo nos universos fictícios tão conhecidos no cinema e nos quadrinhos da Marvel e da DC podemos perceber esses estereótipos. No universo Batman, por exemplo, temos a presença de *Rā's al Ghūl*, nome árabe dado ao “supervilão” nascido no “Oriente” que tinha entre suas habilidades o poder de criar poções com efeitos de cura e ressurreição, venenos e, além disso, tinha o poder de regenerar seu próprio corpo e fazê-lo voltar à vida mergulhando em uma composição química; o supervilão é derrotado e morto pelo herói Batman, “justiceiro” bilionário da cidade de Gotham, cidade fictícia com inspirações nas cidades de Chicago e Nova York. Não por coincidência, as mesmas habilidades e poderes de *Rā's al Ghūl* são também atribuídas à personagem Mulher Veneno, no universo Mulher Maravilha da DC, onde a “vilã” trabalha a serviço do exército alemão na Segunda Guerra Mundial produzindo gases para

exterminação em massa, essa personagem registrava suas fórmulas em um caderno, escritas justamente em língua suméria e em otomano.

Ou seja, percebemos nessas narrativas, extremamente populares por sinal, a relação do Oriente com aquilo que é misterioso: fórmulas secretas, elixires da vida, venenos e poções; utilizadas sempre para o mal e para destruições em massa. Apesar disso, é preciso reconhecer a contraparte dessas visões sobre o Oriente em universos da cultura pop, como em *Doutor Estranho*, onde o “Oriente”, nesse caso abordando Kamar-Taj (cidade fictícia contextualizada no Tibete), é percebido como um espaço repleto de conhecimentos ancestrais de extrema importância para formação humana. Esses conhecimentos e cosmovisões parecem estar colocados, inclusive, num lugar de superioridade com relação ao Ocidente, alcançado curas que nem os melhores cirurgiões de Nova York poderiam cogitar. Além disso, assim como nos mitos e cosmovisões da antiga Mesopotâmia, no universo desse filme esses conhecimentos não podem ser enquadrados dentro de uma polaridade de “bom e mal”, pois sua utilização depende sempre do contexto e da pessoa que os domina.

Essas discussões, sobre o fenômeno da orientalização do Oriente, estão em diálogo com sua contraparte, que podemos chamar de um processo de ocidentalização – debate que também compõe a esteira de assuntos pós-coloniais –, que está inserido em um projeto de reafirmação de uma supremacia do Ocidente que, em contrapartida, reúne em torno da ideia de “Oriente” todos os territórios situados no continente asiático, mas os quais têm diferenças no que tange a língua, cultura, cosmovisões e que até mesmo estão distantes geograficamente (MACEDO, 2006, p. 6). Da mesma forma, o Ocidente reúne a Europa, a América Latina, a América do Norte e até mesmo parte da África, continentes que são constituídos por uma grande pluralidade cultural e que não se conectam ou se aproximam pelo viés de estarem na parte ocidental do globo.

Esse processo de ocidentalização é um fenômeno de longa história e instrumentalizado por diversos fundamentos, conforme afirma Macedo:

A constituição discursiva do Ocidente é formada de chaves históricas e filosóficas que nos ajudam a compreender como se deu o processo de autorreconhecimento e de reconhecimento pelos outros da cultura ocidental. Essas chaves foram analisadas e discutidas pelo filósofo Philippe Nemo, que considera Ocidente não como um povo, mas, enquanto uma cultura constituída sucessivamente por vários povos, cujos homens e mulheres, de diferentes origens, voluntariamente assumiram valores estranhos aos de seus grupos de origem: os romanos, que passaram por processos de helenização; os gauleses, que foram submetidos pelos romanos e, em duas ou três gerações, abandonaram sua língua em favor da aceitação da latinidade; os europeus pagãos, que se converteram em massa ao cristianismo e os europeus cristãos, que se apropriaram do

direito romano e da ciência grega, “reconhecendo esses passados como seu passado, como a fonte de suas normas, de seu imaginário e de sua identidade”.

Dessa forma, a morfogenia cultural do Ocidente repousaria, apesar de sua complexidade, em cinco acontecimentos essenciais: a) a invenção, grega, da cidade, da liberdade sob a lei, da ciência e da escola; b) a invenção, romana, do direito, da propriedade privada, da noção de pessoa e do humanismo; c) a revolução ética e escatológica da Bíblia, imanente à cultura judaico-cristã; d) as mudanças na igreja e sociedade cristã com a Revolução Papal dos séculos XI ao XIII, que utilizou a razão (leia-se, a ciência grega e o direito romano) para inscrever a ética e a escatologia bíblicas na História, realizando, assim, a primeira fusão evidente entre Atenas, Roma e Jerusalém; e) a promoção da democracia liberal, coroada pelas grandes revoluções democráticas e burguesas, que acabou por dar existência à modernidade (MACEDO, 2006, p. 10).

Para além disso, o autor afirma que, em uma perspectiva cultural, e dialogando com Jean Delumeau, a recuperação do legado da Antiguidade Clássica foi instrumentalizada na Europa como forma de servir de modelo para os europeus, ao considerarem-se como legítimos herdeiros dos valores e ideias desse passado. Este é um modelo de sociedade ocidental que é justamente a “civilização do Renascimento”. Sociedade esta, que além de se promover diante de sociedades não-europeias, também usa esse passado greco-romano para criar um discurso sobre a Idade Média como idade das trevas, sobre uma suposta necessidade de “romper com seu obscurantismo” (MACEDO, 2006, p. 13).

Considerando estas citações do autor, é importante refletir como uma pesquisa sobre Suméria e, acima de tudo, sobre cosmovisões na Suméria, tem a capacidade de romper com esse processo de ocidentalização e até mesmo questionar o quão ocidentais realmente somos. Esta pesquisa tem a tarefa de mostrar que não somos herdeiros apenas desse passado da Antiguidade Clássica, pois o “passado oriental” também nos constitui e podemos encontrar aprendizados e conexões em sua organização em cidades-estado, seus códigos de leis complexamente elaborados, seus saberes sobre o universo e a natureza – que podemos identificar nas fontes sobre magia e astrologia –, sua forma de vida e crenças em uma sociedade não cristã. Essas reflexões transformam perspectivas sobre o passado, bem como perspectivas sobre o presente, nossos processos de autorreconhecimento e de identidade geopolítica.

Ao pensar nas contribuições das discussões sobre orientalismo na presente pesquisa, é importante refletir também sobre a fragilidade das fronteiras geográficas e identitárias que são impostas e/ou adotadas para identificar (e diferenciar) povos e territórios. Essa fragilidade das fronteiras é um elemento presente quando falamos de Mesopotâmia, onde diferentes grupos que ocupavam espaços diversos desse contexto entravam em conflitos e em disputas de poder e território, ao mesmo tempo que compartilhavam de narrativas mitológicas, práticas culturais,

formas de organização social e, até mesmo, utilizavam a mesma língua e sistema de escrita em determinados tipos de documento. Além disso, é importante considerar a circularidade e o movimento que aconteciam em todo o território, não só por meio das guerras e conflitos, mas também pelo comércio e outras formas de conexão.

Ou seja, estamos lidando aqui com fontes que também se movimentam, circulam e se transformam, com narrativas mitológicas escritas que estão conectadas e presentes em tradições orais ainda mais antigas, conjuros e ritos praticados em uma longa duração e ensinados por meio da tradição oral. Assim, as fontes são o registro produzido de fenômenos culturais que se alargam no tempo e no espaço, inundando fronteiras e rompendo com divisões estáticas.

O que já ficou delineado aqui é que a Suméria não tem fronteiras ou uma definição estática e única, por isso o recorte das fontes adotadas se dedica em investigar narrativas escritas na língua suméria e, sobretudo, aquelas ligadas à deusa Inanna. Antes de dedicar esse capítulo às discussões sobre as ideias de religiosidade e magia, gostaria de ainda discutir outros pontos do contexto a ser abordado, visto que questões políticas, econômicas e territoriais são uma base importante para entender as práticas religiosas sumerianas.

Mesmo trabalhando com essa perspectiva de fronteiras alargadas ou inexistentes e de entrelaçamentos entre diferentes povos e culturas, ainda não é dispensável a necessidade de localizar as(os) leitoras(es) no tempo e no espaço dessa pesquisa. Nesse sentido, gostaria de apresentar uma breve cronologia mesopotâmica, que não consiste de um calendário que faça jus à forma como as pessoas nesse período se organizavam no tempo ou compreendiam o período em que viviam. Assim, essa cronologia é, mais especificamente, a forma como nós nomeamos os períodos históricos na antiga Mesopotâmia, baseados em dinastias e marcos como desenvolvimento de tecnologias, conquistas territoriais e transições de poder. Não seria coerente ocupar o tempo aqui para tecer considerações e críticas sobre essas cronologias em forma de linha do tempo, pois sua utilização ainda tem a função de localizar a pesquisa e as fontes no contexto em que estão inseridas; porém essas cronologias também devem ser vistas de forma cuidadosa, para não causarem a impressão de que esses períodos eram fechados e constituídos por começos, meios e fins, como se a dominação de um “povo/cultura” chegasse ao fim em um período no qual se inicia o próximo.

Essa cronologia tem base em uma linha do tempo disponível no site do *The Metropolitan Museum of Art* (Met), localizado em Nova Iorque, produzida pelo *Department of Ancient Near Eastern Art* do museu (2000), com complementos da obra *At the beginning... Cosmogony, theogony and anthropogeny in Sumerian texts*, de Jan J. W. Lisman (2013), que

traz a denominação com breve descrição de períodos entre 8000 a.E.C. e 1000 a.E.C., no Sul e no Norte da Mesopotâmia. Neste caso, devido ao recorte estar voltado para o contexto da Suméria, ater-me-ei em trazer as informações sobre o Sul:

Quadro 1 – Cronologia Mesopotâmica

<p>6200-4000 a.E.C. – Período de Ubaid:</p> <p>Ubaid é o nome dado à cultura que se desenvolveu no sul da Mesopotâmia e se espalhou amplamente para as regiões vizinhas (LISMAN, 2013, p. 5). Tem como referência de nome o local onde foram encontradas as primeiras evidências sobre esse período, mais especificamente cerâmicas das primeiras aldeias que se desenvolveram na região das planícies aluviais do sul da Mesopotâmia, por volta de 6200 a.E.C. Nesse período teve início o processo em que as primeiras aldeias se transformaram em cidades, como Eridu e Uruk.</p> <p>(DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART, 2000)</p>
<p>4000-3100 a.E.C. – Período de Uruk:</p> <p>O período e a cultura de Ubaid passaram por uma transição gradual para o período de Uruk (LISMAN, 2013, p. 6), nome dado ao maior assentamento do Sul da Mesopotâmia por volta de 3200 a.E.C., uma cidade com edifícios monumentais onde também podemos encontrar indícios de escrita pictográfica, com pictogramas simples de contexto administrativo (para gestão de bens e registro da distribuição de alimentos aos trabalhadores) e que são os precursores da forma posterior de escrita cuneiforme (DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART, 2000). A expansão da cultura de Uruk em significativa parcela esteve fomentada pelo comércio entre o sul com as demais regiões da Mesopotâmia (LISMAN, 2013, p. 6).</p>
<p>3100–2900 a.E.C. – Período de Jemdet Nasr:</p> <p>Também conhecido como Período de Uruk III, onde “a urbanização foi consumada e começaram a aparecer outros centros urbanos no sul da Baixa Mesopotâmia, como Ur, Nippur e Lagaš” (BOUZON, 1998). No período de Jemdet Nasr, bem como período dinástico inicial, havia uma presença cada vez menor de sumérios no norte, na Babilônia e na região de Diyala; nesse contexto, a presença suméria ficou confinada ao território ao sul de Nippur (LISMAN, 2013, p. 7).</p>
<p>2900-2350 a.E.C. – Período Dinástico Inicial:</p> <p>Após o período dinástico, nos períodos sargônico ou acádio, está o primeiro contexto no qual o sul da Mesopotâmia – Suméria – era dominado por povos semitas, ou seja, pelos acadianos; sendo que, após o período de Ur III, uma identidade étnica suméria não era mais possivelmente identificável e só a língua suméria continuava a ser usada (LISMAN, 2013, p. 7). Esse período concentra grande parte dos achados relacionados a templos e esculturas de contexto religioso, descobertos em locais</p>

<p>como Tell Asmar, Khafaje, Tel Agrab, mas também em Nippur, onde mais especificamente foi encontrado um templo dedicado à deusa Inanna. Nesse período temos também o território organizado em cidades-estado, cada uma com seu governante e, inclusive, com a existência de conflitos entre elas (DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART, 2000).</p>
<p>2350-2150 a.E.C. – Dinastia Acadiana:</p> <p>O período entre 2900 e 2350 a.E.C. é conhecido como o início da dinastia, quando a Suméria estava dividida entre cidades-estado concorrentes, cada uma sendo governada por uma dinastia diferente. Já no período seguinte (entre 2350 e 2150 a.E.C.), a cidade de Agade (ou Akkad) conquistou as cidades sumérias rivais, trazendo-as para seu controle, tendo o rei Sargão como primeiro governante da dinastia, sucedido por seus filhos Rimush e Manishtushu. Esse império acadiano encontrou sua maior expansão territorial e apogeu sob domínio de Naram-Sin, entre 2260 e 2223 a.E.C. (DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART, 2000).</p>
<p>2112-2004 a.E.C. – Terceira Dinastia de Ur (Ur III):</p> <p>Fundada por Ur-Nammu, após séculos de domínio dos acádios e dos gútios. O governante Ur-Nammu ficou conhecido por ter editado um código de leis anterior ao Código de Hammurabi, visando consolidar seu poder real sobre sumérios e acádios (MELO, 2019).</p>
<p>2000-1600 a.E.C. – Antigo período da Babilônia:</p> <p>O colapso de Ur III se dá por volta de 2112 e 2004 a.E.C., e então o controle das cidades-estado no Sul da Mesopotâmia foi assumido por diferentes governantes/dinastias locais, que disputavam o poder ao longo do segundo milênio, passando sucessivamente pelo domínio territorial de governantes das cidades de Isin, Larsa e depois da Babilônia. Justamente pelo domínio de poder concentrado nessas cidades é que esses períodos ficaram conhecidos como Período Isin-Larsa (2005-1763 a.E.C.) e Período da Antiga Babilônia (1894-1595 a.E.C.). Na primeira dinastia que reestabeleceu a suserania sobre grande parte do Sul da Mesopotâmia, concentrada na cidade de Isin, os governantes que conquistaram o controle das capitais políticas e religiosas da antiga Ur III no Sul (e Nippur no Norte) se autodenominaram como “reis da Suméria e Acádia”, mesmo considerando que nunca chegariam a controlar todas as cidades do Sul. No início do século XIX a.E.C., a cidade de Larsa, ao Sul de Isin e próxima de Ur, expandiu seu domínio territorial até que, em 1793 a.E.C., o rei Rim-Sin (1822-1763 a.E.C.) conquistou Isin e passou a controlar grande parte da região sul da Mesopotâmia, incluindo Nippur, e mantendo seu reinado por mais tempo que qualquer outro governante, até a ascensão de Hammurabi (1792-1750 a.E.C.) ao trono da Babilônia, cidade ao norte de Nippur, a qual passou a ser a capital política e religiosa da Mesopotâmia (KNOTT, 2000).</p>

Fonte: Elaboração da autora a partir das referências citadas.

Por mais que essa cronologia siga uma estrutura de apresentação linear, por outro lado, ela nos mostra o quanto esse contexto está repleto de conexões entre diferentes povos e regiões,

que se dão tanto pelos conflitos, quanto pelas relações comerciais, políticas e mesmo pelas “unificações”. Também nos mostra que, mesmo diante dessas aparentes unificações, o domínio nunca foi hegemônico, pois as disputas de poder se mantiveram. Nesse sentido, podemos considerar que, até mesmo na antiga Mesopotâmia, já existia uma certa organização social centro-periferia, mas ela não era estática e nem mesmo permanente, estava em constante transformação e disputa.

Outra forma de se organizar no tempo e espaço nessa região é pela “lista de reis” da Mesopotâmia, uma forma de organização no tempo que era utilizada naquele período, que em documentos administrativos datados combinava a dinastia com acontecimentos específicos. A transliteração e tradução da lista de reis produzida no período está disponível na principal base de dados utilizada na presente pesquisa, sendo o documento c.2.1.1¹⁹ do ETCSL. Esse documento, apesar de ter recebido o nome de “lista” de reis, é escrito em forma de narrativa e traz o nome e o período de governo de reis sobre os quais temos registros históricos, mas também menciona governos que teriam reinado antes da grande inundação mesopotâmica, mencionada na narrativa mítica conhecida como Atrahasis, e outros reis, mesmo pós-inundação, que podem ser mitológicos, sem que tenhamos indícios da sua existência física. Um desses casos é o do deus Dumuzid, o pastor, que de acordo com a fonte, teria governado por 36.000 anos; ou mesmo do conhecido protagonista de uma Epopeia: Gilgameš, que teria governado por 126 anos (ETCSL, 2003). Nesse sentido, a nível de organização temporal das dinastias, irei utilizar aqui a lista de reis disponibilizada também pelo *Department of Ancient Near Eastern Art* do Met (2004),²⁰ que não chega a mencionar os governantes anteriores ao período de 2700 a.E.C. Neste caso, mencionarei os governantes associados à Mesopotâmia Meridional e seguindo até o ano 600 a.E.C.:

¹⁹ Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.1.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=c211.1#c211.1>. Acesso em: 30 jun. 2022.

²⁰ De 8000 a 2000 anos a.E.C., disponível em: <https://www.metmuseum.org/toah/ht/02/wam.html>. e de 2000 a 1000 anos a.E.C., disponível em: <https://www.metmuseum.org/toah/ht/03/wam.html>. Acesso em: 30 jun. 2022.

Quadro 2 – Governantes da Mesopotâmia Meridional (2700-600 a.E.C.)

Período Dinástico Inicial: Gilgamesh de Uruk (lendário) – 2700 a.E.C. Mesanepada de Ur – 2450 a.E.C. Eannatum de Lagash – 2400 a.E.C. Enannatum de Lagash – 2430 a.E.C. Uruinimgina de Lagash – 2350 a.E.C. Lugalzagesi de Uruk – 2350 a.E.C.	Dinastia de Larsa: Rim-Sin – 1822-1763 a.E.C.
Dinastia de Akkad (Agade): Sargão – 2340-2285 a.E.C. Rimush – 2284-2275 a.E.C. Manishtushu – 2275-2260 a.E.C. Naram-Sin – 2260-2223 a.E.C. Shar-kali-sharri – 2223-2198 a.E.C.	Antiga Dinastia Babilônica: Sin-muballit – 1812-1793 a.E.C. Hammurabi – 1792-1750 a.E.C.
Dinastia de Lagash: Gudea – 2150-2125 a.E.C.	Dinastia Kassita: Kadashman-Enlil I – 1374-1360 a.E.C. Burnaburiash II – 1359-1333 a.E.C. Kurigalzu II – 1332-1308 a.E.C.
Terceira Dinastia de Ur: Ur-Nammu – 2112-2095 a.E.C. Shulgi – 2095-2047 a.E.C. Amar-Sin – 2046-2038 a.E.C. Shu-Sin – 2037-2029 a.E.C. Ibbi-Sin – 2028-2004 a.E.C.	Dinastia Babilônica: Nabu-mukin-zeri – 731-729 a.E.C. Marduk-apla-iddina II – 721-710 a.E.C. Shamash-shum-ukin – 667-648 a.E.C.
Dinastia de Isin: Ishbi-Erra – 2017-1985 a.E.C. Shu-ilishu – 1984-1975 a.E.C. Iddin-Dagan – 1974-1954 a.E.C. Ishme-Dagan – 1953-1935 a.E.C. Lipit-Ishtar – 1934-1924 a.E.C.	Dinastia Neo-Babilônica: Nabopolassar – 625-605 a.E.C. Nebuchadnezzar II – 604-562 a.E.C. Amel-Marduk – 561-560 a.E.C. Neriglissar – 559-556 a.E.C. Labashi-Marduk – 556 a.E.C. Nabonidus – 555-539 a.E.C.

Fonte: Elaboração da autora a partir das referências citadas.

No caso da presente pesquisa, esta lista de reis nos interessa para localização no tempo e no espaço ainda mais do que cronologias com períodos posteriormente denominados, considerando que muitas das fontes que serão utilizadas registram o tempo mencionando o nome do governante. Muitos dos hinos produzidos em louvor à Inanna, principalmente aqueles relacionados com o rito de casamento sagrado da deusa com o governante local, foram produzidos no reinado desses governantes e chegam a mencionar seus nomes, sendo assim, a lista supracitada auxilia nessa compreensão temporal das fontes.

Conforme já informei na introdução, a maior parte das fontes utilizadas aqui está presente no banco de dados online do ETCSL, e elas datam do final do terceiro e início do segundo milênio a.E.C. Neste caso, ficariam contextualizadas entre o Período de Jemdet Nasr e o fim do

período de Ur III e início do domínio Babilônico. Entretanto, é necessário considerar que, por se tratar majoritariamente de fontes que estão ligadas à tradição oral, elas estão atreladas a períodos anteriores aos de sua datação. Sendo assim, gostaria de trazer algumas informações do banco de dados sobre a catalogação e datação das fontes.²¹

Considerando o terceiro e segundo milênio a.E.C., temos em conta que a história do terceiro milênio da Mesopotâmia, uma área mais ampla que incorpora a Suméria, é convencionalmente dividida em três grandes períodos: Primeira Dinastia, até aproximadamente 2350 a.E.C.; Sargônico, até aproximadamente 2150 a.E.C., assim chamado em homenagem ao célebre rei Sargão de Agade, uma cidade cuja divindade padroeira era a deusa Inana; e Ur III, até aproximadamente 2000 a.E.C., assim chamada em homenagem à então capital, Ur, e denominado ‘III’ porque algumas fontes literárias descrevem esta como a terceira vez que Urim serviu como capital (ETCSL, 2006). Porém, é apenas no final do início do período dinástico que podemos encontrar evidências de composições literárias, as quais possuem versões escritas em tabuletas posteriores do século XVIII a.E.C. (ETCSL, 2006).

Sobre a questão da presença de composições que evidenciam serem constituídas por uma tradição oral anterior, conforme mencionei acima, podemos considerar que nenhum manuscrito do banco de dados data do período Sargônico, porém a ascensão de Sargão ao poder aparece como assunto em composições como “Sargão e Ur-Zababa” (2.1.4), mas que foi escrita em tabuinhas em uma data posterior (ETCSL, 2006). Além disso, sua filha En-ḫedu-ana, uma sacerdotisa do deus-lua Nanna, é mencionada em várias composições confirmadas posteriormente: 4.07.2 e 4.07.3, as quais utilizarei nesta pesquisa, até mesmo por se tratar de hinos à deusa Inanna a ela creditados (ETCSL, 2006).

Alguns manuscritos podem datar do período Ur III, incluindo um hino a Inanna, 4.07.a, mas a maior parte das composições do banco de dados foram escritas em tabuinhas que datam do século XVIII a.E.C., muitas delas provenientes da cidade de Nibru, o centro religioso da Suméria. Apesar disso, os organizadores das fontes não deixam de destacar que permanecem diversas incertezas sobre quando essa literatura teria sido composta originalmente, considerando justamente a tradição oral no período. Além do mais, muitos tablettes de argila encontrados tinham função curricular, nas escolas de escribas e isso gera a existência de diversas cópias e mesmo diferentes versões de determinados textos (ETCSL, 2006).

²¹ Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/edition2/literature.php>. Acesso em: 30 jun. 2022.

Sobre a catalogação temática dessas fontes, os organizadores adicionam uma sequência numérica ao título de cada uma delas, correspondente ao tipo ou categoria em que estão contextualizadas (apesar de reconhecerem que essas categorias não estão embasadas em cosmovisões mesopotâmicas e são apenas uma forma de organizar as fontes do banco): quando a sequência numérica inicia com 0 são catálogos literários antigos nos quais as composições são citadas em suas primeiras linhas; 1 no início indica composições com alto conteúdo narrativo, sendo de 1.1 a 1.7 aquelas em que as divindades são os protagonistas principais e 1.8 aquelas nas quais heróis lendários desempenham esse papel; a inicial 2 indica que a composição passa do mito e épico para composições referentes a eventos e governantes que são atestados em outras partes do registro; as categorias 2.3 a 2.8 trazem elogios aos governantes, além de hinos divinos em nome dos governantes; a categoria 3 consiste de cartas, incluindo aquelas entre figuras historicamente documentadas e que também registram suas preces e pedidos às divindades; as categorias 4.01 a 4.33 são hinos que louvam as divindades e 4.80 são hinos que louvam os templos; a categoria 5 inclui várias composições relacionadas ao contexto da escola e treinamento de escribas (5.1), debates entre aspectos personificados da natureza (5.3), diálogos e diatribes também com participantes humanos (5.4), composições que celebram as qualidades em vida e de indivíduos que partiram (5.5), composições didáticas que oferecem orientações morais (5.6), e composições lexicais fazendo uso elaborado de palavras diferentes contendo o mesmo som (5.5.4) ou colocando palavras semanticamente relacionadas dentro de uma estrutura narrativa (5.9.1); e, por fim, a categoria 6 consiste principalmente de provérbios, muitos dos quais foram organizados em coleções que também contêm fábulas com animais e contos populares (ETCSL, 2006).

Além disso, é preciso considerar um outro aspecto da palavra “sumério”: seu atributo de ser uma língua, já que o banco de dados do ETCSL é justamente um compilado de literatura suméria.²² Sobre isso, sabe-se que o sumério tem seu registro documentado em todo o Oriente Próximo, sobretudo na região que atribuímos à Suméria, o atual sul do Iraque. Existem fortes evidências de que essa foi a primeira língua sobre a qual temos registros escritos, visto que as primeiras fontes datam do final do quarto milênio a.E.C. e as últimas do primeiro século da nossa Era. Mesmo considerando a datação das fontes, é difícil determinar quando o sumério teria deixado de ser falado, provavelmente ainda no início do segundo milênio a.E.C., mas posteriormente a língua ainda continuou sendo utilizada para registro de documentos e rituais. É preciso considerar que, assim como a cultura, a língua é viva e isso traz muitas incertezas e

²² Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/edition2/language.php>. Acesso em: 08 fev. 2020.

fragilidades em se trabalhar com línguas tão antigas, pois ela variou tanto no espaço quanto no tempo (ETCSL, 2006).

O acadiano é mais bem compreendido do que o sumério. Parte da evidência para ambas as línguas consiste em listas lexicais, algumas indicando como os sinais cuneiformes eram pronunciados e outras fornecendo equivalentes acadianos às palavras sumérias. Conseqüentemente, nossa reconstrução dos sons e significados de diferentes signos cuneiformes foi muito influenciada por nossa compreensão do acadiano. Conforme já havia informado na introdução, a palavra “sumério”, por exemplo, está ligada ao termo acadiano, *Šumeru*, os usuários da língua referiam-se a ela como *emegir*, possivelmente significando “língua nativa” (ETCSL, 2006).

Essas evidências encontradas no ETCSL também corroboram com as afirmações de Jerrold S. Cooper (2016), quando em suas investigações pontua que no início do terceiro milênio a.E.C. já podemos encontrar as primeiras referências à “Suméria” e “sumério” enquanto um “lugar”, pois, conforme mencionado anteriormente, a palavra Suméria deriva do acadiano *māt šumeri(m)* que equivale a “terra da Suméria” e *šumeru(m)* “Suméria”, em que o elemento *šumeru* é o mesmo para a terra e o idioma. Já na língua suméria, a designação geográfica é *ki-en-gi(r)*, sempre escrita com o sinal GI, mas o idioma é *eme-gi₇(r)*, geralmente escrito com o sinal ŠÈ, para *gi₇(r)* (*eme* é a palavra para língua ou idioma). O elemento *gi₇(r)* significa “nobre” ou “nativo”, nesse caso *eme-gi₇(r)* poderia significar “língua nobre” ou “língua nativa”, apesar de alguns autores considerarem essa tradução ainda insatisfatória (COOPER, 2016, p. 2).

No caso das fontes compiladas no ETCSL, a maioria das composições são escritas inteiramente na variedade principal do sumério, conhecido como *Emegir* (língua nativa). Algumas, entretanto, contêm palavras escritas em uma variedade de sumério conhecido como *Emesal* (que possivelmente signifique “língua fina”). O ETCSL então, é um banco de dados de literatura suméria, sendo essa a definição mais antiga que Jerrold S. Cooper (2016, p. 1) vai encontrar para o termo.

Jerrold S. Cooper é um renomado especialista em estudos sobre o Antigo Oriente Próximo, bem como em línguas e civilizações dessa região, pela Universidade de Chicago, tendo lecionado sobre língua suméria e acadiana. O autor defende a ideia de que podemos encontrar a literatura suméria antes de uma identidade suméria, ou seja, que a língua precede a formação de uma identidade de povo sumério, a qual pouco existiu no período ou que nem mesmo teria existido no nível de “somos todos sumérios”. Assim, o que podemos encontrar é a

literatura suméria, um *corpus* de composições em sumério que datam principalmente da primeira metade do século XVIII a.E.C., mas essas composições teriam se originado nos três séculos anteriores, no período de Ur III e de Isin Larsa (COOPER, 2016, p. 1).

Apesar disso, uma característica muito presente nas fontes do período que analisarei a seguir são indícios que podemos encontrar de uma identidade relacionada ao território na região desde o ano 3000 a.E.C., no período de Jemdet Nasr, pois foram encontrados diversos selos cilíndricos na região norte. Esses selos contêm listas de cidades arcaicas e listas de palavras usadas para transmitir os sinais proto-cuneiformes padronizados. Já por volta de 2700 a.E.C., foram produzidos selos em Ur que contêm grupos de dois a sete nomes de cidades, sugerindo a existência de algum senso de identidade. Porém uma identidade regional só aparece nas fontes mais objetivamente por volta de 2600 a.E.C., em um grande corpo de textos da região de Abu Salabikh, além de ser possível encontrar listas lexicais que incluem divindades associadas com tradições locais (COOPER, 2016, p. 1). Depois disso, essa ideia de fronteiras e termos para espaços geográficos aparece também em hinos atribuídos à filha de Sargão de Akkade, onde afirma-se que a Suméria fica ao sul da cidade sagrada de Nippur e Akkad fica ao norte (COOPER, 2016, p. 7).

Pensando na narrativa de algumas fontes, podemos encontrar todas as definições de Suméria trazidas acima, ou seja, de uma língua falada e escrita, de um lugar ao sul da Mesopotâmia, da diferença entre Suméria e Acádia e de uma identidade etnolinguística, uma ideia semelhante à noção de pátria, considerando a descrição de pessoas que são filhas da Suméria e falantes de língua suméria. Para isso, selecionei duas composições da literatura suméria, sendo uma delas da Terceira Dinastia de Ur, atribuída ao governo de Shulgi (2095-2047 a.E.C.), denominada “Um poema para Shulgi (*Shulgi B*²³)”²⁴, e outra da Dinastia de Isin, atribuída ao governo de Ishme-Dagan (1953-1935 a.E.C.), denominada “Auto elogio de Ishme-Dagan (*Ishme-Dagan A*)”²⁵. A seguir, trarei alguns trechos dessas composições, analisando como a ideia de Suméria aparece nessas dinastias.

No primeiro poema, atribuído ao governante Shulgi, entre as menções sobre “Suméria”, temos as seguintes linhas:

²³ O ETCSL utiliza títulos alternativos para sequenciar poemas que tratam da(o) mesma(o) personagem, como é o caso de *Shulgi B*. Nesses casos, quando houver a presença do título alternativo para a fonte coletada do ETCSL, citarei o título completo na primeira menção e, a partir de então utilizarei o título alternativo como forma de me referir à fonte.

²⁴ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr24202.htm>. Acesso em: 24 nov. 2020.

²⁵ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr25401.htm#para2>. Acesso em: 24 nov. 2020.

Linhas 11-20: Eu sou um rei, filho gerado por um rei e concebido por uma rainha. Eu, Culgi, o nobre, fui abençoado com um destino favorável desde o ventre. Quando eu era pequeno, estava na escola, onde aprendi a arte dos escribas com as tábuas da Suméria e da Acádia²⁶. Nenhum dos nobres conseguia escrever em argila como eu. Lá, aonde as pessoas iam regularmente para a tutela na arte dos escribas, eu me qualificava completamente em subtração, adição, cálculo e contabilidade. O justo Nanibgal, Nisaba, proporcionou-me amplo conhecimento e compreensão. Sou um escriba experiente que não negligencia nada.

Linhas 39-51: Eu semeio medo e confusão em terra estrangeira. Eu olho para meu irmão e amigo, o jovem Utu, como uma fonte de encorajamento divino. Eu, Culgi, converso com ele sempre que ele se levanta lá; ele é o deus que fica de olho nas minhas batalhas. O jovem Utu, amado nas montanhas, é a divindade protetora de minhas armas; por suas palavras eu sou fortalecido e feito belicoso (?). Nessas batalhas, onde arma se choca com arma, Utu brilha em mim. Assim, eu quebrei as armas das terras altas sobre meus joelhos, e no sul coloquei um jugo no pescoço de Elam. Eu faço as populações das terras rebeldes – como eles ainda podem resistir às minhas armas? – espalharem-se como grãos de semente sobre a Suméria e Acádia.²⁷

Linhas 206-220: Quando eu como uma torrente com o rugido de uma grande tempestade, na captura de uma cidadela em Elam, eu posso entender o que seu porta-voz responde. Por origem sou filho da Suméria²⁸; Eu sou um guerreiro, um guerreiro da Suméria²⁹. Em terceiro lugar, posso conversar com um homem das montanhas negras. Em quarto lugar, posso servir como tradutor com um amorita³⁰, um homem das montanhas Eu mesmo posso corrigir suas palavras confusas em sua própria língua. Em quinto lugar, quando um homem de Subir grita, posso até distinguir as palavras em sua língua, embora não seja seu concidadão. Quando faço justiça nos casos da lei da Suméria³¹, dou respostas em todas as cinco línguas. No meu palácio, ninguém na conversa muda para outro idioma tão rapidamente quanto eu.

Linhas 259-269: Não tenho igual entre os governantes mais distantes, e eu posso afirmar também que meus feitos são grandes feitos. Tudo é alcançável para mim, o rei. Desde o tempo em que Enlil me deu a direção de seu numeroso povo por causa de minha sabedoria, meu extraordinário poder e minha justiça, por causa de minhas palavras resolutas e inesquecíveis, e por causa de minha perícia, comparável à de Ictaran, em veredictos, meu coração nunca cometeu violência contra nenhum outro rei, seja ele um acadiano ou um filho da Suméria, ou mesmo um bruto de Gutium.

Linhas 358-373: Agora, eu juro por Utu neste mesmo dia – e meus irmãos mais novos serão testemunhas disso em terras estrangeiras onde os filhos da Suméria³² não são conhecidos, onde as pessoas não têm o uso de estradas pavimentadas, onde eles não têm acesso à palavra escrita – que o filho primogênito é um criador de palavras, um compositor de canções, um compositor de palavras, e que eles recitarão minhas canções como escritos celestiais, e que eles se prostrarão antes de minhas palavras como um 8 linhas fragmentárias (ETCSL, 2001).³³

²⁶ Os termos correspondentes para “Suméria e Acádia” na versão transliterada são *ki-en-gi ki-uri-ka*, na linha 14 do poema.

²⁷ Os termos correspondentes para “Suméria e Acádia” na versão transliterada são *ki-en-gi ki-uri*, na linha 51 do poema.

²⁸ O termo correspondente para a palavra Suméria, na versão transliterada do poema é *ki-en-gi^{ki}-ra*, na linha 209.

²⁹ O termo correspondente para a palavra Suméria, na versão transliterada do poema é *ki-en-gi^{ki}-ra*, na linha 210.

³⁰ O termo correspondente na versão transliterada para Amorreu é [*mar-tu*].

³¹ O termo correspondente para a palavra Suméria, na versão transliterada do poema é *ki-en-gi^{ki}-ke*, na linha 218.

³² O termo correspondente para a palavra Suméria, na versão transliterada do poema é *ki-en-gi-ra*, na linha 359.

³³ Minha tradução, a partir de:

11-20. I am a king, offspring begotten by a king and borne by a queen. I, Culgi the noble, have been blessed with a favourable destiny right from the womb. When I was small, I was at the academy, where I learned the scribal art from the tablets of Sumer and Akkad. None of the nobles could write on clay as I could. There

Nos primeiros trechos, entre as linhas 11 e 20, percebemos a ideia de sumério no aprendizado da escrita, visto que o rei se vangloria de sua habilidade adquirida na escola de escribas, por saber a arte de escrever em “tabuinhas da Suméria e Acádia”, considerando que as duas línguas conviviam no período e, nesse tipo de poemas, é comum que o governante exalte sua capacidade de compreender e escrever em ambas as línguas.

No trecho seguinte, entre as linhas 39 e 51, o poema menciona um contexto dividido entre territórios em disputas e conflitos, visto que o governante passa a mencionar “terras estrangeiras”, nas quais ele semeia o medo e a confusão. Além de trazer o contexto bélico e a evocação do deus solar Utu para proteção em campos de batalha e para obter sucesso nos seus feitos de dominação territorial, citando, inclusive, a dominação sobre Elam, no sul. O trecho do poema finaliza evidenciando esse ideal de ampliar a dominação territorial, com a ideia de espalhar como grão de semente sobre a Suméria e Acádia.

No intervalo entre as linhas 206 e 220 Shulgi se vangloria mais uma vez por sua conquista sobre Elam e traz uma ideia de Suméria que corresponde ao que mencionei como sendo um conceito semelhante ao de pátria, uma terra mãe, quando ele se afirma “filho da Suméria” e “guerreiro da Suméria”. Além disso, ele volta a autoelogiar suas habilidades

where people regularly went for tutelage in the scribal art, I qualified fully in subtraction, addition, reckoning and accounting. The fair Nanibgal, Nisaba, provided me amply with knowledge and comprehension. I am an experienced scribe who does not neglect a thing.

39-51. I sow fear and confusion in the foreign land. I look to my brother and friend, youthful Utu, as a source of divine encouragement. I, Culgi, converse with him whenever he rises over there; he is the god who keeps a good eye on my battles. The youth Utu, beloved in the mountains, is the protective deity of my weapons; by his words I am strengthened and made pugnacious (?). In those battles, where weapon clashes on weapon, Utu shines on me. Thus I broke the weapons of the highlands over my knees, and in the south placed a yoke on the neck of Elam. I make the populations of the rebel lands -- how could they still resist my weapons? -- scatter like seed-grain over Sumer and Akkad

206-220. When I like a torrent with the roar of a great storm, in the capture of a citadel in Elam, I can understand what their spokesman answers. By origin I am a son of Sumer; I am a warrior, a warrior of Sumer. Thirdly, I can conduct a conversation with a man from the black mountains. Fourthly, I can do service as a translator with an Amorite³³, a man of the mountains I myself can correct his confused words in his own language. Fifthly, when a man of Subir yells, I can even distinguish the words in his language, although I am not a fellow-citizen of his. When I provide justice in the legal cases of Sumer, I give answers in all five languages. In my palace no one in conversation switches to another language as quickly as I do.

259-269. I have no equal among even the most distant rulers, and I can also state that my deeds are great deeds. Everything is achievable by me, the king. Since the time when Enlil gave me the direction of his numerous people in view of my wisdom, my extraordinary power and my justice, in view of my resolute and unforgettable words, and in view of my expertise, comparable to that of Ictaran, in verdicts, my heart has never committed violence against even one other king, be he an Akkadian or a son of Sumer, or even a brute from Gutium.

358-373. Now, I swear by Utu on this very day -- and my younger brothers shall be witnesses of it in foreign lands where the sons of Sumer are not known, where people do not have the use of paved (?) roads, where they have no access to the written word -- that the firstborn son is a fashioner of words, a composer of songs, a composer of words, and that they will recite my songs as heavenly writings, and that they will bow down before my words as a 8 lines fragmentary.

linguísticas, trazendo sua capacidade de fazer traduções a um amorreu, podendo até corrigir suas palavras confusas; além de ser capaz de utilizar cinco idiomas em um contexto administrativo onde julga casos na Suméria. Essa importância dada no poema para a capacidade do governante em entender diversos idiomas utilizados na região e de utilizá-los em contextos administrativos do reino, ou para traduzir línguas de povos estrangeiros, novamente traz a evidência das largas relações econômicas, políticas e sociais entre os diferentes povos locais, nas quais o governante é valorizado por sua capacidade de dominar diferentes idiomas para mediar essas relações.

Entre as linhas 259 e 269, novamente se faz a menção à ideia de Suméria enquanto “pátria”, ou terra mãe, e, nesse trecho, fica evidenciada a ideia de Suméria enquanto identidade etnolinguística, uma identidade diferente da de acadiano, por exemplo. Mais do que isso, coloca uma hierarquia valorativa com outras identidades (nesse caso com os nativos de Gutium), considerando a frase final do trecho, em que o termo “Suméria” é utilizado para se referir a ideia de pessoa: “seja ele um acadiano ou um filho da Suméria, ou mesmo um bruto de Gutium”.

Para Cooper (2016), esse é o uso de “sumério” enquanto marcador etnolinguístico, que aparece já no período Sargônico, para se referir a pessoas e não a uma língua ou espaço simplesmente. Cooper (2016, p. 5), cita como exemplo desses indícios, um pequeno tablete de argila com listas contendo a inscrição “homens de semente acadiana” (*lú a uri-me*) e outro número seguido por “falantes sumérios” (*eme-gi₇*), ou seja, aplicando esse termo a um grupo de indivíduos e diferenciando-os do grupo acadiano. É preciso considerar esse uso do termo como um marco etnolinguístico, visto que esses grupos de pessoas são nomeados e diferenciados pela língua que falam, no caso os falantes de sumério. Essa língua viria a ser substituída pelo acadiano em alguns séculos e sua utilização se manteve apenas na região sul da Mesopotâmia em documentos reais e também no norte, exclusivamente para fins jurídicos e administrativos na Terceira Dinastia de Ur ou Ur III (por volta de 2100 a.E.C.) (COOPER, 2016, p. 5), o que também explica a necessidade de que o governante seja fluente na compreensão, fala e escrita do sumério e do acadiano, apesar de que o letramento não era em regra uma habilidade dominada por todos os governantes locais.

Justamente por isso, não seria coerente atribuir às fontes escritas em língua suméria um único contexto geográfico, assim como o simples fato de serem escritas em língua suméria não nos permite uma datação precisa para esses textos. Neste sentido, a ideia de “sumério” permite um alargamento de espaço e tempo, ainda que pequeno, das fontes e torna necessária a

compreensão de “suméria” enquanto cultura, o que me levou a adotar o recorte temático de fontes em torno de cultos da deusa Inanna e seus atributos. Para além disso, nessa questão de uma identidade etnolinguística, é importante considerar marcos “unificadores”, como do poema que analisarei a seguir, da dinastia Ur III, que, de acordo com Cooper, teria sido a primeira a usar o título “rei da Suméria e Acádia”, isto é, rei de toda a Babilônia (COOPER, 2016, p. 7).

No último trecho do poema de Shulgi, podemos encontrar novamente a ideia de uma diferenciação dos filhos da Suméria dos demais povos de “terras estrangeiras”, uma diferenciação hierárquica, inclusive levando em conta avanços tecnológicos e o próprio domínio da escrita, que esses outros povos não teriam, ou seja, o reconhecimento já nesse período do acesso à palavra escrita como um marco valioso característico da Suméria. Essas ideias ficam explícitas na menção de Shulgi de que nas terras estrangeiras onde os “filhos da Suméria” não são conhecidos, as pessoas não teriam estradas pavimentadas e nem acesso à palavra escrita, trazendo evidências de que já se tinha a noção de Suméria como um contexto específico e uma terra mãe, mas também uma concepção da Suméria como mais desenvolvida em detrimento dessas terras estrangeiras.

Conforme destacado nas notas de rodapé em cada uma das citações, o termo utilizado para designar “Suméria”, na versão transliterada do poema, é com recorrência *ki-en-gi^{ki}-r*, que, conforme mencionei, para Cooper (2016, p. 2), teria a função de designação geográfica (*ki-en-gi(r)*). Porém, conforme observado nos trechos, é esse termo que também aparece quando se traz a ideia de uma língua, ou forma de escrita, na qual o rei recebeu instrução, ou mesmo dessa identidade atribuída a pessoas. Neste poema não encontrei, na versão transliterada, o termo *eme-gi₇(r)* que, segundo Cooper (2006), é utilizado para o idioma.

Esse mesmo termo é o que aparece na segunda fonte, poema atribuído ao governo de Ishme-Dagan que, além de corroborar com algumas utilizações da ideia de “Suméria” já evidenciadas no Poema de Shulgi, também traz novas utilizações do termo, vejamos os trechos a seguir:

Linhas 24-42: Aquele cuja fortalece os limites do céu e da terra, cuja voz os unem; senhor cujo silêncio ameaçador permeia as terras estrangeiras, cujas ações são arrepiantes, cujos julgamentos complexos não podem ser revelados por ninguém, cujo conhecimento é honrado pelas terras estrangeiras, cuja força é uma grande rede de batalha as terras estrangeiras, uma rede de batalha de malha fina cobrindo os desobedientes; infatigável no céu, de posse de cada um dos poderes divinos em sua totalidade, ligando os planos antigos; vento sul que cobre os quatro quartos; Enlil, cujo não pode ser compreendido, cuja fama é suficiente para fazer as pessoas estremecerem; Enlil, grande no céu, superando na terra, excepcional e de grande alcance

na Suméria³⁴, Nunamnir, senhor dos príncipes, rei dos reis! Ele determinou um bom destino na cidade sagrada para mim, Icme-Dagan, filho de Dagan.

Linhas 43-52: Ele me nomeou com um nome favorável mesmo quando minha semente foi inserida no ventre. Nintud assistiu ao meu nascimento, e ela estabeleceu o serviço de *en* para mim, mesmo quando meu cordão umbilical foi cortado. Enlil, minha divindade principal, concedeu-me o pastoreio da Suméria e designou-me uma deusa protetora incansável, adicionando também uma estatura correta.

Linhas 53-57: Seu esplendor as montanhas, e seu rugido vai além do céu e da terra. Ele me escolheu entre meu povo e me anunciou à Terra. Enlil, rei dos deuses, deu-me o domínio sobre o sul e sobre as terras altas.

Linhas 100-111: Inana, a senhora do céu e da terra, escolheu-me como seu amado esposo. Ela colocou atratividade no meu cinto (?), olhando para mim com seu olhar vivificante, enquanto levantava sua testa radiante para mim, para me fazer pisar no canteiro florido. Ela pronunciou sua inalterável palavra sagrada para que eu passasse longos, longos dias no jipar, combinando o ofício sacerdotal de *en* com a realeza e cuidando incessantemente de E-ana, e para que meu pescoço se tornasse grosso como o de um touro selvagem em Unug enquanto meu esplendor cobre Kulaba.

Linhas 112-132: Enki e Ninkí, Enul e Ninul, os Anuna, os senhores que ali determinam o destino, os espíritos de Nibru, e as deusas protetoras dos E-kur, aquelas que entre os grandes deuses ali determinam os destinos, proferiram um imutável “Assim seja!” Em seu dia mais favorável, Enlil, rei das terras estrangeiras, escolheu-me, Icme-Dagan, filho de Dagan, por extispício³⁵. Ele olhou para mim alegremente em E-kur e falou bem de mim para Sumer³⁶. um reinado favorável em Nibru. Eu, Icme-Dagan restaurou Urim em esplendor. Enlil ordenou o favorável do meu trono, a promoção da concórdia na Suméria e Acádia³⁷ em seu poder, e a restauração (?) dos edifícios de tijolos; e que eu deveria cuidar diariamente de E-kur, que eu deveria prover incessantemente para Nibru, e que eu deveria cuidar do Ki-ur, o grande lugar.

Linhas 133-137: Eu, Icme-Dagan, inclinei meu pescoço às ordens do pai Enlil; prestei atenção às declarações de meu mestre. Eu estabeleci a justiça na Suméria³⁸; Eu assegurei (?) Nibru como o próprio céu.

Linhas: 183-195: Trago grande alegria à cidade cujo interior e exterior são azul-esverdeados como o céu, Nibru, o ponto de ancoragem do céu e da terra. Dispensei seus trabalhadores de carregar terra em cestos e libertei suas tropas da luta. Eu liberei seu ouro, prata, gado e ovelhas, o tributo dos cidadãos de Nibru. Quanto ao templo de Enlil, meu mestre, para Ninlil e para Ninurta, o poderoso herói de Enlil, isentei seus trabalhadores do serviço. Cerveja filtrada (?), cevada, óleo e lã de ovelha foram feitos um dizimo. Eu Suméria e Acádia³⁹. Eu maldade e violência, e estabeleci a justiça na Suméria e na Acádia⁴⁰. Eu sou o pastor que ama a justiça. Nasci da Suméria⁴¹, filho de Nibru.

Linhas 257-273: De acordo com o grande destino decidido pelo pai Enlil, meu grito de guerra se espalha pelas partes mais remotas das montanhas. Nas cidades rebeldes ninguém se aproxima de mim ou prepara suas armas contra mim. Eles trazem (?) seu tributo espontaneamente por ordem de Enlil. para as montanhas. pedra nir-igi, cornalina, pedra, suas pedras (alguns mss. têm em vez disso a linha:

³⁴ O termo correspondente a palavra “Suméria”, na versão transliterada do poema, é *ki-en-gi-ra*, na linha 39.

³⁵ Prática de adivinhação utilizando vísceras de animais.

³⁶ O termo correspondente para “Suméria”, na versão transliterada do poema, é *ki-en-gi-re*, na linha 121.

³⁷ O termo correspondente para “Suméria e Acádia”, na versão transliterada do Poema, é *ki-en-gi\ /ki\ -uri*, na linha 127.

³⁸ O termo correspondente para “Suméria”, na versão transliterada do poema, é *ki-en-gi-ra*, na linha 136.

³⁹ O termo correspondente para “Suméria e Acádia”, na versão transliterada do Poema, é *ki-en-gi ki-uri*, na linha 191.

⁴⁰ O termo correspondente para “Suméria e Acádia”, na versão transliterada do Poema, é *ki-en-gi ki-uri*, na linha 193.

⁴¹ O termo correspondente para “Suméria”, na versão transliterada do Poema, é *ki-en-gi-ra*, na linha 195.

..... trabalho demorado,, trabalho para o rei). Para mim, os de cabeça negra⁴² trazem grandes troncos para a Terra, enquanto Dilmun me dá prodigamente seu linho, tâmaras e cacho de tâmaras. Os Martu, que não conhecem casas, que não conhecem cidades – primitivos que vivem nas colinas – trazem-me fileiras e mais fileiras de ovelhas lanosas. Das montanhas do planalto, dos lugares, cedro, zabalum, cipreste e buxo foram trazidos para mim. Enlil, meu mestre, que batem nas terras estrangeiras até a submissão, manteve o povo em um único caminho e os tornou unânimes para mim, que sou todo por Enlil, que sou o amado de E-kur.

Linhas 359-377: Que a arte de escriba, no lugar do artesanato habilidoso, poder; que resolvi problemas de cálculo, contando e calculando em toda a sua profundidade e largura, verificando, coeficientes, estabelecendo a superfície de um campo e traçando a vara de medição de junco; que tenho no pódio, meu lugar escolhido; que aprendi com minhas mãos talentosas, minhas mãos puras, a escrever as tábuas da Suméria e da Acádia⁴³; que dei brilho à escola dominando completamente a cunha e a arte do escriba;

Linhas 394-399: Tenho as oferendas regulares de Enlil. Nibru, o lugar agradável; coloquei em ordem os planos da Suméria e da Acádia⁴⁴. Portanto, Enlil, meu mestre, fez meus dias, e como ele fez meu reinado seguir outro reinado, então, que ele pode fazer meus descendentes ainda maiores.

Linhas 400-419: Como ele (um dos descendentes do rei) exerce as funções de pastoreio no templo de Enlil, que ele execute minhas canções para Enlil, meu mestre; e que o E-kur, meu lugar amado, ressoe com meu nome. Minhas grandes canções de louvor deverão ser executadas para Ninlil diariamente; a Nanna, o senhor beneficente, filho de Enlil, e a ele a quem o cantor ama. ele deverá apresentar minhas músicas nas refeições da noite e da manhã. Ele realizará minhas odes nos templos dos grandes deuses. Como eu, Icme-Dagan, devo estar pronto e mostrar respeito, que minha divindade protetora não me permita ter rivais, mesmo até as fronteiras das montanhas. Ele me engrandeceu na Suméria e na Acádia⁴⁵, e me deu um assento no estrado real; minhas músicas são brilhantes 2 linhas danificadas

Rei Icme-Dagan é excelente,

Aproximadamente 34 linhas danificadas ou ausentes (ETCSL, 2001).⁴⁶

⁴² O termo correspondente para a frase “Para mim, os de cabeça negra”, na versão transliterada do poema, é *jic mah cag₄ gig₂*, na linha 264.

⁴³ O termo correspondente para “Suméria e Acádia”, na versão transliterada do poema, é *ki-en-gi ki-uri-ka*, na linha 364.

⁴⁴ O termo correspondente para “Suméria e Acádia”, na versão transliterada do poema, é *ki-en-gi ki-uri*, na linha 396.

⁴⁵ O termo correspondente para “Suméria e Acádia”, na versão transliterada do poema, é *ki-en-[gi] [ki-uri]*, na linha 410.

⁴⁶ Minha tradução, a partir de:

24-42: He whose strengthens the boundaries of heaven and earth, whose utterances unite them; lord whose ominous silence pervades the foreign lands, whose actions are spine-chilling, whose complex judgments cannot be revealed by anyone, whose knowledge is honoured by the foreign lands, whose strength is a great battle-net the foreign lands, a fine-mesh battle-net covering the disobedient; indefatigable in heaven, in possession of every one of the divine powers in their totality, linking together the ancient plans; south wind which covers the four quarters; Enlil, whose cannot be grasped, whose fame is enough to make people quake; Enlil, great in heaven, surpassing on earth, exceptional and wide-reaching in Sumer, Nunamnir, lord of princes, king of kings! He determined a good destiny in the holy city for me, Icme-Dagan, son of Dagan.

43-52: He named me with a favourable name even when my seed was inserted into the womb. Nintud stood by at my birth, and she established the office of *en* for me, even when my umbilical cord was cut. Enlil, my principal deity, bestowed on me the shepherdship of Sumer, and assigned to me a tireless protective goddess, adding also therewith a correct stature.

53-57: His splendour the mountains, and his roar reaches beyond heaven and earth. He selected me from my people, and announced me to the Land. Enlil, king of the gods, gave me lordship over the south and over the uplands.

100-111: Inana, the lady of heaven and earth, chose me as her beloved spouse. She put attractiveness in my waist-belt (?), looking at me with her life-giving look, as she lifted her radiant forehead to me, to make me

No poema de autoelogio (*Ishme-Dagan A*), Ishme-Dagan, assim como Shulgi, também menciona seu poder sobre as terras estrangeiras (linhas 24-42), evidenciando a questão de domínio territorial e de ser respeitado em toda região como característica de seu projeto de governo, principalmente pautado no poder bélico. Este é um elemento que também caracteriza

step onto the flowery bed. She has uttered her unalterable holy word for me to spend long, long days in the jipar, combining the priestly office of *en* with the kingship and caring unceasingly for E-ana, and for my neck to become thick like a wild bull's in Unug as my splendour covers Kulaba.

112-132: Enki and Ninki, Enul and Ninul, the Anuna, the lords who determine destiny there, the spirits of Nibru, and the protective goddesses of the E-kur, those who among the great gods determine destinies there, have uttered an unchangeable "So be it!" On his most favourable day, Enlil, king of the foreign lands, chose me, Icme-Dagan, son of Dagan, by extispicy. He looked upon me joyfully in E-kur, and spoke well of me to Sumer. a favourable reign in Nibru. I, Icme-Dagan restored Urim in splendour. Enlil has commanded the favourable of my throne, the promotion of concord in Sumer and Akkad in their power, and restoration (?) of the brick buildings; and that I should daily tend the E-kur, that I should unceasingly provide for Nibru, and that I should care after the Ki-ur, the great place.

133-137: I, Icme-Dagan, have bent my neck to the commands of father Enlil; I have paid attention to the utterances of my master. I have established justice in Sumer; I have secured (?) Nibru like heaven itself.

183-195: I bring great gladness to the city whose interior and exterior are as blue-green as the sky, Nibru, the mooring pole of heaven and earth. I have exempted its labourers from carrying earth in baskets, and I have freed its troops from fighting. I have released its gold, silver, cattle and sheep, the tribute of the citizens of Nibru. As for the temple of Enlil my master, for Ninlil, and for Ninurta, the mighty hero of Enlil, I have exempted their labourers from service. Filtered beer (?), barley, oil and sheep's wool have been made a tithe. I Sumer and Akkad. I wickedness and violence, and established justice in Sumer and Akkad. I am the shepherd who loves justice. I am born of Sumer, a son of Nibru.

257-273: In accordance with the great destiny decided by father Enlil, my battle-cry overspreads the remotest parts of the mountains. In the rebel cities no one approaches me or fixes their weapons against me. They bring (?) their tribute spontaneously at Enlil's command. to the mountains. nir-igi stone, cornelian, stone, their stones (some mss. have instead the line: time-consuming labour,, labour for the king). For me the black-headed bring great timbers to the Land, while Dilmun bestows lavishly on me its linen, dates and date spadices. The Martu, who know no houses, who know no cities -- primitives who live in the hills -- bring me row upon row of woolly alum sheep. From the upland mountains, from the places, cedar, zabalum, cypress and boxwood were together brought to me. Enlil, my master, who batters the foreign lands into submission, kept the people on a single track, and made them unanimous for me, who am all for Enlil, who am the beloved of E-kur.

359-377: That the scribal art, in the place of skilled craftsmanship, power; that I have solved calculation problems, counting and reckoning in all their depth and breadth, checking, coefficients, establishing the surface of a field, and laying out the reed measuring-pole; that I have on the podium, my chosen place; that I have learnt with my talented hands, my pure hands, to write the tablets of Sumer and Akkad; that I have lent lustre to the academy by completely mastering the reed stylus and the scribal art;

394-399: I have the regular offerings of Enlil. Nibru, the pleasant place; I have put in order the plans of Sumer and Akkad. Therefore Enlil my master has made my days, and as he has made my reign follow another reign, so may he make my descendants even greater.

400-419: As he (one of the king's descendants) performs the duties of shepherdship in Enlil's temple, may he perform my songs to Enlil, my master; and may the E-kur, my beloved place, resound with my name. My great praise songs shall be performed to Ninlil daily; to Nanna, the beneficent lord, the son of Enlil, and to him whom the singer loves. he shall perform my songs at the evening and morning meals. He shall perform my odes in the temples of the great gods. As I, Icme-Dagan, should stand ready and show respect, may my protective deity let me have no rivals, even as far as the borders of the mountains. He has made me great in Sumer and Akkad, and given me a seat on the royal dais; my songs are brilliantly

2 lines damaged King Icme-Dagan is excellent, approx. 34 lines damaged or missing.

a presença de Inanna nos cultos realizados por governantes e mesmo a frequência com que é mencionada nos poemas, considerando seu atributo de deusa da guerra, que protege seu povo nos campos de batalha.

O rei também se autoproclama pastor da Suméria e afirma que foi designada a ele (por Enlil) uma incansável deusa protetora (linhas 43-52), provavelmente também se referindo a Inanna, no sentido sexual, para assim garantir sua proteção e ser legitimado enquanto consorte da deusa e, por consequência, pastor da cidade-estado, capaz de garantir fertilidade, boas colheitas e sucesso nas empreitadas bélicas. Esse tema fica ainda mais evidente entre as linhas 100-111, quando o nome de Inanna é mencionado, a senhora do Céu e da Terra que teria escolhido Ishme-Dagan como seu amado esposo.

Entre as linhas 53-57, o poema evidencia o aspecto territorial para “Suméria”, mencionando o domínio de Ishme-Dagan sobre o sul e as terras altas; já entre as linhas 112-132, Ishme-Dagan se coloca como aquele que teve seu destino determinado pelos deuses para trazer a concordância entre a Suméria e Acádia; entre as linhas 133 e 137, Ishme-Dagan se coloca como aquele que estabelecerá justiça na Suméria, sendo que esse projeto é reafirmado entre as linhas 183-195, dessa vez com a anexação de Acádia, ao afirmar que Ishme-Dagan estabeleceu justiça na Suméria e Acádia, mas destacando que nasceu na Suméria. Nessas menções à “Suméria”, para além de ser o local de nascimento do governante, o poema traz a conotação de território de governo de Ishme-Dagan, onde ele exerce seu poder e seus projetos reais, estendendo-se também para Acádia, já que se trata de um contexto de unificação e ampliação territorial do poder real.

Esse projeto de expansão do domínio territorial também está relacionado com fatores econômicos, conforme aparece entre as linhas 257 e 273, sobre a cobrança de tributos – que, de acordo com o poema, também pode ser prestação de serviços e de trabalho para o rei –, que as “cidades rebeldes” das “partes mais remotas das montanhas” entregam espontaneamente para Ishme-Dagan. Também nesse trecho, é mencionado pela primeira vez o termo que está relacionado com a identidade de pessoas do local, ou seja, o termo “cabeça negra” ou “cabeça-preta”. Conforme já mencionei na introdução, os sumérios se referiam a si mesmos com o sumerograma *SAG.GI₆*, que Bouzon traduziu, literalmente, para o português como “cabeça-preta”, uma expressão idiomática da língua suméria para designar “homem” em geral e, mais especificamente, o povo sumério (BOUZON, 1987, p. 40), trazendo, então, esse sentido de identidade étnica relacionada ao território.

No mesmo trecho, podemos encontrar semelhanças com o poema *Shulgi B*. Quando Ishme-Dagan descreve uma hierarquia civilizatória, a Suméria é colocada como superior a povos – nesse caso menciona-se “o *Martu*”, que também aparece no poema de Shulgi e equivale a “Amorreu” – chamados de primitivos, por viverem nas colinas, não conhecerem casas e nem cidades, mas que também trazem tributos ao rei.

Além disso, outro elemento em comum com o poema *Shulgi B* são os autoelogios de Ishme-Dagan referentes aos seus conhecimentos (linhas 359-377), incluindo os conhecimentos de escriba. O rei se vangloria de seus talentos de escrever as tábuas da Suméria e de Acádia com a cunha / vara de junco, enfatizando a importância de que o governante domine ambas as línguas. A palavra utilizada para se referir às tábuas da “Suméria” é *ki-en-gi* e não *eme-gi*_{7(r)}, apesar de parecer estar se referindo ao domínio do sumério enquanto língua escrita.

Nos trechos finais do Segmento A do poema, entre as linhas 394 e 419, o governante reafirma seu poder administrativo sobre a Suméria e Acádia: destacando que colocou em ordem os planos na Suméria e Acádia; e reivindicando seu domínio territorial amplo – visto que sua divindade protetora (possivelmente aqui se referindo a Enlil, que protagoniza o trecho) não lhe deixa ter rivais nem mesmo nas fronteiras das montanhas, considera-se aqui o domínio sobre os Amorreus, pois são descritos como aqueles que habitam as colinas, e o tornou grande na Suméria e Acádia.

As discussões de autores da área de estudos do Antigo Oriente Próximo e também a análise das fontes supracitadas, nos mostram evidências dos sentidos que atribuí até aqui para “Suméria/sumério”: uma língua falada e escrita; um espaço territorial onde o governante exerce seu domínio; a ideia de uma identidade etnolinguística, mas sobretudo de uma cultura, uma forma de organização social, de percepção coletiva, de valoração de suas tecnologias e de marcos civilizatórios, como hierarquicamente superiores a grupos habitantes da região no mesmo período. Toda essa diversidade de sentidos para o termo “sumério” interessa para a presente pesquisa, principalmente para pensar a Suméria enquanto uma cultura e enquanto literatura, visto que meu objetivo é justamente investigar práticas religiosas nesse contexto, que estejam relacionadas ao culto ou aos atributos da deusa Inanna em fontes escritas registradas em língua suméria.

2.2 PRÁTICAS MÁGICAS E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS SUMÉRIOS

Discutir a ideia de experiência religiosa, religiosidade, ou mesmo de práticas religiosas, no contexto da antiga Suméria é um novo desafio, visto que nos poemas *Ishme-*

Dagan A e Shulgi B, analisados anteriormente, fica evidente que a relação humana com o mundo divino não estava resumida ao contexto do templo e dos rituais, e mesmo a prática de rituais tinha grande protagonismo em eventos ligados ao governo da cidade-estado e à legitimação do rei. De certa forma, essa ideia não está tão distante de eventos que vivenciamos aqui no Brasil ou em diversos países do globo contemporaneamente, visto que os rituais estão presentes em momentos diversos da vida humana, tanto aqueles que estão contextualizados no âmbito religioso e ligados ao sagrado, como o casamento, um batizado ou os ritos funerários, os quais também pode acontecer sem ter uma ligação com uma religião; mas também ritos de passagem que não estão diretamente ligados à esfera religiosa e que mesmo no período e espaço em que vivemos, podem trazer elementos ligados ao sagrado, como leituras da Bíblia, uma prece, ou a presença de símbolos religiosos, a exemplo do crucifixo, como pode acontecer em uma formatura, uma sessão em tribunal e mesmo a celebração de um aniversário.

Se levarmos em consideração a definição da palavra “rito” fornecida pelo Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis (2015)⁴⁷, essas ideias ganham ainda mais sentido, ao considerar rito como

1. Conjunto das cerimônias e regras a serem observadas na prática de qualquer religião, seita etc.; liturgia.
2. POR EXT. Qualquer religião, culto ou seita.
3. ANTROP., ETNOL. Qualquer processo e prática de caráter sagrado ou simbólico, capaz de determinar e desenvolver costumes.
4. MAÇON. Conjunto das cerimônias e das regras cerimoniais de cada sistema maçônico.
5. Ritual, acepção 4.
6. Cerimônia que obedece a normas estabelecidas socialmente.
7. Comportamento repetido e invariável, mantido por um indivíduo na realização de determinada coisa ou atividade; costume, hábito.
8. JUR. Conjunto de procedimentos formais a serem observados para validar um ato jurídico.

EXPRESSÕES

Rito de passagem, ANTROP.: cerimônia de celebração de acontecimento marcante na vida de um indivíduo ou grupo, como o término de uma fase ou o começo de outra, especialmente a passagem da adolescência à vida adulta.

Durante nossa vida em sociedade, podemos participar de uma diversidade de ritos, uma diversidade de cerimônias que obedecem a normas socialmente estabelecidas e que repetem comportamentos, gestos e palavras. Porém, esses rituais se tornam cada vez menos significativos no âmbito de experiência: quantos de nós entende o sentido de cada festividade comemorada anualmente e todos os símbolos que estão ligados a elas? Quantos católicos

⁴⁷ Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=rito>. Acesso em: 27 nov. 2020.

compreendem cada gesto repetido durante a missa e são capazes de vivenciar de fato a não linearidade temporal no momento da comunhão eucarística que presentifica o corpo e o sangue de Cristo? Podemos entender, por exemplo, o que motiva a utilização de determinadas roupas em um tribunal ou em uma cerimônia de formatura? Por que as coisas se encontram posicionadas da mesma forma nessas cerimônias? Entendemos o sentido das luzes de Natal ou da troca de presentes para além da conotação capitalista dessa festividade?

Ou seja, muitos chamam de primitivas – no sentido pejorativo do termo – as sociedades e culturas que organizavam suas vidas em torno de práticas ritualísticas, sem levar em conta que a sociedade na qual vivemos continua experimentando os rituais muitas vezes sem desenvolver a capacidade de elaborá-los e compreendê-los. Neste sentido, investigar as práticas religiosas e o âmbito sagrado na Suméria também permite encontrar novos significados e novas formas de se relacionar com o tempo e o espaço para as pessoas que vivem hoje; e reconectar com sentidos e experiências que se perderam na execução de práticas cada vez mais automatizadas e mecanizadas, visto que a estrutura do ritual não está baseada apenas na ideia de “repetição” mecânica, mas sim em viver uma experiência profunda de sentidos e significados.

Antes de discutir questões sobre a religiosidade na Suméria, precisamos pensar alguns pontos em torno das discussões sobre a ideia de religião no campo das Ciências das Religiões e Religiosidades. Nesse campo, não poderia deixar de trazer aqui as contribuições de Mircea Eliade. Entendo que os conceitos e temas debatidos por Eliade são historicamente datados e o debate em torno deles já passou por diversas transformações no campo de estudos das religiões. Por mais que hoje possamos encontrar fragilidades nas obras desse autor, principalmente quando estamos no campo da História e considerando a ausência de informações confiáveis sobre o acesso de Eliade às fontes que analisa em suas discussões, é inegável que suas chaves de leitura para pensar as práticas religiosas na antiguidade e na Mesopotâmia têm muita importância, principalmente para a construção de perspectivas que passei a refletir e adotar a partir das discussões sobre “fenômeno religioso” que o autor propõe.

Mircea Eliade (2008, p. 16) afirma que o universo mental dos mundos arcaicos não chegou até os dias de hoje por meio de crenças explícitas nas pessoas, mas sim pela conservação dos mitos, símbolos e costumes, sendo esses documentos considerados fosseis vivos. Para o autor, esses documentos são hierofanias, pois são capazes de revelar modalidades do sagrado; o rito, o mito, a cosmogonia ou um deus constituem uma hierofania, uma manifestação do sagrado no universo mental daqueles que o receberam (ELIADE, 2008, p. 17). É neste sentido

que as próprias fontes utilizadas na presente pesquisa estão inseridas no contexto de estudos sobre o fenômeno religioso, ou sobre o sagrado.

Eliade, reconhece que para a cultura ocidental, habituada em relacionar a noção de sagrado e de magia com a religião judaico cristã, é comum atribuir às religiões orientais e de povos antigos o lugar de fetichismo ou simpatias, negando a essas práticas o lugar de hierofania, a modalidade de sagrado. É neste sentido, que ressalto a importância de atribuir às fontes aqui escolhidas esse lugar do religioso e do sagrado, visto que poderia, por exemplo, optar pela escolha de analisar uma narrativa mitológica percebendo nela a construção das cidades, as disputas políticas e mesmo os projetos de governo e ignorar por completo seu sentido de hierofania.

Por ser um autor de seu tempo e por não estar inserido em discussões posteriores à sua época – até mesmo às perspectivas descoloniais –, em suas obras, Eliade por diversas vezes adota expressões como “primitivos” – não em um sentido de primevo ou primeiros tempos da civilização, mas sim em um sentido de atrasados quanto a perspectivas civilizatórias – ou “menos civilizados” (ELIADE, 2008, p. 7) para se referir aos povos que ele também chama de arcaicos, dentre eles os povos mesopotâmicos. É justamente para me posicionar na contramão dessas concepções a respeito dos povos antigos que iniciei o presente trabalho tecendo críticas aos paradigmas epistêmicos ocidentais e eurocêntricos. Apesar disso, Eliade reconhece que esses povos compartilhavam de uma vida religiosa complexa, sendo um desafio para a História das Religiões conhecer as diferentes modalidades do sagrado nesses contextos (ELIADE, 2008, p. 13).

Para pensar a religião em qualquer contexto ou temporalidade é preciso pensar o contraste entre o sagrado/vida religiosa e o profano/vida secular (ELIADE, 2008, p. 7). A princípio, essa ideia pode parecer contraditória com tudo que venho apresentando a respeito da concepção de religiosidade na Suméria, pois o objetivo aqui também é mostrar que os aspectos da vida política, administrativa e agrícola não estavam separados da esfera do sagrado. Neste sentido, não adoto a perspectiva de uma “oposição” entre sagrado e profano, porém o próprio Eliade afirma que essa dicotomia é apenas aparente, visto que qualquer coisa pode tornar-se uma hierofania, qualquer objeto, brincadeira de criança, atos fisiológicos, atividade de trabalho, as artes e técnicas, as plantas e os animais podem participar da sacralidade em algum momento da história, mas é preciso reconhecer que “ainda que certa classe de objetos possa receber o valor de hierofania, há sempre objetos, nesta classe, que não são investidos desse privilégio” (ELIADE, 2008, p. 19).

Ou seja, se existe uma forma pela qual objetos ou fenômenos são inseridos na esfera do sagrado, existe uma forma de tornar sagrado aquilo que antes era profano e é aqui que entram as categorias de investigação adotadas na presente pesquisa, pois o rito e a magia são justamente esse processo de tornar sagrado. Veremos isso ao pensar a questão das imagens na Suméria, pois é preciso que a imagem, depois de construída, passe por um rito para ser considerada a própria divindade, bem como é por meio do rito que a sacerdotisa do templo se torna a presença da deusa e o governante pode se designar o próprio deus. É nesse aspecto que também reside uma das principais diferenças entre o âmbito religioso da vida no contexto da Suméria e o âmbito religioso da vida predominante no Ocidente contemporâneo. Eliade (2008, p. 36), considera que o “homem moderno”, diferente das culturas arcaicas, é incapaz de viver a vida orgânica, com seus aspectos de sexualidade e nutrição. Enquanto isso, vamos perceber que na antiguidade a prática do sexo, o consumo da cerveja, as colheitas e até mesmo a cura da dor de dente estavam completamente inseridas na esfera do sagrado, pelos mitos e ritos.

Neste sentido, o rito sendo a “repetição de um gesto arquetípico realizado *in illo tempore*” (no princípio da história) “pelos antepassados ou pelos deuses” (ELIADE, 2008, p. 36), ou seja, o rito é a eterna repetição, ou atualização, do mito. Partindo desta concepção, o desconhecimento dos mitos ou acontecimentos primordiais/arquetípicos é capaz de esvaziar o ritual de um significado, tornando-o uma mera repetição de gestos e palavras. Arelado a isso está o fato de que, frequentemente, o ritual recebe a conotação de um fenômeno formal e arcaico (PEIRANO, 2003, p. 5). É comum ouvirmos expressões como “‘ah, foi apenas um ritual’, querendo enfatizar exatamente que o evento em questão não teve um maior significado e conteúdo” (PEIRANO, 2003, p. 5), tomando a dimensão de uma forma vazia, algo pouco sério (PEIRANO, 2003, p. 5), fazendo com que a realização do rito não tenha o sentido de experiência e transformação.

A antropóloga brasileira Mariza Gomes e Souza Peirano, traz importantes contribuições de sua área para mostrar como essas noções, atualmente atribuídas à ideia de ritual, estão equivocadas por estarem fundamentadas no que venho chamando de “epistemologias modernas e ocidentais”, na ideia de que a vida fora do mundo urbano ocidental é não-racional, ou mesmo irracional e mística (PEIRANO, 2003, p. 5), estabelecendo assim uma oposição entre razão e fenômeno religioso, que venho buscando questionar.

Para Mariza Peirano (2003, p. 5), os rituais marcam a vida em qualquer tempo e lugar e, justamente por isso, é preciso evitar definições rígidas e absolutas sobre o conceito de ritual, havendo a necessidade de apreender esse conceito em campo junto ao grupo que o pesquisador

observa, no caso da Antropologia. Podemos dizer que, no caso da História, esse conceito precisa ser pensado com base nas fontes do contexto que está sendo abordado. Sob esse viés, Peirano define ritual como sendo:

Um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Essas sequências têm conteúdos e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos autores durante a performance (PEIRANO, 2003, p. 7-8).

Muitos dos elementos apontados por Peirano são de grande interesse para pensarmos o contexto religioso na Mesopotâmia e a prática de rituais: as sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, as repetições e a ideia de considerar a performatividade do ritual, uma experiência que combina palavras, sons e gestos considerados mágicos.

Ao dialogar com as contribuições de Mariza Peirano, e mesmo com publicações que abordam o tema “rituais”, é perceptível que essa é uma área de grande interesse da Antropologia, assim como não posso negar meu próprio interesse nas chaves de leitura que trago da Antropologia e, também da Psicologia. Porém, a distância temporal que nos separa da Suméria torna bastante coerente a alternativa de pensar esses rituais por meio do método da História. Nesse sentido, partindo dessas discussões mais amplas sobre o fenômeno religioso e o ritual, e considerando que já existem grandes contribuições para a área de História das Religiões de autoras(es) que se propõe a pensar justamente o contexto religioso na Mesopotâmia, gostaria de trazer algumas discussões com esses trabalhos, mas não deixando também de articular o debate com as categorias de sagrado e profano e voltando as discussões sobre rito e magia para pensar as fontes sumérias.

Entre as(os) principais autoras(es) que estarão presentes nas discussões sobre o fenômeno do sagrado na Mesopotâmia estão a pesquisadora brasileira Katia Maria Paim Pozzer, o Assiriólogo Jean Bottéro e, com os estudiosos de Antigo Oriente Próximo, Jesús López e Joaquín Sanmartín.

Dialogando com algumas ponderações que já trouxe aqui a respeito da ideia de sagrado e profano em Mircea Eliade e a forma como podemos perceber essas categorias na Suméria, Katia Pozzer (2018) defende que, no universo mesopotâmico, em diferentes graus, tudo é

sagrado, considerando a tendência em divinizar todas as manifestações da natureza e da atividade humana. Pois, o panteão mesopotâmico foi constituído por elementos da natureza que, na transição entre o IV e o III milênio a.E.C., em meio ao processo de urbanização, tomaram a forma de divindades antropomórficas masculinas e femininas (POZZER, 2018, p. 2).

Essa experiência do sagrado estava presente nos mais diversos aspectos da vida humana, inclusive no ato de fundação das cidades-estado, pois que se creditava a elas o lugar de morada dos deuses, bem como a divindade tutelar da cidade, a qual tinha seu nome, funções e atributos específicos vinculados ao local onde exercia seu poder e proteção (GLASSNER, 2002 *apud* POZZER, 2018). Além da fundação da cidade, o mundo divino também constituía a vida e organização política. Nippur, por exemplo, é considerada a sede religiosa do sul da Mesopotâmia e, apesar de não ser um centro administrativo da região, ocupou um papel de destaque no plano político, por abrigar o santuário de Enlil, deus supremo na teogonia Suméria e por ser o local “onde as decisões da assembleia (*ukkin* em sumério) eram tomadas e divulgadas” (POZZER, 2018, p. 4).

Porém, não basta apenas pensar que no contexto sumério tudo faz parte do âmbito sagrado. A proposta aqui é trazer para o debate os elementos estruturais da religiosidade na Suméria e também a forma como a relação com o sagrado constituía a organização social e a vida cotidiana. Este esforço em contextualizar as crenças e práticas sagradas na Suméria enquanto uma religião, pode soar com estranheza, ou mesmo parecer um debate já vencido e sem muita utilidade, mas se faz necessário, considerando a forma como o panteão sumério, e mesmo suas narrativas mitológicas, vêm sendo encaradas atualmente, por vezes ligados ao demoníaco, à ufologia e a uma série de outras explicações que estão completamente fora da ideia de uma religião local. Uma rápida busca na Rede Social *Facebook* pelo termo “Anunnakis”, uma categoria de divindades maiores do panteão mesopotâmico, nos leva a encontrar grupos com mais de cinquenta mil membros majoritariamente brasileiros, focados em discussões sobre extraterrestres, abduções e ufologia, com frequentes indicações das obras de Zecharia Sitchin⁴⁸, como referência de estudos na área, sendo que o mesmo conteúdo se encontra em resultados de pesquisa no google e no YouTube sobre o tema. Para além disso, é

⁴⁸ Entre as publicações mais famosas do autor está “O Livro Perdido de Enki”, onde o autor considera os Anunnakis como uma raça extraterrestre nativa de um planeta chamado Nibiru e explica o surgimento do Planeta Terra pela colisão entre Nibiru e Tiamat, outro planeta hipotético, que ficaria entre Marte e Júpiter. Ou seja, o autor faz uma leitura literal dos mitos de criação babilônicos.

comum encontrar formas de leitura das cosmovisões religiosas e divindades na Mesopotâmia que estão completamente atreladas à cosmovisão judaico-cristã, utilizações da imagem de Inanna como sendo Lilith, ou mesmo o hábito de chamar o mito babilônico – *Enuma Elish* – de uma primeira versão do dilúvio ou de dilúvio mesopotâmico.

A proposta não é entrar no debate sobre a existência ou não de outras formas de vida nesse vasto e ainda desconhecido Universo, muito menos de questionar ou desqualificar a cosmovisão judaico-cristã e suas narrativas sagradas. Porém, é preciso estranhar a prática de atribuir “ao extraterrestre” todas as construções, crenças e composições feitas no “Oriente” antigo, questionar o que nos leva a duvidar da capacidade humana dos mesopotâmicos ou egípcios, enquanto as mesmas hipóteses não são igualmente levantadas ao pensar o contexto greco-romano. É preciso questionar a necessidade de utilizar as chaves de leitura de epistemologias ocidentais e das fontes judaico-cristãs como uma forma de “traduzir culturalmente” a mitologia mesopotâmica, perceber o quanto essa chave de leitura é limitante e desprovida de alteridade.

Nesse sentido, as práticas religiosas no contexto da antiga Mesopotâmia precisam ser pensadas em suas especificidades, em suas narrativas a partir de si mesmas e do contexto no qual estavam inseridas, considerando ainda as perspectivas apresentadas no clássico *La plus vieille religion* de 1998, com opção traduzida para o espanhol *La religión mas antigua: Mesopotamia* de 2001, onde o historiador francês e assiriólogo Jean Bottéro (2001, p. 6), afirma que a religião na Mesopotâmia é a mais antiga da qual podemos ter registros e conhecimento suficientemente explícito, graças aos documentos e peças disponíveis sobre esse sistema religioso, e principalmente graças à invenção da escrita (BOTTÉRO, 2001, p. 15).

Em Jesús López e Joaquín Sanmartín (1993, p. 214), autores da obra *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, podemos entender simplesmente a ideia de “religião” como a atitude humana diante dos deuses, do sobrenatural, o mistério da vida e morte. Atitude que geralmente toma forma em sistemas de crenças e práticas a nível individual e social, que sempre produz uma expressão, uma linguagem que não é apenas descritiva. Essa perspectiva dos autores encontra diálogo tanto com a ideia de fenômeno religioso de Mircea Eliade, quanto com alguns elementos que Bottéro traz como sendo constituintes de toda religião.

Apesar disso, López e Sanmartín (1993) discordam de Bottéro (2001) sobre falar em uma “religião mesopotâmica” – que é diferente de falar em religião na Mesopotâmia –, da mesma forma que não é possível falar em “povo mesopotâmico”. Ou seja, para López e Sanmartín (1993), não podemos encontrar um sistema doutrinal ético e substancialmente

coerente, fechado e imutável (LOPÉZ; SANMARTÍN, 1993, p. 215), mas podemos falar em múltiplas variantes do fenômeno religioso na Mesopotâmia que se expressam pelas divindades, os templos, os mitos, por rituais, “demônios”, sacerdotisas(es), presságios, medos, curandeiros... Os autores defendem essa perspectiva com base na ideia de que ao longo de três milênios nessa região, o único elemento unificador seria a escrita cuneiforme, pois os hábitos de vida, cultura, acesso à tecnologia, e mesmo os níveis de alfabetização, eram muito diferentes entre as pessoas ao longo desse grande período.

Nesse sentido, os autores adotam uma “prudência metodológica considerando a amplitude do marco geo-histórico de pensar o fenômeno religioso na Mesopotâmia”, preferindo falar de “Babilônia”, como sendo um meio mais prudente de falar sobre “religião” (LOPÉZ; SANMARTÍN, 1993, p. 215-216). Penso que a Babilônia não seja a única alternativa possível para se falar em religião na Mesopotâmia, justamente por isso, optei pelo recorte da Suméria, ainda concordando com os autores sobre a necessidade de ter o recorte em si, considerando o enorme espaço de tempo, de fontes e grupos de pessoas que estaríamos abordando ao falar de “Mesopotâmia”.

Em contrapartida, é importante considerar os argumentos de Bottéro (2001) para permitir-se falar em uma religião Mesopotâmica, mesmo considerando a existência de culturas distintas nesse espaço. Bottéro considera que, a partir do final do quarto milênio a.E.C., os grupos culturais estavam bastante compenetrados e mutuamente aculturados, de forma que podemos falar somente em “Mesopotâmia” (BOTTÉRO, 2001, p. 15). Além disso, o autor justifica que esse mundo sagrado da Suméria, bem como listas de divindades, elaboradas em língua Suméria, foi compartilhado com os acádios (BOTTÉRO, 2001, p. 15) e que o sumério e o acádio, enquanto línguas, conviveram no mesmo período, até que, de forma gradual e progressiva, o sumério deixou de ser utilizado. Por isso, fica muito difícil etiquetar as fontes como puramente sumérias ou puramente acádias, apesar de que o autor credita a riqueza do panteão e a importância dada ao rito litúrgico, sobretudo, à cultura Suméria (BOTTÉRO, 2001, p. 25). É importante considerar que o panteão e as narrativas mitológicas passaram por transformações importantes ao longo da história da Mesopotâmia, por isso a necessidade de um recorte mais específico em torno da cultura Suméria para pensar o fenômeno religioso dos cultos à Inanna.

Para chegar nessa afirmação, o autor coloca a necessidade de determinar a estrutura comum de outras religiões, para, então, poder reconhecer a presença dessa estrutura na Mesopotâmia e considerar a existência de uma religião nesse contexto. Pretendo aqui, seguir os

passos de Bottéro, discutindo cada uma dessas estruturas que o autor propõe, em articulação com a análise de fontes, para refletir acerca de como se constituía a religiosidade na Suméria. Adianto aos leitores que, em alguns aspectos, as considerações e hipóteses que proponho a partir dessas análises e reflexões navegam ao lado de Bottéro, mas chegam em portos diferentes daqueles onde o autor atracou, já que ele parece, em muitos momentos, discordar da possibilidade de encontrar uma estrutura religiosa na Mesopotâmia, ou mesmo entre algum dos povos que habitou esse contexto, mesmo que isso pareça contraditório com o título de sua obra: *La plus vieille religion en Mésopotamie*.

Como parte dessa estrutura, o autor propõe que podemos observar em qualquer sistema religioso os seguintes elementos destacados aqui: o seu **caráter social**, sendo a vida em comum dos fiéis, ou seja, o plano coletivo, de ter aspectos compartilhados socialmente (BOTTÉRO, 2001, p. 9). Dentre esses aspectos compartilhados, temos a **presença de um objeto específico comum para todos os adeptos**, capaz de produzir pensamentos, sentimentos e sensações, sobretudo a percepção de que existe algo muito mais alto e maior que todos nós, uma ordem de coisas superiores que é chamada de “o Sobrenatural”, “o Sagrado”, “o Numinoso”, “o Divino” (BOTTÉRO, 2001, p. 9). Além disso, é preciso considerar o aspecto que orienta o fiel ou adepto, a religiosidade, o “**sentimento religioso**”, que está na raiz de toda religião, a forma como nos sentimos diante do sobrenatural (BOTTÉRO, 2001, p. 10). Em quarto lugar, considera-se que em cada cultura na qual uma religião se enraíza, é produzida **uma realidade material, imagens do sagrado ou divino**, imagens das próprias divindades, suas personalidades e aparência, incluindo aí a existência de um sistema mitológico (BOTTÉRO, 2001, p. 10). Por fim, temos o aspecto do “**comportamento religioso**”, ou seja, movidos pelo sentimento religioso, os adeptos são impulsionados a uma ação, a prática religiosa, o culto, o rito (BOTTÉRO, 2001, p. 10).

Os componentes dessa estrutura proposta por Bottéro são bastante coerentes para pensar o que venho chamando de “experiência religiosa” na Suméria ou o “âmbito religioso da vida/religiosidade” na Suméria, que as fontes nos permitem acessar. Uma experiência constituída pelo caráter social e um objeto compartilhado, em torno do qual havia um sentimento, um comportamento religioso e a produção de imagens iconográficas e escritas.

Pensando os componentes dessa estrutura em articulação com a tese, considerando que servem como um importante eixo para guiar reflexões a respeito da religiosidade na Suméria, podemos entender que o objeto específico comum para todos os adeptos, nesse caso, pode ser percebido na crença e na prática de cultos e ritos à deusa Inanna – mesmo considerando a existência de muitos outros “objetos”, desde cultos à outras divindades, um calendário litúrgico

e a própria perspectiva de correspondências entre micro e macrocosmos –, que são experimentados em um contexto social e compartilhado, visto que podem ser encontradas evidências de práticas e ritos ligados ao governo e ao templo, mas também práticas mágicas cotidianas e para questões de âmbito pessoal. Sendo assim, os dois primeiros critérios estarão presentes no decorrer de toda a discussão proposta e, a partir daqui, destacarei aspectos a respeito dos três últimos, sobre os quais, inclusive, Bottéro se debruça com mais ênfase.

A escolha desses cinco aspectos também dialoga harmoniosamente com os objetivos propostos na presente tese, visto que, ao pensar os aspectos coletivos presentes na vida comum das pessoas, refletir sobre sentimentos e comportamentos religiosos, bem como sobre as imagens produzidas sobre o divino, estamos pensando justamente as cosmovisões, pensando questões profundas a respeito de como essas pessoas relacionavam-se com as divindades, com o sagrado, como experimentavam e expressavam aquilo que acreditavam e percebiam no mundo.

Assim, podemos considerar que entre as fontes desta pesquisa, temos aquelas que trazem informações sobre o que o autor chama de “**sentimento religioso**” (BOTTÉRO, 2001, p. 22), contando com acervos de orações, podendo constituir ritos oficiais/coletivos ou individuais/privados, além de hinos e cânticos dirigidos às divindades, mas também às suas imagens, residências e seus cultos, bem como fontes que falam sobre os comportamentos, poderes e atributos dessas divindades, como as narrativas mitológicas. Sob o viés do sentimento religioso, é importante considerar que o campo do sagrado também está ligado a toda a cultura local, à forma de pensamento e visão de mundo, aos sentimentos vividos pelas pessoas, às recordações coletivas, ao imaginário, ao sistema de valores, de forma que nos permitem conhecer inúmeros detalhes da vida cotidiana local (BOTTÉRO, 2001, p. 24). Podemos até mesmo considerar determinadas fontes como testemunhos, escritos nos quais as pessoas expressavam de forma muito aberta as suas emoções frente ao sagrado (BOTTÉRO, 2001, p. 26).

Pensando nesse tema, o autor levanta um debate importante, sobre quais aspectos da vida cotidiana estamos falando e que essas fontes permitem conhecer, considerando a “religião oficial, ou dos letrados e a religião privada, ou do povo” (BOTTÉRO, 2001, p. 24). Essa é uma diferenciação relevante para compreender as fontes utilizadas, visto que elas nos permitem conhecer tanto os cultos individuais/privados, voltados para questões particulares de cada pessoa, como, por exemplo, uma enfermidade, ou mesmo um desejo de obter bom desempenho sexual, conquistar a pessoa amada ou ter sucesso nas finanças da taberna; quanto os chamados cultos oficiais, ou que poderíamos chamar de cultos de participação coletiva, relacionados com o

governo local e com o calendário festivo/religioso, com a presença de funcionárias(os) do templo, ou mesmo os ritos fúnebres.

Em meio aos cultos que podemos chamar de “coletivos”, por não atenderem necessariamente demandas privadas, podemos falar de cultos ordinários e cotidianos, como a oferta de alimentos, e mesmo as festas (*ezen/isinnu*) em ocasiões amplas e solenes, ou os cultos excepcionais, determinados por circunstâncias causais e imprevisíveis. Apesar disso, a maioria das festas eram cíclicas e se repetiam regularmente, como comemoração de feitos que aconteceram em algum lugar no tempo (BOTTÉRO, 2001, p. 109). Esse conjunto de celebrações festivas que se repetiam, formavam também o ciclo do tempo, constituindo o que podemos chamar de “ano litúrgico” na Mesopotâmia (BOTTÉRO, 2001, p. 109).

Bottéro (2001, p. 32), defende que uma das chaves de análise para pensar o “sentimento religioso” na Mesopotâmia é observar a veneração, a autêntica emoção religiosa, os indícios de como as pessoas se relacionavam com as divindades. A respeito disso, considerando os objetivos que trago na presente tese de questionar epistemologias ocidentais contemporâneas e que olham para as religiões antigas sob o paradigma judaico-cristão, penso que se faz necessário apresentar algumas possibilidades de interpretação das fontes diferentes daquelas que foram discutidas por Jean Bottéro em sua obra sobre religião na Mesopotâmia. Ao pensar a veneração, o autor defende que, na Mesopotâmia, a ideia de se aproximar do sobrenatural ou das divindades, tinha um efeito paralisante e de causar temor, que as divindades nunca eram evocadas de forma entusiástica ou pela ideia da felicidade que sua presença poderia trazer, mas esses deuses eram considerados autoridades, soberanos, dos quais os humanos dependiam completamente, sendo assim uma veneração por temor e dependência e não por amor (BOTTÉRO, 2001, p. 34). Uma concepção de divindades temíveis, “isoladas em sua própria esfera e inacessíveis a qualquer pessoa” (BOTTÉRO, 2001, p. 34).

Com as reflexões que proponho aqui, gostaria de questionar essa ideia de divindades mesopotâmicas como autoridades inalcançáveis e completamente afastadas do mundo humano, pois é justamente a prática dos cultos, dos ritos e da magia que possibilita essa aproximação com o mundo divino, que possibilita transformar os destinos decretados pelos deuses, negociar com o sagrado o alcance de preces pela oferta de sacrifícios e mesmo prever acontecimentos catastróficos podendo se adiantar a eles, rompendo definitivamente com essa separação entre mundo divino e mundo humano.

Para compreender nas fontes essas percepções quanto ao sentimento religioso, proponho refletir a respeito de trechos do poema “A exaltação de Inana (*Inana B*)”⁴⁹, que é escrito em primeira pessoa pela sacerdotisa En-ĥedu-ana com exaltações dedicadas à deusa Inanna. O poema inicia com referências aos atributos de guerra da deusa, seus poderes bélicos e de destruição, que de fato parecem causar temor, como podemos observar no seguinte excerto:

Linhas 13-19: Chovendo fogo ardente sobre a Terra, dotada de poderes divinos por An, senhora que monta em uma besta, cujas palavras são ditas por ordem sagrada de An! Os grandes ritos são seus: quem pode entendê-los? Destruidora das terras estrangeiras, você confere força à tempestade. Amada de Enlil, você fez um terror impressionante pesar sobre a Terra. Você está a serviço dos comandos de An (ETCSL, 2003).⁵⁰

Porém, no decorrer do poema se torna possível observar que esses aspectos de causar temor e ter poder bélico, são justamente os atributos venerados na deusa, são os atributos aclamados pela sacerdotisa, que louva a deusa com alegria:

Linhas 63-65: Vou recitar sua canção sagrada! Verdadeira deusa digna de poderes divinos, suas esplêndidas declarações são magníficas. Do fundo do coração, boa mulher com um coração radiante, vou enumerar {seus poderes divinos}⁵¹ {(2 mss.⁵² tem em vez:) bons poderes divinos} {(1 ms. tem em vez:) sagrados poderes divinos} para você!

Linhas 66-68: Eu, En-ĥedu-ana, a sacerdotisa *en*, entrei em meu santo ġipar a seu serviço. Carreguei a cesta ritual e entoiei a canção de alegria (ETCSL, 2003).⁵³

É interessante salientar que, no caso deste poema, toda a dedicação de En-ĥedu-ana em aclamar a deusa é na intenção de obter graças pessoais, pois, em seguida, a sacerdotisa expressa

⁴⁹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4072.p1#t4072.p1>. Acesso em: 30 jun. 2022.

⁵⁰ Minha tradução, a partir de:

13-19. Raining blazing fire down upon the Land, endowed with divine powers by An, lady who rides upon a beast, whose words are spoken at the holy command of An! The great rites are yours: who can fathom them? Destroyer of the foreign lands, you confer strength on the storm. Beloved of Enlil, you have made awesome terror weigh upon the Land. You stand at the service of An's commands.

⁵¹ A utilização de “{ }” é uma padronização utilizada nas traduções da plataforma ETCSL para indicar a inserção de um complemento pelos tradutores.

⁵² A utilização de “ms.” e “mss.” é uma padronização utilizada nas traduções da plataforma ETCSL para indicar, respectivamente, “manuscrito” e “manuscritos”.

⁵³ Minha tradução, a partir de:

63-65. I will recite your holy song! True goddess fit for divine powers, your splendid utterances are magnificent. Deep-hearted, good woman with a radiant heart, I will enumerate {your divine powers} {(2 mss. have instead:) good divine powers} {(1 ms. has instead:) holy divine powers} for you!

66-68. I, En-ĥedu-ana the *en* priestess, entered my holy ġipar in your service. I carried the ritual basket, and intoned the song of joy.

queixas e reclamações a respeito do destino que está vivendo, pedindo que seja transformado por Inanna, e evocando também outras divindades como An e o deus Lunar. En-ĥedu-ana expressa seus sentimentos ao dizer que dará vazão às suas lágrimas como cerveja doce (linhas 81-82) e depois disso acusa o governante Lugal-Ane de ter se aproximado dela agindo como um parceiro, quando na verdade se aproximou por inveja, destruiu o templo e expulsou En-ĥedu-ana:

Linhas 91-108: Minha boa vaca selvagem divina, expulse o homem, capture o homem! No lugar do encorajamento divino, qual é a minha posição agora? Que An extradite a terra daquele que é um rebelde malévolos contra sua Nanna! Que An esmague aquela cidade! Que Enlil o amaldiçoe! Que sua criança chorona não seja aplacada por sua mãe! Senhora, com os lamentos iniciados, que seu barco de lamentação seja abandonado em território hostil. Devo eu morrer por causa de minhas canções sagradas? Minha Nanna {não prestou atenção em mim} {(1 ms. em vez disso:) não decidiu meu caso}. Ele me destruiu totalmente em território renegado. Ašimbabbar certamente não pronunciou um veredicto sobre mim. O que me importa se ele o pronunciou? O que me importa se ele não o pronunciou? Ele ficou ali em triunfo e me expulsou do templo. Ele me fez voar como uma andorinha pala janela; eu esgotei minha vitalidade. Ele me fez caminhar pelos arbustos espinhosos das montanhas. Ele me despojou da legítima {coroa} {(1 ms. tem em vez:) vestimenta} da sacerdotisa de *en*. Ele me deu uma faca e um punhal, dizendo-me: “Estes são ornamentos apropriados para você” (ETCSL, 2003).⁵⁴

No contexto deste poema, percebemos que na experiência humana narrada pela sacerdotisa, os sentimentos de alegria, amor e devoção não estão contrapostos aos sentimentos de raiva e fúria. A própria En-ĥedu-ana expressa seus sentimentos de desejo de vingança, de revolta, de injustiça e também o choro, ao mesmo tempo que evoca o amor de Inanna, a boa deusa, a qual cultua com cantos de alegria, além de outras divindades do panteão, para que seu destino seja transformado, para que a fúria da deusa possa decretar a vingança almejada contra o governante local e sua prole, o qual subjugou e humilhou En-ĥedu-ana com seus feitos, tirando seu posto de sacerdotisa e lhe causando sofrimentos.

Nesse sentido, é preciso questionar a ideia de Bottéro de que os sentimentos religiosos na Mesopotâmia eram ligados ao medo como algo contraposto à devoção e ao amor, que não

⁵⁴ Minha tradução, a partir de:

91-108. My good divine wild cow, drive out the man, capture the man! In the place of divine encouragement, what is my standing now? May An extradite the land which is a malevolent rebel against your Nanna! May An smash that city! May Enlil curse it! May its plaintive child not be placated by his mother! Lady, with the laments begun, may your ship of lamentation be abandoned in hostile territory. Must I die because of my holy songs? My Nanna has {paid no heed to me} {(1 ms. has instead:) has not decided my case}. He has destroyed me utterly in renegade territory. Ašimbabbar has certainly not pronounced a verdict on me. What is it to me if he has pronounced it? What is it to me if he has not pronounced it? He stood there in triumph and drove me out of the temple. He made me fly like a swallow from the window; I have exhausted my life-strength. He made me walk through the thorn bushes of the mountains. He stripped me of the rightful {crown} {(1 ms. has instead:) garment} of the *en* priestess. He gave me a knife and dagger, saying to me “These are appropriate ornaments for you”.

teriam nada de místico ou exaltado, sendo as divindades inacessíveis e dominadoras, temíveis, que provocavam medo e paralisia (BOTTÉRO, 2001, p. 32). Essa perspectiva não é exclusividade de Bottéro, enquanto grande expressão de estudos sobre religião na Mesopotâmia, pois Jesús Lopéz e Joaquín Sanmartín (1993) também afirmam que uma das funções da religião nas culturas mesopotâmicas era de introduzir o humano em um mundo de ilimitado medo, de um sentimento de temor e, que na tradição suméria, a principal característica de um deus estava ligada à sua capacidade de amedrontar diante de sua apavoradora presença. A partir disso, é possível concordar com os autores que as divindades são colocadas como temíveis e assustadoras em sua fúria, sobretudo Inanna, porém, esses atributos não parecem gerar paralisia ou afastamento em En-ĥedu-ana. Ao contrário disso, a fonte mostra que são os poderes da deusa que promovem o amor e a devoção por parte da sacerdotisa, que recorre intimamente à Inanna para ter suas preces atendidas.

Mesmo ao pensar em divindades em um contexto pré-moderno, onde se vivem disputas bélicas por territórios e pelo poder, essa visão de divindades piedosas e bondosas não encontra respaldo nem mesmo no cristianismo, pois conforme já discuti em outros trabalhos, em fontes como as cantigas e iluminuras produzidas no reino de Afonso X, no século XIII, Santa Maria era mencionada como divindade guerreira, que protegia seus fiéis no campo de batalha com lanças e catapultas (ZDEBSKYI, 2018c, p. 50). Da mesma forma, no contexto da Mesopotâmia, os aspectos de proteção, acolhimento e de demonstração de amor divino estão totalmente ligados à capacidade de destruição e à força bélica dessas divindades, incluindo Inanna, as quais possuíam o poder de proteger seus fiéis nos campos de batalha – ou mesmo de promover a vingança desejada, no caso de En-ĥedu-ana – porque eram temíveis e poderosas.

O fato de encontrarmos nas fontes menções aos poderes terríveis de divindades mesopotâmicas, poderes de causar mortes e destruição, pode ser considerado como uma evidência da produção de discursos de soberania e dominação por parte dos governantes das cidades-estado desse contexto, mas não necessariamente como uma evidência de que o sentimento religioso dessas pessoas por suas divindades seria de medo e paralisia. Pelo contrário, era o poder de destruição das divindades tutelares que movia essas pessoas em suas empreitadas bélicas, pois o intuito era de que os sentimentos de temor e paralisia fossem despertados nos inimigos.

Além disso, ao observar a fonte abaixo, um trecho relacionado ao ritual de casamento sagrado entre o rei e Inanna, da cidade de Isín (em torno de 1960 a.E.C.), fica evidente como

as divindades do panteão, nesse caso Inanna, não eram percebidas como distantes e inacessíveis, pois a deusa se fazia presente em importantes momentos da vida cotidiana, em uma relação de amor, sexo e entrega com o governante local:

O rei se aproxima do colo puro com a cabeça erguida,
Ama'ušumgalanna dorme com ela,
 Aproveita seu colo puro,
 Quando a Senhora do colo puro tiver desfrutado plenamente da cama,
 Quando Inanna, a pura, desfrutou dolorosamente da cama,
 Ela se consulta na cama e diz a *Iddindagān*:
 'Você é o meu amado'!
 (RÖMER, 1989, p. 670 *apud* LÓPEZ; SANMARTÍN, 1993. p. 314).⁵⁵

Esse trecho não é uma exceção à regra, visto que temos dezenas de hinos e poemas dedicados à Inanna que evidenciam um sentimento religioso relacionado à deusa e permeado por conteúdos eróticos, sexuais e ligados ao prazer. Nessa fonte em específico, percebemos que a forma encontrada pelo rei – Iddin-Dagan, conforme mencionado na penúltima linha – para venerar Inanna é pela satisfação sexual da deusa, a descrição da conexão do humano com o divino que traz detalhadamente a relação sexual e as carícias eróticas. Além disso, sentir-se amado e escolhido pelas divindades também é um sentimento religioso bastante presente em fontes desse tipo, em um nível que a legitimidade do governante está alicerçada em ser o marido e amado de Inanna, conforme ele é reconhecido pela deusa na última linha do texto.

Também são comuns as fontes em que os atributos divinos são frequentemente exaltados, nesses poemas de exaltação, ou espécies de orações, percebemos que o fiel não está se dirigindo à divindade expressando o sentimento de medo ou paralisia, mas sim elogiando seus atributos e poder divino. No poema abaixo, mencionado pelo próprio Bottéro (2001), escrito em acádio e que data da segunda metade do segundo milênio a.E.C., percebemos essas expressões de sentimentos direcionadas a Ištar, também mencionada como Irnini, forma como Inanna por vezes era chamada em Sumério:

⁵⁵ Minha tradução, a partir de:

El rey se acerca al regazo puro con la cabeza muy alta,
Ama'ušumgalanna se acuesta con ella,
 Goza de su regazo puro,
 Cuando la Señora del regazo puro ha gozado plenamente del lecho,
 Cuando Inanna la pura ha gozado penamente del lecho,
 Se consulta en el lecho en él y le manifiesta a *Iddindagān*:
 'Tú eres mi amado'!
 (RÖMER, 1989, p. 670 *apud* LÓPEZ; SANMARTÍN, 1993. p. 314).

Eu te imploro, Senhora das Senhoras, Deusa das Deusas!
 Ishtar, Soberana de todas as regiões e Regente dos homens.
 Nobre Irmini, maior de todos os deuses do céu,
 Rainha todo-poderosa de nome sublime;
 Você é a luz do céu e da terra,
 filha guerreira de Sin.
 Adornada com a coroa real,
 você reúne em suas mãos todos os “poderes”.
 Ó Senhora de fama reputada,
 superior à de todos os deuses!...
 Onde está faltando seu nome?
 Onde seu culto não é encontrado?
 Onde seus projetos não são realizados?
 Onde não são erguidas suas capelas?
 Onde você não é grande?
 Onde você não é sublime?
 Anu, Enlil e Ea te exaltaram:
 Eles aumentaram sua soberania entre os deuses,
 Eles te colocaram muito alto entre eles, no céu,
 Eles elevaram seu trono.
 À menção do Teu nome, o Céu e a Terra estremecem,
 Todos os deuses do Céu tremem e os do mundo inferior temem.
 Os homens glorificam esse nome temível,
 porque você é grande, superior a todos...
 Ó gloriosa Leoa Celestial!
 Você que subjuga os deuses, mesmo quando estão com raiva,
 mais poderoso do que todos os monarcas,
 Você segura as rédeas de todos os reis.
 Tocha brilhante do céu e da terra,
 brilho de todas as regiões,
 aceite minha reverência, ouça minha oração,
 sempre me olhe com carinho...
 Só Istar é sublime, só Ela é Soberana,
 Só Ela é Senhora, Só Ela é Senhora.
 Ó Irmini, valente filha de Sin,
 ninguém pode rivalizar com você!...
 (Jensen, 1915, p. 124 *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 31)⁵⁶

⁵⁶ Minha tradução, a partir de:

Yo te imploro, ¡Señora de Señoras, Diosa de Diosas!
 Istar, Soberana de todas las regiones y Regente de los
 hombres.
 Noble Irmini, la más grande de todos los dioses celestes,
 Reina todopoderosa, de nombre sublime;
 Eres Tú la lámpara del Cielo y de la Tierra,
 belicosa hija de Sin.
 Adornada con la corona real,
 reúnes en tus manos todos los “poderes”.
 ¡Oh Señora de reputada fama,
 superior a la de todos los dioses!...
 ¿Dónde no figura tu nombre?
 ¿Dónde no se encuentra tu culto?
 ¿Dónde no se realizan tus designios?
 ¿Dónde no se erigen tus capillas?
 ¿Dónde no eres grande?

Inanna, como deusa da guerra, traz como atributos a força bélica e sua capacidade de reunir todos os poderes divinos, de estremecer Céu e Terra para afugentar os inimigos do povo a quem protege. Nesse sentido, a forma de elogiar a deusa, de exaltar seu poder, é justamente ressaltando seus atributos e sua superioridade. Esse estilo de elogio pode ser encontrado não só em preces dirigidas a divindades, mas também a forma de autoelogio, em poemas que já analisei nesse capítulo: Autoelogio de Ishme-Dagan (*Ishme-Dagan A*)⁵⁷ e Um poema de louvor de Shulgi (*Shulgi B*)⁵⁸. Incluindo linhas ainda não analisadas anteriormente, os poemas trazem logo em seu início as seguintes menções:

Ishme-Dagan A:

Linhas 1-23: Enlil, de longe.....

2 linhas faltando

Ele a quem os grandes deuses prestam atenção; depósito de fundação dos Anuna, vivendo das divindades Enki; aquele cujos grandes poderes divinos não conhecem oponentes, cujos superam todos os outros, cujo é alcançado por ninguém; cujo retorna por vontade própria, cujo é muito doce no céu e na terra, cujo funda cidades, cujo estabelece a Terra; a sabedoria é perfeita com o passar do tempo; sábio no comando, restabelecendo a justiça, conselheiro que nunca se cansa de discutir;, dando veredictos,, juiz do céu e da terra

1 linha danificada

guiando os vivos, pai Enlil, pastor dos cabeça negra, por sua fazendo os países estrangeiros se curvarem.

Linhas 24-42: Aquele cuja fortalece os limites do céu e da terra, cuja voz os unem; senhor cujo silêncio ameaçador permeia as terras estrangeiras, cujas ações são arrepiantes, cujos julgamentos complexos não podem ser revelados por ninguém, cujo conhecimento é honrado pelas terras estrangeiras, cuja força é uma grande rede de

¿Dónde no eres sublime?

¡Anu, Enlil y Ea te han exaltado:

Han realizado tu soberanía entre los dioses,
te han situado muy alto entre ellos, en el Cielo,
han elevado tu trono.

A la mención de Tu nombre, Cielo y Tierra se estremecen,
tiemblan todos los dioses del Cielo y temen los del Infierno.

Los hombres glorifican ese nombre temible,
pues Tú eres grande, superior a todos...

¡Oh gloriosa Leona celeste!

Tú que sometes a los dioses, incluso cuando están coléricos,
más poderosa que todos los monarcas,
tienes las riendas de todos los reyes.

Antorcha brillante del Cielo y de la Tierra,
resplandor de todas las comarcas,
acepta mi genuflexión, escucha mi oración,
mírame siempre con bondad...

Sólo Istar es sublime, sólo Ella es Soberana,
sólo Ella es Señora, sólo Ella es Señora.

¡Oh Irnini, valiente hija de Sin,
nadie puede rivalizar contigo!...

(Jensen, 1915, p. 124 apud BOTTÉRO, 2001, p. 31)

⁵⁷ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr25401.htm>. Acesso em: 26 out. 2022.

⁵⁸ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr24202.htm>. Acesso em 26 out. 2022.

batalha as terras estrangeiras, uma rede de batalha de malha fina cobrindo os desobedientes; infatigável no céu, de posse de cada um dos poderes divinos em sua totalidade, ligando os planos antigos; vento sul que cobre os quatro quartos; Enlil, cujo não pode ser compreendido, cuja fama é suficiente para fazer as pessoas estremeçerem; Enlil, grande no céu, superando na terra, excepcional e de grande alcance na Suméria, Nunamnir, senhor dos príncipes, rei dos reis! Ele determinou um bom destino na cidade sagrada para mim, Icme-Dagan, filho de Dagan (ETCSL, 2001).⁵⁹

Shulgi B:

Linhas 21-38: Quando eu me levantei, musculoso como um leão jovem, galopando como um jumento espirituoso em pleno galope, o favor de An me trouxe alegria; para minha alegria, Enlil falou favoravelmente a meu respeito, e eles me deram o cetro por causa da minha integridade. Eu coloco meu pé no pescoço das terras estrangeiras; a fama de minhas armas está estabelecida até o sul, e minha vitória está estabelecida nas terras altas. Quando parto para a batalha e para o conflito em um lugar que Enlil me ordenou, vou à frente do corpo principal de minhas tropas e limpo o terreno para meus batedores. Tenho uma paixão positiva por armas. Não só carrego lanças, como também sei manejar pedras em uma funda. Os projéteis de argila, as pelotas traiçoeiras que atiro, voam como uma violenta tempestade. Na minha raiva eu não os deixo errar (ETCSL, 2000).⁶⁰

Considerando que nessas produções os governantes dirigem-se a si mesmos, elogiando seus próprios feitos e atributos, entendemos que esses aspectos de força bélica, capacidade de destruição e o poder de arrasar terras inimigas são considerados como aspectos positivos. Ou

⁵⁹ Minha tradução, a partir de:

1-23. Enlil, by far *2 lines missing* He to whom the great gods pay attention; foundation deposit of the Anuna, living of the Enki deities; he whose great divine powers know no opponents, whose excel all others, whose is achieved by no one; whose return of their own accord, whose is very sweet in heaven and on earth, whose founds cities, whose establishes the Land; wisdom is perfect as time passes; wise in command, re-establishing justice, adviser who never tires of discussion;, giving verdicts,, judge of heaven and earth *1 line damaged* guiding the living, father Enlil, shepherd of the black-headed, by his making the foreign countries bow low.

24-42. He whose strengthens the boundaries of heaven and earth, whose utterances unite them; lord whose ominous silence pervades the foreign lands, whose actions are spine-chilling, whose complex judgments cannot be revealed by anyone, whose knowledge is honoured by the foreign lands, whose strength is a great battle-net the foreign lands, a fine-mesh battle-net covering the disobedient; indefatigable in heaven, in possession of every one of the divine powers in their totality, linking together the ancient plans; south wind which covers the four quarters; Enlil, whose cannot be grasped, whose fame is enough to make people quake; Enlil, great in heaven, surpassing on earth, exceptional and wide-reaching in Sumer, Nunamnir, lord of princes, king of kings! He determined a good destiny in the holy city for me, Icme-Dagan, son of Dagan.

⁶⁰ Minha tradução, a partir de:

21-38. When I sprang up, muscular as a young lion, galloping like a spirited ass at full gallop, the favour of An brought me joy; to my delight Enlil spoke favourably about me, and they gave me the sceptre because of my righteousness. I place my foot on the neck of the foreign lands; the fame of my weapons is established as far as the south, and my victory is established in the highlands. When I set off for battle and strife to a place that Enlil has commanded me, I go ahead of the main body of my troops and I clear the terrain for my scouts. I have a positive passion for weapons. Not only do I carry lance and spear, I also know how to handle slingstones with a sling. The clay bullets, the treacherous pellets that I shoot, fly around like a violent rainstorm. In my rage I do not let them miss.

seja, o objetivo do governante com esses poemas não é de se tornar alguém distante e inalcançável para seu próprio povo, mas sim de ser amado por ser temido pelos inimigos, por ser combatente e por criar sentimentos e percepções de ser um governante forte, capaz de proteger, legitimado por ser superior a todos os outros. Assim como Inanna é a leoa celeste, Shulgi é o leão jovem e musculoso, assim como a deusa, ele carrega armas e lanças, e é movido pela fúria. Ishme-Dagan, assim como Inanna, também carrega todos os poderes divinos e se coloca como superior a qualquer um, aquele que faz as terras estrangeiras se curvarem pelo seu poder de destruição em batalhas. Ou seja, as fontes mostram que a intenção é tornar essas divindades – assim como os governantes – paralisantes e devastadoras para os povos inimigos, e amadas para aquelas(es) que as cultuam.

São justamente esses atributos e qualidades que aproximam as divindades daqueles e daquelas que as cultuam, da mesma forma que legitimam o rei diante de seu povo. O poder bélico e a capacidade de causar destruição são tidos como motivo de veneração e capazes de propiciar o sentimento de proteção, e não como aspectos que geram afastamento. Esse sentimento religioso ligado à ideia de proteção, fica ainda mais evidente ao analisarmos outro aspecto apontado por Bottéro: a questão dos nomes próprios com alegorias a preces direcionadas a divindades, por exemplo, *Lü-Naplisam* ou “Meu deus coloque seus olhos em mim”; *Réméni-Marduk* ou “Marduk tenha compaixão por mim”; *Samas-hatin* ou “Samas é protetor”; *Samas-epiri* ou “Samas se ocupa de mim” (BOTTÉRO, 2001, p. 34); e nomes dedicados à deusa Ištar, com diferentes evocações dessa divindade, como *Ištar-tazkur* ou “(a deusa) Ištar lhe colocou o nome”; ^d*Ištar-aḫa-eriba* ou “(a deusa) Ištar me devolveu meu irmão”; e ^d*Ištar-namari* ou “Ištar é minha torre de vigia” (LOPÉZ; SANMARTÍN, 1993, p. 228). Para López e Sanmartín (1993, p. 228), esses nomes próprios, também chamados de nomes-frase, são uma expressão da crença religiosa e da devoção, bem como a relação do portador do nome ou de sua família com a divindade.

Outro elemento apontado por Bottéro (2001) como constituinte de um sistema religioso são as **representações religiosas**, dentre as quais temos as divindades e a forma como eles são percebidas e organizadas e as mitologias, tanto sobre o divino, quanto sobre a criação e organização do universo, como a criação da humanidade.

Ao pensar esse mundo divino na Mesopotâmia, é razoável que algumas divindades sejam exaltadas em detrimento de outras, considerando que podemos encontrar quase dois mil nomes de deusas(es) na Suméria, tendo como os primeiros citados *An*, *Enlil*, *Inanna*, *Enki*, *Nanna* e *Utu* (KREBERNIK, 1986, p. 168 *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 39). Esses nomes podem

ser identificados como divindades porque tinham marcação na escrita, ou seja, eram antecedidas por seu indicativo em cuneiforme em forma de estrela, que no modo transliterado recebe a forma da letra “d” sobrescrita (^d), sendo a inicial da palavra *dingir* usada para deuses (BOTTÉRO, 2001, p. 38), ou como um “determinativo divino”, que já aparece em centenas de nomes em listas de divindades e textos sumérios de meados do terceiro milênio (LOPÉZ E SANMARTÍN, 1993, p. 263). Essas divindades, mesmo que em menor número, foram adotadas e transformadas por outros povos e culturas de língua acádia, alguns tendo conservado os nomes sumérios e outros recebido novos nomes, mas mantendo atributos e mesmo o conteúdo de suas narrativas mitológicas (BOTTÉRO, 2001, p. 38).

Também é comum, nas fontes desse contexto, que as divindades recebam diferentes nomes, como pudemos ver no poema à Ištar/Irini, bem como no poema de exaltação à Inanna, onde divindades são evocadas até mesmo através de números; o próprio Marduk recebe cinquenta nomes no poema *Enuma Elish* (BOTTÉRO, 2001, p. 38), podendo ser um indicativo de seu poder e existência plena, visto que o nome tinha potência criadora⁶¹. Além disso, a forma de organização do panteão também envolvia adotar nomenclaturas específicas para se referir a um grupo de divindades. Para os acádios, por exemplo, o nome de Ištar, desde o início do segundo milênio, aparece para designar o divino no feminino em geral, para se referir à palavra “deusa” como *istaru* (BOTTÉRO, 2001, p. 38).

As narrativas mitológicas no contexto mesopotâmico, funcionavam também como uma maneira de atribuir formas, personalidades e experiências para essas divindades, às quais também traziam semelhanças e conexões com a vida e com as experiências humanas. Nesse sentido, também é importante considerar que a própria imagem das divindades fosse profundamente antropomorfa, que tivessem um corpo, órgãos e membros, com necessidades de comer, de beber e se vestir (BOTTÉRO, 2001, p. 50-52), à imagem e semelhança de seu povo, trazendo também elementos ligados a astros e a natureza, além de terem um poder altamente superior.

No que tange às representações religiosas, a divindade abordada na presente tese é Inanna. Sua imagem, atributos e narrativas mitológicas serão abordadas em diferentes aspectos

⁶¹ Com esse termo, estou fazendo referência às concepções apresentadas aqui na tese de considerar a linguagem na Mesopotâmia em sua potência criadora, a linguagem como um ato de criação. Concepção essa que respalda a ideia da magia e dos conjuros como recitações mágicas com capacidade de criar e transformar. Sendo assim, divindades que eram chamadas por múltiplos nomes, na concepção mesopotâmica também tinham sua existência potencializada, ou seu poder potencializado ao serem chamados repetidamente.

ao longo de cada capítulo. Por hora, ao pensar o elemento “representações religiosas”, gostaria de refletir sobre algumas fontes que nos permitem conhecer as formas e aparências com que Inanna era concebida pelos sumérios:

Em fontes que mencionam Inanna, sobretudo em hinos e narrativas mitológicas, podemos encontrar aspectos e características dessa divindade que são semelhantes ao corpo e à vida humana. No mito “A Descida de Inanna ao Mundo Inferior” são feitas menções frequentes a órgãos do corpo como o coração e o fígado, mas também a partes como o nariz, a boca, as nádegas, a cabeça e o pescoço, essas partes também parecem adornadas por acessórios, vestimentas, cosméticos, armaduras e joias, como podemos perceber na descrição de Inanna entre as linhas 14 e 25:⁶²

Linhas 14-19: Ela tomou os sete poderes divinos. Ela reuniu os poderes divinos e os agarrou em sua mão. Com os bons poderes divinos, ela seguiu seu caminho. Ela colocou um turbante, protetor de cabeça para o campo aberto, na cabeça. Ela pegou uma peruca para a testa. Ela pendurou pequenas contas de lápis-lazúli em volta do pescoço.

Linhas 20-25: Ela colocou contas gêmeas, em forma de ovo, em seu peito. Ela cobriu seu corpo com um vestido de pala, a vestimenta de uma senhoria. Ela colocou pintura para os olhos que se chama “Deixe um homem vir, deixe-o vir” em seus olhos. Ela puxou o peitoral que se chama “Vem, homem, vem” sobre o peito. Ela colocou um anel de ouro em sua mão. Ela segurou a vara de medição de lápis-lazúli e a linha de medição em sua mão (ETCSL, 2001).⁶³

Essas semelhanças com o humano não se restringem à forma e aparência do corpo e às roupas e acessórios utilizados, mas também aos sentimentos que as divindades compartilham conosco, como a raiva e a culpa. Além disso, percebemos que divindades não são apenas um “espírito”, elas também têm um corpo e que esse corpo tem até mesmo a possibilidade de morrer:

Linhas 164-172: Depois que ela se agachou e tirou suas roupas, elas foram levadas. Então ela fez sua irmã Erec-ki-gala subir de seu trono e, em vez disso, ela se sentou em seu trono. Os Anuna, os sete juízes, proferiram sua decisão contra ela. Eles olharam para ela – era o olhar da morte. Eles falaram com ela – era o discurso de raiva. Eles gritaram com ela – era o grito de culpa pesada. A mulher aflita foi transformada em cadáver. E o cadáver foi pendurado em um gancho (ETCSL, 2001).⁶⁴

⁶² Fonte disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm#para1>. Acesso em: 20 dez. 2020.

⁶³ Minha tradução, a partir de:

14-19. She took the seven divine powers. She collected the divine powers and grasped them in her hand. With the good divine powers, she went on her way. She put a turban, headgear for the open country, on her head. She took a wig for her forehead. She hung small lapis-lazuli beads around her neck.

20-25. She placed twin egg-shaped beads on her breast. She covered her body with a pala dress, the garment of ladyship. She placed mascara which is called “Let a man come, let him come” on her eyes. She pulled the pectoral which is called “Come, man, come” over her breast. She placed a golden ring on her hand. She held the lapis-lazuli measuring rod and measuring line in her hand.

⁶⁴ Minha tradução, a partir de:

Nessas linhas, os juizes do submundo dirigem a Inanna palavras e olhares de raiva e de culpa, gritam com ela e também dirigem a ela o olhar da morte, que faz com que a deusa, que nesse trecho é significativamente chamada de mulher, passe pelo processo da morte humana, de tornar-se um cadáver e ter seu corpo pendurado em um gancho.

Para pensarmos a respeito da deusa Inanna, suas formas, sua imagem e sua aparência, é relevante apresentar ao leitor imagens da deusa que foram produzidas no contexto da Suméria. Por uma questão de filtrar as fontes disponíveis e estabelecer um recorte de investigação, optei pelas narrativas escritas, porém, gostaria de trazer, exclusivamente neste tópico, essas imagens da deusa que as pessoas da Suméria deixaram a nossa disposição, compartilharam conosco a forma com que viam suas divindades, seus corpos, roupas e faces, permitindo que possamos olhar para elas assim como eles olharam:

A seguir, temos uma sequência de três selos cilíndricos onde aparece a deusa Inanna acompanhada de outras divindades do panteão sumério, os quais também serão identificados visando compreender o contexto da cena na imagem. A Figura 3 é seguida pelas Figura 4, 5 e 6, que apresentam individualmente a imagem de cada um dos selos:

Figura 3 – Sequência de três selos cilíndricos⁶⁵



Fonte: MAZENOD, 1977, p. 6.

164-172. After she had crouched down and had her clothes removed, they were carried away. Then she made her sister Erec-ki-gala rise from her throne, and instead she sat on her throne. The Anuna, the seven judges, rendered their decision against her. They looked at her -- it was the look of death. They spoke to her -- it was the speech of anger. They shouted at her -- it was the shout of heavy guilt. The afflicted woman was turned into a corpse. And the corpse was hung on a hook.

⁶⁵ Retiradas do catálogo *L'art et les grandes civilisations*, coleção criada por Lucien Mazenod, fotografias de Jean Mazenod. Conferir referências.

Figura 4 – Selo cilíndrico 770: Aparição do deus-sol entre as montanhas do horizonte oriental. Período de Agade.



Fonte: MAZENOD, 1977, p. 6.

Figura 5 – Selo cilíndrico 771: Manifestação comum dos grandes deuses. Período de Agade.



Fonte: MAZENOD, 1977, p. 6.

Figura 6 – Selo cilíndrico 772: Manifestação comum dos grandes deuses na manhã de ano novo. Período de Agade.



Fonte: MAZENOD, 1977, p. 6.

Nesses selos ou objetos de forma cilíndrica, do período de Agade, que eram rolados sobre a argila gerando a impressão da imagem, podemos encontrar divindades do panteão mesopotâmico, mostrando formas antropomorfas em seu corpo, com dois braços e pernas; face com dois olhos, boca e nariz; ao mesmo tempo que podem se apresentar como seres alados e que trazem aspectos ligados às suas formas astrais. Na Figura 4, o deus Sol Utu (Šamaš em acádio) aparece, assim como o astro Sol, surgindo entre as montanhas e seu corpo emanando raios solares. Essa é a mesma forma em que o deus Sol aparece ao centro na Figura 5, onde a base da imagem apresenta formas de montes, para indicar a montanha, e o deus surge emanando os raios solares, mas também segura um objeto que parece uma armadura, uma espécie de faca em tamanho grande ou lança. Outras divindades aparecem nessa imagem: ao lado esquerdo do deus Sol está sua irmã, uma imagem com formas que geralmente são utilizadas para identificar a deusa Inanna (Ištar em acádio), uma deusa alada, acima dos montes, evidenciando seus aspectos de deusa guerreira, portando lanças em suas costas, um vestido ou túnica e, assim como todas as divindades na imagem, está usando a touca real ou tiara de chifres; ao seu lado aparece uma espécie de planta ou pequena árvore brotando do chão, que pode estar indicando seu aspecto de deusa da fertilidade. Ao lado direito do deus Sol temos a presença de uma divindade masculina cercada por água e peixes, Enki (Ea em acádio), deus das águas doces, que em suas formas é a própria água. Apesar de ter formas mais largas do que a roupa da deusa Inanna, o deus Enki, assim como todas as divindades da imagem, usa uma espécie de túnica real que se assemelha a um vestido longo.

Nos comentários sobre o Selo 771, o compilador das imagens identifica o escriba que o produziu como Adda (MAZENOD, 1977, p. 26), em uma inscrição constando *ad-da; dub-sar* ou “Adda, escriba” (POZZER, 2018, p. 8-9). Mazenod menciona que nas imagens estão presentes “o deus do abismo” (no caso Enki, deus do abismo aquático), que parece saltar de seu domínio e aparecer sobre as montanhas de onde emerge o deus do Sol e da vegetação, precedido pela deusa-planeta Vênus, no caso, a forma astral da deusa Inanna/Ištar (MAZENOD, 1977, p. 26).

Katia Pozzer (2018), também discute essa imagem e aponta alguns outros elementos sobre as divindades no selo, enfatiza que a base da imagem denota representações clássicas de montanhas na arte mesopotâmica com as formas cônicas sobrepostas e identifica outros seres presentes na figura: o pássaro que aparece sobre a mão direita do deus Enki, como sendo Anzu, nome acádio do deus sumério Imdugud, o qual teria roubado os tabletes do destino; o ser que se encontra atrás de Enki seria seu sacerdote, o deus Isimud/Usmû, que tem uma dupla face e

está com a mão direita levantada; já no canto esquerdo da imagem, temos uma divindade barbada que segura um arco e flecha, o qual Pozzer identifica como sendo um deus da caça; além disso, temos um touro deitado embaixo dos pés de Enki e um leão rugindo ao lado do deus da caça (POZZER, 2018, p. 9). Pozzer, também menciona o objeto que a deusa Inanna/Ištar segura em sua mão, como sendo algo semelhante a uma planta, provavelmente, um ramo de tâmaras, salientando que, assim como o pequeno arbusto que encontra-se ao lado da deusa, as plantas, ramos e flores estão relacionadas com a vitalidade criadora e possuem virtudes miraculosas, pois acreditava-se que aqueles que comessem os frutos dessas árvores ou usassem sua madeira para fabricar objetos pessoais, teriam esses atributos transferidos para si (ASCALONE, 2006, p. 134 *apud* POZZER, 2018, p. 9).

O selo 772, identificado de autoria do escriba Zagganita (que significa “ele sai de sua corte”), também traz alguns elementos que estão presentes no selo 771, como a presença de árvores e plantas, que o compilador das imagens aponta como sendo um indício do período do ano que em aparece a nova vegetação. Mas ao olharmos para a árvore em questão, é possível perceber que suas formas são semelhantes à tamareira, uma espécie de palmeira que produz a tâmara, um fruto de forma circular que nasce em cachos de formato semelhante a um círculo no topo da árvore, assim como aparece na imagem; essa árvore também está ligada à deusa Inanna.

Conforme aparece também no Selos 771 e 772, a deusa encontra-se na lateral direita da árvore, identificada por Mazenod (1977, p. 26) como a deusa guerreira/planeta Vênus, chamada de Ištar, a deusa está em pé em cima de uma pilha de objetos circulares, semelhantes ao fruto que aparece na árvore/tamareira. Na lateral esquerda da árvore está Enki, identificado por Mazenod (1977, p. 26) como o deus do abismo e da sabedoria em sua forma líquida; nessa imagem, Enki também está acompanhado de um ser com a mão direita levantada que aparece atrás dele, identificado no selo anterior como o deus Isimud/Usmû. No canto direito inferior da imagem podemos identificar novamente a presença de Utu/Šamaš emergindo para superfície.

É interessante perceber como nas imagens as divindades aparecem mostrando em seus corpos suas formas astrais, seus atributos e suas regências. O deus solar aparece sempre emergindo para a superfície e emanando raios solares, ou seja, esse deus aparece nas imagens como estando “entre os espaços”, sempre emergindo de outro lugar, transitando entre mundos, da mesma forma que é descrito por Jesús Lopéz e Joaquín Sanmartín (1993, p. 297-298): como o grande senhor de céus e terra (*en.gal.an.ki.ke₄*), que penetra tudo com sua potente luz. Mas o Sol não viaja apenas pelo firmamento, ao entardecer ele se esconde pelo oeste para percorrer o mundo inferior durante a noite, sendo ali o Sol e Rei das almas (*utu gidim.gidim.e.ne.ke₄, šar e t immē*),

o senhor dos mortos (*bēl mīti*). Sua presença leva luz a esse mundo de sombras e um pouco de alimento aos seus habitantes esquecidos. E pela manhã o deus Sol sobe do horizonte pelas montanhas de Mašum, a entrada e saída do submundo (LOPÉZ; SANMATIN, 1993, p. 298).

Essas divindades, além de terem formas astrais, também eram percebidas em conexão com o sistema numérico sexagesimal desenvolvido na Suméria, mencionadas como números em algumas fontes, conforme foi possível encontrar no poema supracitado *Inana B* e a evocação do “deus um”. Temos uma interpretação desse sistema de correlações a partir do panteão acádio, no qual, de acordo com Bottéro, Anu é 60, Enlil 50; Ea 40; Sin ou Nanna 30 – deus da lua e senhor do mês, que tinha 30 dias, conforme era chamado constantemente –; Samas 20; Ištar 15; e Adad 6 (BOTTÉRO, 2001, p. 54).

As imagens de divindades que pudemos observar nesse tópico sobre as formas de “representações do divino”, passavam por ritos de animação⁶⁶ que tinham a capacidade de, por meio da magia, trazer a presença viva das divindades para a imagem, evidenciando uma prática constituinte do último elemento desse sistema religioso na perspectiva de Bottéro (2001): o **comportamento religioso**, compreendido por meio do culto que é a parte ativa da religião, buscando essencialmente satisfazer as divindades em todas as suas necessidades.

Essa ideia do autor, de dividir sentimento e comportamento religioso, não é de toda forma coerente com o contexto Mesopotâmico e, nem mesmo com o nosso, visto que os cultos e ações direcionadas ao sagrado são movidos pelo sentimento com relação a esse sagrado, da mesma forma que, na concepção mágico-religiosa daquele período, as próprias palavras e nomes já tinham a potência criadora e de desempenhar uma ação. Ainda assim, considerar a ideia de Bottéro (2001) de que as religiões se constituem por sentimentos com relação ao sagrado e a devoção, expressões do mundo divino e mitologias e os cultos praticados, nos ajuda a compreender o sistema religioso nesse período e seu funcionamento. Além disso, pensar esse “comportamento religioso”, ou melhor, pensar os cultos e sua organização, nos dá ainda mais elementos para pensar a relação das pessoas com o mundo divino na Suméria.

Para Bottéro (2001, p. 108), o culto, geralmente celebrado no templo e pelo clero, se constitui como um conjunto de práticas religiosas dedicadas aos deuses e que se destina a oferecer a essas divindades uma homenagem digna, reunindo ritos manuais e ritos orais, como palavras e orações que podiam ser recitadas e cantadas. Essa estrutura cerimonial costumava

⁶⁶ Aprofundo o assunto em artigo recente “A presença na Imagem: Ritos de animação de estátuas na Suméria” (ZDEBSKYI, 2021) publicado pela revista *Mythos*. Conferir em lista de referências.

ser escrita em cada palavra e em cada gesto, visando garantir sua transmissão e execução idêntica (BOTTÉRO, 2001, p. 108), uma descrição semelhante com as considerações de Peirano (2003) sobre ritos, como sendo uma performatividade estruturada e padronizada que envolve a repetição de gestos e palavras.

No contexto da Mesopotâmia, em acádio, a palavra “ritual” era *nêpeštu*, que se traduz como “realizar uma performance”, ou um conjunto normatizado de gestos e palavras utilizados em ocasiões solenes, tendo sua eficácia garantida pela estrita observação do seu desenrolar (POZZER, 2017, p. 3). Dessa forma, o ritual possui uma estrutura e é composto por diversos elementos e práticas, de forma que, por meio do gesto e da palavra, ou da performance, os sumérios acreditavam ser possível intervir no mundo divino e no próprio mundo onde viviam.

Essa concepção só é possível porque na perspectiva semita o verbo tinha potência criadora, de forma que “a enunciação de um bem ou de um mal era suficiente para garantir sua gênese. Já os ritos manuais tinham sua origem no poder do gesto, na capacidade destrutiva ou transformadora de diversos produtos naturais ou elementos primordiais como a água e o fogo” (POZZER, 2017, p. 3). Neste sentido, podemos observar nas execuções de rituais na Suméria o principal eixo de investigação da presente tese: as práticas mágicas como forma de negociação dos humanos com o mundo divino onde a magia era uma forma de espantar os males, as doenças e os causadores de sofrimentos, bem como trazer bem feitorias e alcançar desejos.

Sobre essa ideia de “magia” entre os sumérios, podemos considerar a definição de Jean Bottéro (*apud* POZZER, 2017, p. 5), sobre magia na Mesopotâmia:

Um sistema de fatos sociais fundado na crença de eficácia imediata de um certo número de comportamentos, procedimentos e de elementos que se utiliza para criar efeitos essencialmente benéficos, mas cujas relações com suas causas eram, de nosso ponto de vista, perfeitamente irracionais. Enquanto que, em virtude dos mesmos princípios, as operações eram executadas (...) para causar o mal, falava-se em feitiçaria.

Apesar de concordar com a definição de magia enquanto esse sistema, é importante novamente ponderar algumas concepções presentes na perspectiva do autor. Considerando que, dentre os objetivos desta pesquisa, trago justamente a tentativa de guiar as leitoras e leitores para uma interpretação das fontes que seja capaz de transformar o “nosso” ponto de vista. Compreender que é possível conceber a existência de diversas formas de racionalidades e que o ponto de vista do pensamento ocidental e contemporâneo pode sim ser questionado para dar espaço à compreensão de outras formas de perceber e se relacionar com o mundo,

com o tempo e com a natureza, as quais não são hierarquicamente inferiores ou menos civilizadas do que as vigentes hoje.

Pensando a prática da magia como um sistema estruturado, não somente com gestos, palavras e performance, mas em algumas práticas oficiais também com a estrutura do espaço do templo e seus membros, é importante refletir sobre os “cultos” na Suméria, aquelas práticas que podemos chamar de ritos oficiais ou não individuais. Ao falar sobre as pessoas que serviam no templo, Bottéro (2001, p. 87) chama essas pessoas de “ministros”. Também podemos encontrar a denominação de sacerdotisas(tes) ou até de funcionárias(os) do templo, sendo aquelas pessoas encarregadas de servir às divindades em seus templos, as quais formavam uma categoria social específica na hierarquia da organização social mesopotâmica. Essas pessoas poderiam ser eleitas herdando o sacerdócio do pai ou por meio de adivinhação/nomeação divina dentro de um rito/cerimonia de consagração à divindade específica à qual iria servir.

Entre essas pessoas que serviam no templo, podemos encontrar tanto menções a homens quanto a mulheres, tendo nas fontes uma significativa presença de sacerdotisas, como é o caso de En-ĥedu-ana, a quem é creditada a autoria e escrita de poemas e hinos, incluindo alguns dedicados à Inanna que apresentei anteriormente. Pensar as pessoas que serviam no templo nos permite perceber que o sistema religioso na Mesopotâmia é complexo e possui uma forma própria de organização, tendo distribuição de funções e pessoas que se dedicam exclusivamente a servir nesses espaços sagrados.

Posterior ao contexto da Suméria, podemos, inclusive, encontrar evidências de formas de legislação sobre esse tema, entre os babilônios, no conhecido Código de Hammurabi, governante babilônico, que foi uma das fontes traduzidas para o português pelo professor Emanuel Bouzon (1987). Na tradução do parágrafo 181 do Código, Bouzon afirma que existiam classes diferentes de sacerdotisas no templo e que as mulheres poderiam ser consagradas por decisão paterna:

§ 181 Se um pai consagrou a deus (sua filha) como nadītum, qadištum ou kulmašītum e não lhe deu um dote de presente, depois que o pai morrer, ela receberá dos bens da casa paterna 1/3 de sua herança; enquanto viver, ela terá usufruto, mas sua herança é de seus irmãos (BOUZON, 1987, p. 173).

Nesse parágrafo, percebemos que um grupo de mulheres que foi consagrada ao templo teria direito à herança durante o período em que viver, como forma de subsistência, nos dando também o indicativo de que essas mulheres não se casavam. Na discussão sobre esse parágrafo,

Bouzon afirma que a ideia de consagrar a deus é literalmente “consagrar ao serviço de deus” ou *ana ilim našû* em acádio. Além disso, o texto trata especificamente de três classes diferentes de sacerdotisas, sendo a primeira introduzida pelo sumerograma *LUKAR*, correspondente ao título acádio *nadītum*; a segunda pelo sumerograma *NU.GIG*, correspondente ao acádio *qadištum* e a terceira pelo sumerograma *NU.BAR*, que tem por equivalente a sacerdotisa babilônica *kulmašītum* (BOUZON, 1987, p. 173-174), mostrando assim, que essas classes de sacerdotisas não são uma invenção da organização religiosa da cultura acádia, são mais antigas e têm equivalentes em língua suméria.

Essas diferentes classes também envolvem diferentes funções durante o culto, podendo ser encontradas menções à função prática desses sacerdotes e sacerdotisas em fontes, como a descrição abaixo mencionada por Bottéro (2001, p. 88), texto publicado na Revista de Assiriologia, em 1938:

O sacerdote kalü, de pé, então cantará o hino planejado... Mais tarde, outro kalü cantará o lamento-*ersemma*, ao som dos tímpanos... Depois disso, um sacerdote sangü, diante [da estátua da] deusa Ishtar, ele derramará de sua taça *sähu* uma libação de água; e um sacerdote-*posisu* fará o mesmo em frente à inscrição [marcada na referida estátua]; outro à sua direita e outro à sua esquerda...⁶⁷

Esta fonte, novamente reafirma que a estrutura dos cultos na Mesopotâmia tinha uma especificidade, contando com diferentes classes de sacerdócio que eram responsáveis por desempenhar distintas funções na execução do rito. Além disso, também mostra que o próprio culto – assim como outras práticas ritualísticas, mesmo quando se trata da verbalização performatizada de um conjuro – segue uma determinada estrutura, envolvendo o canto dos hinos previstos e o uso de imagens e a oferta de libações a essa imagem da divindade.

A realização do culto também tem como ato central a oração, por meio da qual o fiel transmitia tudo aquilo que estava em seu coração, seus sentimentos, desejos, medos, angústias, necessidades, arrependimentos e sonhos (BOTTÉRO, 2001, p. 97). Nesse sentido, o culto também se constitui como um momento de intensa conexão com o sentimento religioso, com

⁶⁷ Minha tradução, a partir de:

El sacerdote-kalü, de pie, entonará entonces el himno previsto... Después, otro *kalü* cantará la endecha-*ersemma*, al son del tímpano... Después de lo cual, un sacerdote-sangü, ante [la estatua de] la diosa *Istar*, verterá de su *copa-sähu* una libación de agua; y un sacerdote-*posisu* hará lo mismo frente a la inscripción [marcada en la citada estatua]; otro a su derecha, y otro a su izquierda...

as sensações que o sagrado é capaz de despertar no fiel, mas também como um momento de reflexões sobre as vidas particulares das pessoas na Suméria. Nas fontes a respeito desse tema, conseguimos perceber quais eram as demandas mais latentes na vida local, suas buscas e desejos mais almejados e até mesmo os problemas e aflições mais recorrentes, como pudemos perceber nas preces de En-ĥedu-ana para Inanna, quando a sacerdotisa foi expulsa do templo e retirada de seu alto cargo.

Ao iniciar as discussões a respeito dos elementos que constituem a estrutura religiosa na Mesopotâmia, aponte que traria algumas interpretações e considerações diferentes daquelas trazidas por Bottéro, conforme procurei trazer questionamentos e ponderações ao analisar as fontes, além de ter apresentado a proposta de questionar paradigmas que colocam as práticas religiosas do Antigo Oriente Próximo como experiências irracionais ou resumidas a superstições. Gostaria de finalizar o presente subcapítulo apresentando algumas alternativas epistemológicas em torno desse debate. Para isso, busquei compreender o funcionamento, a organização e os elementos constituintes do fenômeno religioso na Mesopotâmia para perceber o quanto todo esse sistema era coerente com a racionalidade e as perspectivas de mundo do seu contexto, ao invés de concluir que suas práticas religiosas e seu mundo sagrado eram desprovidos de razão ou de uma compreensão satisfatória sobre o Universo que partiria de demandas contemporâneas. Ao analisar as fontes sobre práticas religiosas na Mesopotâmia, Bottéro (2001) e Lopéz e Sanmartín (1993), afirmam que:

[...] Por otra parte, se trataba, resuelta y exclusivamente, de una “religión prehistórica”, sin “escrituras santas”, sin autoridades religiosas, sin “dogmas”, sin ortodoxia, sin ortopraxis, sin fanatismo, y que evolucionaba con indolencia, a merced de la cultura de la que no era sino un reflejo, según el tiempo y los acontecimientos (BOTTÉRO, 2001, p. 12).

El fenómeno religioso em Mesopotamia fue multiforme. No hay ‘fundador’, ni ‘lengua santa’, ni ‘dogmas’, ni ‘credos’, ni ha dejado un *corpus* más o menos canónico de ‘libros sagrados’. Lo religioso no era sino una versión de lo social (LOPÉZ; SANMARTÍN, 1993, p. 227).

É importante refletir a respeito de quais são as perspectivas de mundo, de racionalidade e até mesmo de História na qual está alicerçada a ideia de que a religião na Mesopotâmia diz respeito a uma “religião pré-histórica”, um sistema religioso desprovido de escrituras sagradas, autoridades religiosas e dogmas. Neste caso, não tenho um interesse focado em comprovar a existência de uma “religião na Suméria”, mas sim de questionar as perspectivas ocidentais e

eurocentradas que fazem com que Bottéro negue esse lugar de religião às práticas investigadas na Mesopotâmia ou escolha colocá-las em um lugar hierarquicamente inferior em comparação com religiões ocidentais contemporâneas. Essas afirmações parecem desconsiderar a maioria dos aspectos apontados pelas fontes, todo o acervo de narrativas mitológicas desse período, seus templos e todos os sacerdotes e sacerdotisas que serviram neles. Diminuir a importância do aspecto religioso da Mesopotâmia, abreviando-o como uma versão do social, é desconsiderar que as fontes nos mostram justamente o contrário disso, que o aspecto religioso estava presente em todas as dimensões da vida humana, sem se tornar menos importante, menos sagrado ou menos estruturado por conta disso. A questão central é que essa perspectiva está atrelada com a ideia de que cosmologias do Oriente antigo, suas perspectivas religiosas e mitologias, são desprovidas de racionalidade, justamente a ideia que fundamenta narrativas de que o pensamento mágico-religioso seria uma oposição inferior diante da ciência e da razão ocidental contemporânea.

Essa polaridade entre ciência/razão e religião constitui debates das mais diversas áreas que se dedicam aos estudos de religiões e religiosidades. No campo da Antropologia, uma das disciplinas precursoras nas pesquisas sobre rituais e sistemas religiosos, esse debate marcou o final do oitocentos, período em que grandes expoentes da área se encontravam atormentados com a distinção entre magia, ciência e religião, seja para colocar esses fenômenos em uma sequência evolutiva e caracterizá-los como mais, ou menos, primitivos e civilizados (PEIRANO, 2002, p. 18). Nessas discussões, são expressivas as contribuições de Lévi-Strauss, no livro “O Pensamento Selvagem” e no artigo “A Crise Moderna da Antropologia”, nos quais o autor discute a questão da (ir)racionalidade, apresentando uma solução para a diferença entre magia, ciência e religião, ao defender que tanto primitivos quanto modernos pensam do mesmo modo e que magia, arte e ciência são formas de conhecimento paralelas, pois se os primitivos têm magia, eles também operam cientificamente, da mesma forma que “nós, modernos”, além da ciência, também vivemos a magia e o totemismo baseados na bricolagem (PEIRANO, 2002, p. 18).

Porém, o assunto ainda estava longe de ser resolvido nesse campo, pois no início do século XX ainda dominava uma dicotomia entre comportamentos tidos como não-rationais, místicos e sagrados, de um lado, e comportamentos considerados racionais, utilitários e profanos, do outro lado. Essa dicotomia chegou a polarizar intelectuais entre aqueles com a perspectiva de que o ritual, como parte da magia e religião, era uma coisa ultrapassada e autores que defendiam o ritual como maneira de compreender formas elementares de sociabilidade, formando então duas correntes: os ingleses, conhecidos como intelectualistas, James Frazer e Edward Tylor, que defendiam a primeira perspectiva, colocando ênfase no pensamento e

vinculando o ritual a questões da racionalidade humana; já os sociólogos franceses Émile Durkheim e Marcel Mauss compartilhavam da segunda perspectiva, deixando de procurar a “razão humana” e se interessando pela ideia de “razão da sociedade” (PEIRANO, 2003, p. 14).

Durkheim defende que os cultos são a prova experimental das crenças, capazes de sustentá-las. Além disso, cultos ou rituais são “atos de sociedade”, por meio dos quais a sociedade toma consciência de si, se recria e se afirma; sob esse viés os “rituais criam um corpo de ideias e valores que, socialmente partilhados, assumem uma conotação religiosa” (PEIRANO, 2003, p. 15). Na contraparte dessa polaridade, Tylor pensava em uma sequência evolutiva para o fenômeno religioso, tirando o centro da sociedade e defendendo que as crenças em seres espirituais seriam uma evolução natural, regular, contínua e progressiva das capacidades mentais do animal humano no estado social; essa evolução partia das “superstições” e do animismo, como forma mais primitiva de religião que surge a partir de um esforço racional, mas não crítico, de explicar fenômenos empíricos misteriosos da vida humana, como a morte e os sonhos, e essa linha evolutiva segue progredindo para o politeísmo e para o monoteísmo como fase final (PEIRANO, 2003, p. 15).

Nesse debate, Frazer também defende uma escala evolutiva, ao considerar que a humanidade teria passado pelos estágios da magia, da religião e da ciência: a magia já conteria as leis definitivas do pensamento (similaridade e associação), mas era mal aplicada; a religião nasce quando a magia não produz resultados e delega-se o poder a seres sobrenaturais e a ciência “retoma a responsabilidade da relação entre causa e efeito” (PEIRANO, 2003, p. 16).

A perspectiva de Tylor, caminha na contramão da compreensão que venho buscando encontrar nas fontes analisadas. É preciso compreender que a magia não é algo anterior a religião ou menos evoluído, a magia e o pensamento mágico são parte constituinte de toda religião, e para pensar Mesopotâmia não é possível considerar a magia como um fenômeno relacionado ao mundo da fantasia. No meio acadêmico e de estudos da História das religiões e religiosidades, o termo magia é utilizado de forma ampla, empregado para compreender interpretações populares e para discutir fenômenos do escopo religioso.

A magia também está relacionada com uma diversidade de saberes, profundos conhecimentos botânicos, domínio de uso de plantas mágicas e suas potencialidades, estudos e saberes que eram utilizados no cotidiano de populações com os mais diversos objetivos, de produzir conforto para os males e temores, aliviar dores corporais e psicológicas, despertar amor e paixão, curar ferimentos e também serem parte integrante dos rituais (CAMPOS, 2020, p. 338-339).

Ademais, acerca do discurso sobre o monoteísmo como sendo um ponto de chegada em uma linha evolutiva, além de questionar a própria ideia de uma linha evolutiva e linear, como faz Walter Benjamin, gostaria de apontar reflexões que estão presentes nos diálogos e articulações com fontes e autoras(es) que venho propondo desde a dissertação: penso que podemos falar em uma “tentativa de construção de um monoteísmo” em torno do deus YHWH, porém mesmo a Bíblia e a diversidade de achados arqueológicos que temos à disposição nos mostram que divindades femininas, consideradas estrangeiras ao povo hebreu, continuaram presentes nas cosmovisões e crenças, não deixaram de serem cultuadas, de terem seus altares erguidos e suas imagens esculpidas, continuaram a receber oferendas e eram reivindicadas para fornecer fertilidade e abundância, mesmo diante da imposição dos cultos a YHWH.

Ou seja, é possível considerar como superada essa ideia de uma escala evolutiva da História das religiões, na qual o animismo e o politeísmo foram simplesmente substituídos pelo monoteísmo, chegando à dominação judaico cristã como hegemônica. O próprio contexto em que vivemos nos mostra uma realidade completamente diferente, nos mostra a resistência e existência de uma diversidade de práticas religiosas que não foram banidas, apesar dos investimentos coloniais e cristianizadores, como o neopaganismo, a umbanda, o candomblé, o xamanismo. Como coloca Benjamin, é necessário romper com o historicismo que constrói perspectivas lineares e progressivas do passado e da História, olhando para o historicismo justamente como uma percepção do “tempo concebido como linear e espacialmente dividido, como o tempo que marcam os relógios”, “esse é o tempo que Benjamin denomina de homogêneo e vazio” (BENJAMIN *apud* a PENIDO, 1989, p. 61), como se a história e a vida seguissem uma linha reta, globalmente linear e com objetivo evolutivo.

Essas perspectivas de buscar uma escala evolutiva na História e, principalmente, na História das religiões, culminam justamente nos paradigmas que colocam a magia e a religião como ligados ao irracional ou ao ultrapassado, como uma escala anterior e substituída pelo “pensamento científico” e cético. Para entender as repercussões dessas perspectivas fundamentadas em hierarquias evolutivas e suas implicações nas formas contemporâneas de olhar para antiguidade, gostaria de refletir sobre uma recente publicação no campo da neurociência e educação, um artigo de 2020, publicado na revista *Trends in Neuroscience and Education*, intitulado *The History of Writing Reflects the Effects of Education on Discourse Structure: Implications for Literacy, Orality, Psychosis and the Axial Age*. Ao analisar a literatura da Idade do Bronze, incluindo fontes do ETCSL, as(os) autoras(es) defendem que essa literatura contém características infantis ou psicóticas, que só teriam amadurecido durante

a Idade Axial, de modo que a psicose pode representar um traço de linguagem humana imatura, semelhante a uma mentalidade primitiva, um traço inicial da civilização que persistiu historicamente até a Idade do Bronze (PINHEIRO et al., 2020).

Em meio a esses argumentos e defesas, as(os) autoras(es) chegam a reconhecer que a semelhança estrutural dos discursos infantis, psicóticos e antigos não implica necessariamente um funcionamento mental semelhante e levantam a possibilidade de que a literatura da Idade do Bronze investigada no artigo estivesse contemplando uma linguagem poética. Mas em seguida acabam por contrapor essa proposta ao comparar as fontes com um conjunto de poesias ocidental pós-medieval, e posteriormente com relatos orais de três grupos de analfabetos, concluindo que os textos da Idade do Bronze são estruturalmente diferentes do primeiro grupo de comparação e semelhantes aos relatos orais de crianças não alfabetizadas e de participantes adultos psicóticos, propondo assim que a educação seria uma força motriz subjacente ao amadurecimento, ou evolução, do discurso (PINHEIRO et al., 2020). A partir disso, é preciso considerar que, a educação de fato é uma força motriz para o amadurecimento, inclusive de importantes habilidades humanas como a alteridade, sobretudo ao olhar para culturas diferentes daquelas nas quais estamos inseridas(os).

O impacto da publicação desse estudo, que conta inclusive com pesquisadoras(es) brasileiros de diferentes áreas de atuação, incluindo Antropologia, Física e Psiquiatria, repercutiu também em uma matéria veiculada pela Folha de São Paulo, com o título “Estudo aponta parentesco entre textos da Antiguidade e linguagem de crianças e loucos: É possível determinar evolução do pensamento nos últimos 4.500 anos a partir de análise de discursos, conclui pesquisa” (LEITE, 2020).

É importante considerar que os resultados da pesquisa estão fundamentados em uma completa descontextualização das fontes, interpretadas e utilizadas sem um embasamento aprofundado das cosmovisões e perspectivas de mundo em que estavam inseridas. A investigação teve como objetivo encontrar formas de racionalidade ou mentalidades existentes hoje, inclusive ao comparar com a poesia pós-medieval ocidental, esperando deparar-se com a mesma linguagem ou estrutura, caindo assim em um grave anacronismo, no sentido negativo do termo, mostrando que a ciência contemporânea não é desprovida de valores culturais e formas de julgamentos a partir das epistemologias vigentes. Como afirma Anderson Zalewski Vargas (2011, p. 290): os parâmetros epistemológicos da ciência não são isolados do mundo, nem tampouco neutros, inocentes, benfazejos em si.

Apesar de, em alguns momentos, levar em consideração que as fontes estudadas são parte de um contexto com predominância de uma tradição oral, mesmo já existindo formas de escrita, a pesquisa desconsidera completamente o pensamento mágico-religioso do período e a ideia de uma linguagem criadora, que não tinha função puramente comunicativa, conforme aponta Walter Benjamin (1984), ao diferenciar a “linguagem adâmica” da linguagem comunicativa que acabou perdendo a função criadora. Na linguagem mágico-criadora, as palavras são repetidas justamente com o intuito de criar, de materializar o que é dito e isso está presente nos hinos, poemas de autoelogio, nos conjuros e rituais, nas narrativas mitológicas e até mesmo nas representações do divino onde as divindades eram chamadas por diversos nomes, repetidas vezes até que se fizessem presentes.

Sendo assim, a repetição tem uma intenção nas narrativas orais e escritas na Mesopotâmia, uma racionalidade correspondente às cosmovisões do período. A repetição na literatura Mesopotâmica também traz uma outra perspectiva de temporalidade que não é acelerada e baseada na necessidade de sintetizar e resumir, mas sim uma temporalidade fundamentada pela experiência, onde as narrativas escritas registram cada gesto, o passo a passo de cada ação, como em um processo ritualístico. Para entender essa ideia, podemos observar o Poema “A Descida de Inana ao Submundo”,⁶⁸ no qual uma frase se repete consecutivamente em alguns versos:

Linhas 123-163: Neti, o porteiro chefe do submundo, prestou atenção às instruções de sua dama. Ele tranou os sete portões do submundo. Então ele abriu cada uma das portas do palácio Ganzer separadamente. Ele disse à sagrada Inana: “Venha, Inana e entre”. E quando Inana entrou, (1 ms. acrescenta 2 linhas: a régua de lápis-lazúli e a linha de medição foram removidas de sua mão, quando ela entrou no primeiro portão), o turbante, protetor de cabeça para o campo aberto, foi removido de sua cabeça. “O que é isto?” “Fique satisfeita, Inana, um poder divino do submundo foi cumprido. Inana, você não deve abrir a boca contra os ritos do submundo.”

Quando ela entrou no segundo portão, as pequenas contas de lápis-lazúli foram removidas de seu pescoço. “O que é isto?” “Fique satisfeita, Inana, um poder divino do submundo foi cumprido. Inana, você não deve abrir a boca contra os ritos do submundo.”

Quando ela entrou no terceiro portão, as contas gêmeas em forma de ovo foram removidas de seu peito. “O que é isto?” “Fique satisfeita, Inana, um poder divino do submundo foi cumprido. Inana, você não deve abrir a boca contra os ritos do submundo.”

Quando ela entrou no quarto portão, o peitoral “Venha, homem, venha” foi removido de seu peito. “O que é isto?” “Fique satisfeita, Inana, um poder divino do submundo foi cumprido. Inana, você não deve abrir a boca contra os ritos do submundo.”

Quando ela entrou no quinto portão, o anel de ouro foi removido de sua mão. “O que é isto?” “Fique satisfeita, Inana, um poder divino do submundo foi cumprido. Inana, você não deve abrir a boca contra os ritos do submundo.”

Quando ela entrou no sexto portão, a vara de medir lápis-lazúli e a linha de medição foram removidas de sua mão. “O que é isto?” “Fique satisfeita, Inana, um poder divino do submundo foi cumprido. Inana, você não deve abrir a boca contra os ritos do submundo.”

⁶⁸ Para o link da fonte, conferir nota 62.

Quando ela entrou no sétimo portão, o vestido de pala, a vestimenta da senhoria, foi removida de seu corpo. “O que é isto?” “Fique satisfeita, Inana, um poder divino do submundo foi cumprido. Inana, você não deve abrir a boca contra os ritos do submundo.” (ETCSL, 2001).⁶⁹

Na estrutura deste poema, podemos levar em consideração os traços da Tradição Oral, onde a repetição também serve como forma de memorização. Porém, a repetição também dá um sentido próprio à narrativa. Quando Neti, o principal porteiro do submundo, fala com Inana, ele sinaliza que a deusa está passando pelos ritos do submundo, uma experiência ritualística que envolve passar por cada um dos portais de acesso, um de cada vez e, em cada um deles, deixar um dos poderes divinos que levou consigo, até chegar na presença da deusa Ereshkigal – guardiã do submundo – completamente despida de suas vestes, acessórios e também poderes (ou os *me*), sendo justamente esse processo ritualístico que permite a deusa viver a experiência de morte e posterior renascimento, já que está vulnerável. Nesse sentido, o processo ritualístico envolve a repetição de gestos, palavras e performances, mas, conforme havia apontado no início do presente subcapítulo, o desconhecimento dos mitos ou acontecimentos primordiais/arquetípicos é capaz de esvaziar o ritual de um significado, fazendo

⁶⁹ Minha tradução, a partir de:

123-163. Neti, the chief doorman of the underworld, paid attention to the instructions of his mistress. He bolted the seven gates of the underworld. Then he opened each of the doors of the palace Ganzir separately. He said to holy Inana: “Come on, Inana, and enter.”

And when Inana entered, (1 ms. adds 2 lines: the lapis-lazuli measuring rod and measuring line were removed from her hand, when she entered the first gate,) the turban, headgear for the open country, was removed from her head. “What is this?” “Be satisfied, Inana, a divine power of the underworld has been fulfilled. Inana, you must not open your mouth against the rites of the underworld.”

When she entered the second gate, the small lapis-lazuli beads were removed from her neck. “What is this?” “Be satisfied, Inana, a divine power of the underworld has been fulfilled. Inana, you must not open your mouth against the rites of the underworld.”

When she entered the third gate, the twin egg-shaped beads were removed from her breast. “What is this?” “Be satisfied, Inana, a divine power of the underworld has been fulfilled. Inana, you must not open your mouth against the rites of the underworld.”

When she entered the fourth gate, the “Come, man, come” pectoral was removed from her breast. “What is this?” “Be satisfied, Inana, a divine power of the underworld has been fulfilled. Inana, you must not open your mouth against the rites of the underworld.”

When she entered the fifth gate, the golden ring was removed from her hand. “What is this?” “Be satisfied, Inana, a divine power of the underworld has been fulfilled. Inana, you must not open your mouth against the rites of the underworld.”

When she entered the sixth gate, the lapis-lazuli measuring rod and measuring line were removed from her hand. “What is this?” “Be satisfied, Inana, a divine power of the underworld has been fulfilled. Inana, you must not open your mouth against the rites of the underworld.”

When she entered the seventh gate, the pala dress, the garment of ladyship, was removed from her body. “What is this?” “Be satisfied, Inana, a divine power of the underworld has been fulfilled. Inana, you must not open your mouth against the rites of the underworld.”

com que o intérprete desinformado o tome como uma mera repetição de gestos e palavras sem racionalidade, sentido ou importância.

Retomando a questão da tradição oral, é importante compreender que a invenção de formas escritas tem um sentido social na Mesopotâmia, justamente de facilitar o registro e memorização daquilo que poderia vir a ser esquecido quando transmitido apenas oralmente. Podemos observar esses sentidos no poema que fala a respeito da cosmovisão mesopotâmica sobre a criação da escrita, que recebe o título de “Enmerkar e o senhor de Aratta”.⁷⁰

Linhas 500-514: Seu discurso foi substancial e seu conteúdo extenso. O mensageiro, cuja boca era pesada, não conseguiu repeti-lo. Como o mensageiro, cuja boca estava cansada, não foi capaz de repeti-lo, o senhor de Kulaba bateu um pouco de barro e escreveu a mensagem como se estivesse em uma tabuinha. Antigamente, a escrita de mensagens no barro não era estabelecida. Agora, sob aquele sol e naquele dia, foi realmente assim. O senhor de Kulaba inscreveu a mensagem como uma tabuinha. Foi assim. O mensageiro era como um pássaro, batendo as asas; ele se enfureceu como um lobo seguindo uma criança. Ele atravessou cinco montanhas, seis montanhas, sete montanhas. Ele ergueu os olhos enquanto se aproximava de Aratta. Ele entrou alegremente no pátio de Aratta, ele reconheceu a autoridade de seu rei. Ele falou abertamente as palavras em seu coração. O mensageiro transmitiu a mensagem ao senhor de Aratta (ETCSL, 2001).⁷¹

Neste poema, a escrita em tábuas de argila teria sido estabelecida por Emmerkar, rei de Unug-Kulaba (Uruk), visando que o mensageiro transmitisse integralmente uma mensagem para o senhor de Aratta. Podemos observar que a proposta de uma língua escrita tem importância para registrar aquilo que é dito na linguagem oral, de forma confiável, como quando se trata da necessidade de transmitir mensagens extensas e não envolve, desta forma, criar estruturas e formas de narrativa diferentes da oral quando se escreve o discurso.

Além disso, as conclusões do artigo *The History of Writing Reflects the Effects of Education on Discourse Structure: Implications for Literacy, Orality, Psychosis and the Axial Age*, ao propor a educação formal como uma alternativa para desenvolver o amadurecimento ou evolução do discurso e da linguagem, acabam negligenciando a existência de instituições de educação que faziam parte da estrutura social da Suméria, como as escolas especializadas

⁷⁰ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1823.htm>. Acesso em: 30 jun. 2022.

⁷¹ Minha tradução, a partir de:

500-514. His speech was substantial, and its contents extensive. The messenger, whose mouth was heavy, was not able to repeat it. Because the messenger, whose mouth was tired, was not able to repeat it, the lord of Kulaba patted some clay and wrote the message as if on a tablet. Formerly, the writing of messages on clay was not established. Now, under that sun and on that day, it was indeed so. The lord of Kulaba inscribed the message like a tablet. It was just like that. The messenger was like a bird, flapping its wings; he raged forth like a wolf following a kid. He traversed five mountains, six mountains, seven mountains. He lifted his eyes as he approached Aratta. He stepped joyfully into the courtyard of Aratta, he made known the authority of his king. Openly he spoke out the words in his heart. The messenger transmitted the message to the lord of Aratta.

voltadas para a formação de escribas. Era possível que antes disso o ensino tenha sido ministrado em centros administrativos dos palácios ou dos templos até que começaram a existir escolas pagas, um “sistema escolar sumério”, no qual a escola era chamada de *eduba* (é.dub.ba), que significa “casa dos tabletes”, e foi criada com a finalidade de formar escribas para trabalharem com tarefas econômicas e administrativas (POZZER, 1999, p. 68). Nesse sentido, inicialmente as(os) escribas, em geral, eram de grandes famílias e comumente possuíam uma tarefa de caráter hereditário, porém, com o tempo as escolas se tornaram centros de difusão de cultura e saber (POZZER, 1999, p. 67).

A respeito disso, podemos ter acesso a documentos que registram o funcionamento e práticas presentes nessas escolas especializadas na formação de escribas, entre eles um documento conhecido como *Os tempos da Escola*, redigido por volta do ano 2000 a.E.C. – a existência de várias cópias com fragmentos impede que possamos conhecer o local de origem –, essa fonte, citada por Kramer (1997, p. 268 *apud* POZZER, 1999, p. 69-71), nos fala sobre um sistema de ensino bastante rígido, com obrigações e tarefas que vão para além do aprendizado da escrita e da cópia de textos em tabletes de argila, mas também envolvem códigos de conduta, valores e comportamentos, conforme podemos perceber na narrativa abaixo:

– Estudante, onde tu tens ido desde tua primeira infância?

E o estudante responde:

– Tenho ido à escola.

– O que tens feito na escola?

– Decorei o meu tablete, almocei, preparei o meu novo tablete, escrevi-o, terminei-o; depois, apresentaram-me os tabletes de recitação; e, à tarde, trouxeram-me os meus tabletes de exercício. No fim da aula, eu fui para casa, entrei em casa e encontrei o meu pai. Expliquei os meus tabletes de exercício ao meu pai, receitei-lhe o meu tablete, e ele ficou deliciado, pois enchi-o de alegria.

O estudante, então, entra na casa dos criados e diz:

– Tenho sede, dá-me água para beber; tenho fome, dá-me pão para comer; lava-me os pés, faz-me a cama, que quero ir deitar-me. Acorda-me de manhã bem cedo, para eu não chegar atrasado, senão, o professor vai me bater com a vara.

Então, no outro dia, pela manhã, o estudante fala que:

– Quando levantei-me de manhazinha, encarei a minha mãe e disse-lhe: Dê-me o meu almoço, quero ir para a escola! A minha mãe deu-me dois pãezinhos e eu fui para a escola. Na escola, o vigilante encarregado de verificar a pontualidade disse: Por que chegaste atrasado? Temeroso e com o coração batendo, apresentei-me ao professor e fiz-lhe respeitosa reverência.

O meu professor leu o meu tablete e disse:

– Falta aqui qualquer coisa, bateu-me com a vara.

O vigilante encarregado da limpeza disse:

– Andaste na rua e não cuidaste das tuas roupas, bateu-me com a vara.

O vigilante encarregado da assembleia disse: – Por que falaste sem autorização?, bateu com a vara.

O vigilante encarregado do bom comportamento disse:

– Por que te levantaste sem autorização?, bateu com a vara.

O vigilante encarregado do portão disse:

– Por que saíste sem autorização?, bateu com a vara.

O vigilante encarregado do sumério disse:

– Por que não falaste sumério?, bateu com a vara.

O meu professor disse:

– A tua ortografia não é satisfatória, bateu com a vara.

E assim eu comecei a odiar a arte de escriba, comecei a negligenciar a arte de escriba.

O meu professor não teve mais alegrias comigo, deixou de me ensinar a arte de escriba.

Desesperado, o estudante voltou-se para o pai e disse-lhe:

– Dá-lhe algum salário suplementar e que ele fique bondoso (...), que ele me corrija também.

Aquilo que o aluno disse, o pai prestou atenção. Convidou o professor e, quando este entrou em casa, fizeram-no sentar na cadeira grande.

O pai ordenou aos criados:

– Derramem-lhe óleo puro, tragam-no para a mesa. Façam com que o óleo corra como água sobre o seu ventre e costas; quero que o vistam com boas roupas, que lhe deem algum salário extra, lhe ponham um anel no dedo.

Os criados fazem o que lhes foi ordenado, e então o professor diz ao estudante:

– Jovem, porque não desprezaste as minhas palavras, completarás a arte de escriba desde o princípio até o fim. Porque deste-me tudo sem poupar, pagaste-me um salário maior do que mereço e honraste-me, que Nidaba, a rainha dos anjos da guarda, seja teu anjo da guarda; que teu estilete afiado escreva bem; que teus exercícios não tenham erros. Dos teus irmãos, possas ser o guia; dos teus amigos, possas ser o chefe; que sejas o maior dos formados. (...) Realizaste bem as tarefas escolares, es um homem de saber. Exaltaste Nidaba, a rainha dos estudos! (KRAMER, 1997, p. 268 *apud* POZZER, 1999, p. 69-71)

O conteúdo desta fonte é valioso em elementos e informações sobre educação formal na Suméria. Fica explícito que a escola era um local de múltiplos ensinamentos, tanto que se faziam presentes vigilantes responsáveis por diferentes áreas de aprendizado e de condutas, aqueles responsáveis pela averiguação da limpeza, também da assembleia, do bom comportamento e até mesmo da língua Suméria, enfatizando assim, a importância do aprendizado desse idioma na cultura escrita. Outros aspectos presentes podem ser analisados, como o fator da condição social do estudante, nitidamente alguém abastado, com serviços a sua disposição, boa alimentação e filho de um pai que possuía condições de arcar com seus estudos. Percebemos ainda, a importância dos estudos na cultura local, tanto pela existência de uma divindade que regia esse atributo, Nidaba, mas também pelas preocupações do pai do estudante em honrar e agradar o professor, para que seu filho continue aprendendo a arte de escriba, evidenciando assim, o prestígio social em torno daquelas(es) com os conhecimentos de leitura e escrita nesse período.

Para além dessa questão do sistema de ensino formal na Suméria, voltando a refletir acerca dos sentidos da criação da escrita, sugeridos no poema supracitado, “Enmerkar e o

senhor de Aratta”, é preciso considerar que a ideia da escrita surgiu antes mesmo da existência dos sistemas de escrita estruturados, pois, desde o período neolítico e durante milênios, as pessoas praticaram sistemas de contabilidade utilizando símbolos numéricos que serviam de auxílio na administração dos bens produzidos (POZZER, 1999, p. 1).

Sendo assim, as hipóteses do artigo de Pinheiro (et al., 2020), de que os textos da antiguidade se aproximam da linguagem de psicóticos e crianças não alfabetizadas, tendo como base o recorte dos poemas analisados pelas(os) autoras(es), além de desconsiderar a existência dessas escolas especializadas e de um sistema sumério de educação, desconsideraram também a existência de um acervo de documentos que utilizavam outras formas de estrutura escrita, como contratos de compra e venda, códigos de leis e até mesmo os manuais com detalhamento de cada etapa necessária na execução de ritos, mostrando que a estrutura da narrativa escrita também podia mudar consideravelmente de acordo o propósito do documento, conforme veremos nos próximos capítulos.

3 SEXO E FERTILIDADE: O MICRO E O MACROCOSMO NOS ATRIBUTOS DE INANNA

Quando refletimos acerca do que venho chamando de correspondências entre micro e macrocosmo, podemos perceber nas fontes conectadas à deusa Inanna que, os atributos de sexo e fertilidade conferidos a essa deusa, constituem-se como os elementos que conectam o mundo humano e o mundo divino, a vida social das pessoas com a vida da natureza. Essas conexões se constroem, sobretudo quando pensamos os ritos eróticos, que têm conotações sexuais e a união sagrada, nos quais o rei é legitimado em seu posto ao assumir o papel de consorte da deusa Inanna, garantindo assim, a abundância e a fertilidade para o ciclo que se inicia.

No primeiro subcapítulo desta seção, apresentarei fontes e discussões a respeito de Inanna como divindade ligada ao sexo e à fertilidade, em sentidos muito amplos, de fertilidade humana, de outros animais e da fauna.

Já no segundo subcapítulo, refletirei sobre aspectos de violência patriarcal presentes nas relações de gênero na Suméria, onde ainda que tenhamos uma poderosa deusa sendo cultuada nesse contexto, não podemos encontrar traços de matriarcado ou sequer de igualdade de gênero nessa cultura, visto que, inclusive, o aspecto da fertilidade, ou seja, a capacidade reprodutiva das mulheres, era apropriada pela estrutura social e pelos homens em seu benefício de constituir família e gerar filhos herdeiros. Essa dinâmica social acabava por repercutir em uma série de mecanismos para exercer controle social, financeiro e sexual sobre as mulheres e seus corpos, conforme veremos nas discussões que lhes convivo a conhecer a seguir.

3.1 UMA DEUSA A SER ARADA, CONQUISTADA E SATISFEITA: DEUSA DO SEXO E DA FERTILIDADE

No contexto da Suméria, a fertilidade – seja a fertilidade humana ou a da fauna e da flora – era percebida como ligada ao sexo, e é dessa forma que aparece em diversos poemas e cânticos, os quais analiso enquanto fontes para esta pesquisa. Sendo assim, para iniciar a discussão do presente subcapítulo, gostaria de trazer um trecho do poema “Um šir-namursağa para Ninsiana de Iddin-Dagan (*Iddin-Dagan A*)”⁷², que pode ser encontrado pelo código c.2.5.3.1 no ETCSL:

⁷² Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.3.1&display=Crit&charenc=g&circ&lineid=c2531.D.35#c2531.D.35>. Acesso em: 20 set. 2022.

Linhas 181-186: Para encontrar doçura na cama sobre a colcha alegre minha senhora banha suas coxas sagradas. Ela as banha para as coxas do rei; {ela as banha para} {(algumas mss. têm em vez disso:) com a cabeça erguida ela vai para} as coxas de Iddin-Dagan. Sagrada Inana se esfrega com sabão; ela borrifa óleo e essência de cedro no chão.

Linhas 187-194: O rei vai para as coxas sagradas dela com a cabeça erguida, {(alguns mss. acrescentam:) ela vai para as coxas de Iddin-Dagan,} ele vai para as coxas de Inana com a cabeça erguida. Ama-ušumgal-ana deita-se ao lado dela e {acaricia suas coxas sagradas} {(alguns mss. têm em vez disso:) (diz:) “Ó minhas coxas sagradas! Ó minha sagrada Inana!”}. Depois que a senhora o fez regozijar com suas coxas sagradas na cama, depois que a sagrada Inana o fez regozijar com suas coxas sagradas na cama, ela relaxa (?)⁷³ com ele em sua cama: “Iddin-Dagan, você é realmente meu amado!”

Linhas 195-202. Para derramar libações, realizar ritos de purificação, amontoar ofertas de incenso, queimar zimbro, organizar ofertas de alimentos, organizar tigelas de oferendas, ele entra em seu Egal-maḥ. Ela abraça seu amado esposo, a sagrada Inana o abraça. Ela brilha como a luz do dia sobre {o estrado do grande trono} {(1 ms. tem em vez:) o trono de um lado (?)} e faz o rei se posicionar ao lado (?) dela como o sol.

Linhas 203-216: Abundância e celebração são preparadas diante dela em grande quantidade. Ele organiza um rico banquete para ela. As pessoas de cabeça negra se alinham diante dela. Com instrumentos altos o suficiente para abafar a tempestade de vento sul, com instrumentos algar de som doce, a glória do palácio, e com harpas, a fonte de alegria para a humanidade, os músicos executam canções que deleitam seu coração. O rei cuida do que é comido e bebido, Ama-ušumgal-ana cuida do que é comido e bebido. O palácio está em clima de festa, o rei está alegre. As pessoas passam o dia em meio à fartura. Ama-ušumgal-ana está em grande alegria. Que seus dias sejam longos no esplêndido trono! Ele orgulhosamente (?) ocupa o estrado real.

Linhas 217-222: Eles louvam minha senhora em meu nome (?) com os hinos do céu e da terra. “Você é a dama nascida junto com o céu e a terra.” No lugar sagrado, o lugar puro, eles celebram a dama em canções: “Alegria do povo de cabeça negra ornamento da assembleia, Inana, filha mais velha de Suen, senhora da noite, seu louvor é bom.”

Linhas 223-225: Do meio do céu, minha senhora olha para baixo com alegria. Eles desfilam diante dela, sagrada Inana. {Inana, a dama elevada até os céus, é majestoso} {(alguns mss. em vez disso:) A dama da noite, sua grandeza atinge as fronteiras do céu!}

Linha 226: 10º kirugu.

Linhas 227-228: Ela é poderosa, ela é respeitada, ela é exaltada, ela é majestosa e grande, ela supera em jovialidade!

Linha 229: Ĝišgiġal.

Linha 230: Um šir-namursaġa de Ninsiana (ETCSL, 2005).⁷⁴

⁷³ O indicativo (?) foi mantido da tradução disponível no ETCSL para os casos em que os tradutores complementaram uma lacuna com uma sugestão de palavra.

⁷⁴ Minha tradução, a partir de:

181-186. In order to find sweetness in the bed on the joyous coverlet, my lady bathes her holy thighs. She bathes them for the thighs of the king; {she bathes them for} {(some mss. have instead:) with head held high she goes to} the thighs of Iddin-Dagan. Holy Inana rubs herself with soap; she sprinkles oil and cedar essence on the ground.

187-194. The king goes to her holy thighs with head held high, {(some mss. add:) she goes to the thighs of Iddin-Dagan,} he goes to the thighs of Inana with head held high. Ama-ušumgal-ana lies down beside her and {caresses her holy thighs} {(some mss. have instead:) (says:) “O my holy thighs! O my holy Inana!”}. After the lady has made him rejoice with her holy thighs on the bed, after holy Inana has made him rejoice with her holy thighs on the bed, she relaxes (?) with him on her bed: “Iddin-Dagan, you are indeed my beloved!”

195-202. To pour libations, to carry out purification rites, to heap up incense offerings, to burn juniper, to set out food offerings, to set out offering-bowls, he goes into her Egal-maḥ. She embraces her beloved spouse,

Estas são as linhas finais do poema em questão, de um total de 230. No momento oportuno trarei outros excertos a serem discutidos e articulados ao texto. O motivo de iniciar por esse recorte final do poema é para que possamos refletir acerca da descrição de uma prática sexual entre o rei Iddin-Dagan e Ninsiana, conforme consta no título, sendo Ninsiana um dos nomes atrelados a deusa Inanna e, ao longo do poema, o nome Inanna passa a ser mencionado também. No contexto desta narrativa, o rei e a deusa estão deitados lado a lado na cama, a deusa banhou-se, lavou suas coxas sagradas e então fez o rei regozijar na cama, depois relaxou e declarou que ele é realmente seu amado.

Após esse momento erótico, de uma prática sexual entre rei e deusa, ambos se encontram sentados no trono, onde estão ocorrendo entregas de libações, oferendas e ritos de purificação. O rei está sentado ao lado da radiante deusa, segundo o poema, ele está posicionado ao lado dela como o Sol, personificando assim o deus Dumuzi, consorte de Inanna, que – apesar de não ser o próprio Sol, como o deus Utu aparece em suas iconografias – pode ser compreendido como um deus que acompanha o ciclo solar, dividindo as estações na Terra quando, por ordem da própria deusa Inanna, ele permanece um período no mundo dos mortos⁷⁵ e outro período no mundo dos vivos.

A narrativa do poema encerra-se em um clima festivo, onde a deusa Inanna é exaltada ao lado do rei divino, de forma que podemos compreender que essa descrição aborda um contexto ritualístico, um culto à deusa Inanna que tem o formato de união sagrada entre a deusa

holy Inana embraces him. She shines like daylight on {the great throne dais} {(1 ms. has instead:) the throne at one side (?) } and makes the king position himself next (?) to her like the sun.

203-216. Abundance and celebration are prepared before her in plenty. He arranges a rich banquet for her. The black-headed people line up before her. With instruments loud enough to drown out the south wind-storm, with sweet sounding alġar instruments, the glory of the palace, and with harps, the source of joy for mankind, musicians perform songs which delight her heart. The king sees to what is eaten and drunk, Ama-ušumgal-ana sees to what is eaten and drunk. The palace is in festive mood, the king is joyous. The people spend the day amid plenteousness. Ama-ušumgal-ana stands in great joy. May his days be long on the splendid throne! He proudly (?) occupies the royal dais.

217-222. They praise my lady on my behalf (?) with the hymns of heaven and earth. “You are the Mistress born together with heaven and earth.” In the holy place, the pure place, they celebrate the Mistress in songs: “Joy of the black-headed people, ornament of the assembly, Inana, eldest daughter of Suen, lady of the evening, your praise is good.”

223-225. From the midst of heaven my lady looks down with joy. They parade before her, holy Inana. {Inana, the lady elevated as high as the heavens, is august!} {(some mss. have instead:) The lady of the evening, her grandeur reaches the borders of heaven!}

226. 10th kirugu.

227-228. She is mighty, she is respected, she is exalted, she is august and great, she is surpassing in youthfulness!

229. Ġišgiġal.

230. A šir-namursaġa of Ninsiana.

⁷⁵ Esse poema de descida ao mundo dos mortos será estudado com mais profundidade na seção 4.

e o rei, que também podemos chamar de sexo sagrado, um encontro sagrado e erótico, rito que posteriormente também foi chamado em grego de *Hieros gamos*. Esse tema, foi discutido por um importante assiriólogo, Samuel-Noah Kramer, que trouxe discussões e análises de fontes focadas no que ele chamou de “matrimônio sagrado” em pelo menos duas de suas obras, o livro *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer* de 1969 e o artigo *Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna* na *Revue de l’histoire des religions* de 1972.

É importante refletir que em ambas as obras, Kramer faz um esforço em comparar a narrativa de poemas que descrevem um rito de sexo entre um rei sumério e a deusa Inanna com o livro bíblico de Cântico dos Cânticos. Ou seja, ainda não estava afastado de perspectivas que buscavam analisar as fontes mesopotâmicas a partir da cultura judaico-cristã e da perspectiva bíblica. O autor também traz o nome “Tamuz” para o deus Dumuzi, principal consorte divino de Inanna, conforme esse deus é citado na Bíblia.

Acerca disso, preciso reconhecer que, em minhas próprias pesquisas, também parti de estudos que tinham a narrativa bíblica enquanto fonte, aproximando-me assim dos ritos a divindades femininas ligadas à sexualidade ao investigar o rito de prostituição sagrada entre os hebreus e, a partir disso, optei por me dedicar a investigar diretamente os cultos dedicados à deusa Inanna na Suméria. Porém, ao estudar mitologias, gostaria de trazer o posicionamento de que, diferente do que Kramer (1972, p. 138) chega a afirmar em suas obras, não seria coerente compreendermos a mitologia suméria como um protótipo da narrativa bíblica. Tanto porque essa perspectiva desqualificaria a relevância da mitologia suméria por seu próprio valor histórico, resumindo-a à uma primeira versão da mitologia judaico cristã, quanto porque desqualificaria a própria mitologia judaico cristã, reduzindo-a enquanto uma cópia das narrativas sumérias, alimentando ainda uma tentativa ultrapassada de buscar narrativas mitológicas em sua versão “original”.

Nesse sentido, apesar de não ser possível adotar um olhar sobre as fontes que não esteja contaminado pelos paradigmas contemporâneos e ocidentais, que também se constituem a partir de perspectivas judaico-cristãs, proponho o esforço de analisar as fontes a partir de si mesmas, sem a necessidade de comparação ou de “traduções” judaico-cristianizadas, reconhecendo as limitações que temos na própria linguagem ao tratar de temas como práticas religiosas, mitologia e rito.

Apesar desses apontamentos que trago sobre a obra de Kramer, os quais não fogem de uma cultura de estudos acerca de História Antiga Oriental do período em que o autor escreveu

as obras supracitadas, Kramer nos oferece contribuições até então inéditas sobre a cultura mesopotâmica como um todo. Sobretudo a respeito do “rito de matrimônio sagrado entre Inanna e Dumuzi”, conforme essa prática é chamada por ele. Kramer (1972), traz a hipótese de que esse rito tenha surgido no terceiro milênio a.E.C., como uma prática local na cidade de Erech, da qual a deusa Inanna foi divindade tutelar, e que ao longo dos séculos teria se expandido para outras cidades-estado. Essa prática teria o caráter de um culto de fertilidade, tendo como protagonistas o rei-pastor Dumuzi e a deusa Inanna (KRAMER, 1972, p. 121).

As interpretações e descrições de práticas mesopotâmicas ligadas ao sexo não são uma exclusividade de assiriólogos e estudiosas(os) de outros contextos mesopotâmicos, como Kramer. As primeiras impressões – que até hoje influenciam perspectivas sobre o tema – registradas sobre essas práticas vêm de Heródoto, do século V a.E.C., o qual chegou a escrever sobre o sexo no templo de uma forma que hoje poderíamos interpretar como uma narrativa fundamentada no Orientalismo (COOPER, 2009, p. 49), por trazer uma série de julgamentos desprovidos de alteridade, descrevendo os ritos mesopotâmicos com estranheza e reprovação.

Cooper (2009) também analisa o tema de sexo sagrado na antiguidade, afirmando que podemos compreender a ideia de “sexo e templo” a partir do fenômeno da “prostituição sagrada” – conforme analisei e discuti em minha dissertação de mestrado – e do casamento sagrado, conforme tenho discutido na presente tese. O autor descreve a prática da prostituição sagrada também a partir de dois aspectos, a considerar a realização de atos sexuais como parte do culto pelos funcionários do templo, bem como a realização de atos sexuais por funcionários do templo ou outros membros do público em geral, com os rendimentos, ou parte deles, destinados ao templo (COOPER, 2009, p. 49). Partindo das categorias propostas por Cooper, e considerando a própria fonte suméria inicialmente citada, penso que as características que descrevem a prostituição sagrada não nos permitem uma diferenciação concreta entre essa prática e a ideia de casamento sagrado, pois na fonte temos a descrição da prática de intercursos sexuais e, ao mesmo tempo, a oferta de uma série de donativos ao templo e à divindade Inanna.

Justamente para evitar as armadilhas do Orientalismo, ou do apego a uma tradução judaico-cristã, bem como de interpretações dessas práticas sagradas com base em descrições desprovidas de alteridade de observadores de culturas diferentes da mesopotâmica, é que tenho buscado tecer uma discussão sobre o tema que esteja integralmente costurada com as fontes do período, textos em sumério que abordam o tema do sexo sagrado entre rei e deusa.

Assim, ao considerarmos o poema *Iddin-Dagan A*, sua narrativa não pode ser interpretada de forma resumida à uma exaltação de Inanna. Tanto que para Kramer (1972, p.

122), os poetas locais pareciam compartilhar da perspectiva de uma tradição histórica, ou mesmo do que poderíamos chamar de mitologia, onde Dumuzi casa-se ritualmente com a deusa Inanna. No poema em questão, se formos para além do trecho supracitado e observarmos a narrativa na íntegra, é possível perceber uma descrição do passo a passo de um ritual, uma grande festividade sagrada, onde cada procedimento do ritual vai sendo construído ao longo do poema, que inicia com um parágrafo de saudações à deusa Inanna e seus atributos divinos de grandeza: brilho, uma força temível de deusa guerreira e jovialidade, deusa vaca selvagem e senhora de todas as terras que decreta julgamentos e decide vereditos, a dama da noite. Após a saudação, o poema começa por descrever o contexto de culto, que acontece no Ano Novo sumério, no dia dos ritos, na noite em que aparece a estrela radiante, a estrela de Vênus, a grande luz que enche os céus sagrados, conforme a linha 89 do poema. Nessa data o povo de cabeça negra desfila diante da deusa fazendo soar tambores:

Linhas 45-58: Prendendo seus cabelos para ela, prostitutas desfilam diante dela, sagrada Inana. Suas mechas de cabelo na parte de trás são enfeitadas para ela com trapos coloridos (?); eles desfilam diante dela, sagrada Inana. Vestidos (?) com couro (?) da divindade, eles desfilam diante dela, sagrada Inana. O confiável {homem} {(1 ms. tem em vez:) rei} e a senhora orgulhosa, a mais respeitada senhora das grandes mulheres sábias, desfilam diante dela, sagrada Inana. Aqueles encarregados (?) de bater (?) os suaves tambores balağ desfilam diante dela, sagrada Inana. Cada um amarra com um cinto de espada, a força da batalha, eles desfilam diante dela, sagrada Inana. Segurando uma lança, a força da batalha, em suas mãos, eles desfilam diante dela, sagrada Inana.

Linha 59: 4º kirugu.

Linhas 60-68: Vestidos com roupas masculinas do lado direito, eles desfilam diante dela, sagrada Inana. Saudarei a grande senhora do céu, Inana! Adornadas (?) com roupas femininas do lado esquerdo, desfilam diante dela, sagrada Inana. Saudarei a grande senhora do céu, Inana! Competindo com cordas de pular de (?) cordas coloridas para ela, eles desfilam diante dela, sagrada Inana. Saudarei {a filha mais velha de Suen} {(1 ms. tem em vez:) a grande dama do céu}, Inana!

Linha 69: 5º kirugu.

Linhas 70-81: Rapazes vestindo colarinho cantam para ela e desfilam diante dela, sagrada Inana. Mulheres jovens, sacerdotisas šugia, penteadas, desfilam diante dela, sagrada Inana. espada e adaga para ela, eles desfilam diante dela, sagrada Inana. Com adagas em suas mãos, sacerdotes kurğara desfilam diante dela, sagrada Inana. Aqueles que cobrem suas espadas com respingos de sangue enquanto desfilam diante dela, sagrada Inana. O sangue é derramado no estrado, enquanto os tambores tigi, šem e ala são feitos para soar alto (ETCSL, 2005).⁷⁶

⁷⁶ Minha tradução, a partir de:

45-58. Tightening their hairgrips for her, male prostitutes parade before her, holy Inana. Their locks of hair at the back are adorned for her with coloured rags (?); they parade before her, holy Inana. Clothed (?) in the leather (?) of divinity, they parade before her, holy Inana. The trustworthy {man} {(1 ms. has instead:) king} and the proud lady, the doyenne of the great wise women, parade before her, holy Inana. Those who are in charge (?) of beating (?) the soothing balağ drums parade before her, holy Inana. Each girded with a sword

Samuel-Noah Kramer (1972, p. 122), afirma que essa cerimônia acabou por se transformar em um grande feriado local, ou o que poderíamos chamar de um importante momento festivo, que teria ocorrido provavelmente no palácio do rei, na capital Isin (KRAMER, 1972, p. 135), onde guerreiros, sacerdotisas, prostitutas⁷⁷, pessoas vestidas com roupas descritas como masculinas do lado direito e pessoas vestidas com roupas descritas como femininas do lado esquerdo, celebram o poder da deusa Inanna, adorando e cultuando a deusa com alegria. Nesse desfile ocorre o derramamento de sangue nas espadas, que pode indicar uma prática de sacrifício, enquanto os tambores soam alto. A seguir, na continuidade da narrativa, é que os atributos de fertilidade e sexualidade da deusa começam a entrar em evidência, onde os rapazes têm prazer em suas esposas (linha 105), os armazéns encontram-se cheios de comida fina, e com a deusa prosperam os depósitos da Terra (linha 141), as mesas de oferenda que ficam no local sagrado encontra-se cheias de tâmaras, queijo, sete tipos de frutas, cerveja escura e cerveja clara, pastas de mel, bolos e ovelhas que são sacrificadas. É feita a purificação da terra e também a arrumação da cama, com erva de esparto purificada com cedro, onde ocorre a prática do sexo sagrado descrita anteriormente no primeiro trecho citado do poema.

Ao levarmos em conta todo o contexto descrito da narrativa, fica mais evidente se tratar de um rito, até mesmo considerando as pontuações de Samuel-Noah Kramer (1969, p. 18) de que, apesar da importância da devoção privada, os ritos e rituais públicos desempenharam o papel mais proeminente na prática religiosa na Suméria. Nesses ritos, o centro do culto era o templo, seus sacerdotes, sacerdotisas, cantores, músicos e prostitutas, nessas práticas aconteciam sacrifícios com gorduras animais e vegetais, havendo festas de lua nova, celebrações mensais e anuais, como a celebração do Ano Novo – considerada a mais importante no contexto sumério de acordo com o autor. A festividade envolvia o casamento sagrado entre

belt, the strength of battle, they parade before her, holy Inana. Grasping a spear, the strength of battle, in their hands, they parade before her, holy Inana.

59. 4th kirugu.

60-68. Dressed with men's clothing on the right side, they parade before her, holy Inana. I shall greet the great lady of heaven, Inana! Adorned (?) with women's clothing on the left side, they parade before her, holy Inana. I shall greet the great lady of heaven, Inana! Competing with skipping ropes of (?) coloured cords for her, they parade before her, holy Inana. I shall greet {the eldest daughter of Suen} {(1 ms. has instead:) the great lady of heaven}, Inana!

69. 5th kirugu.

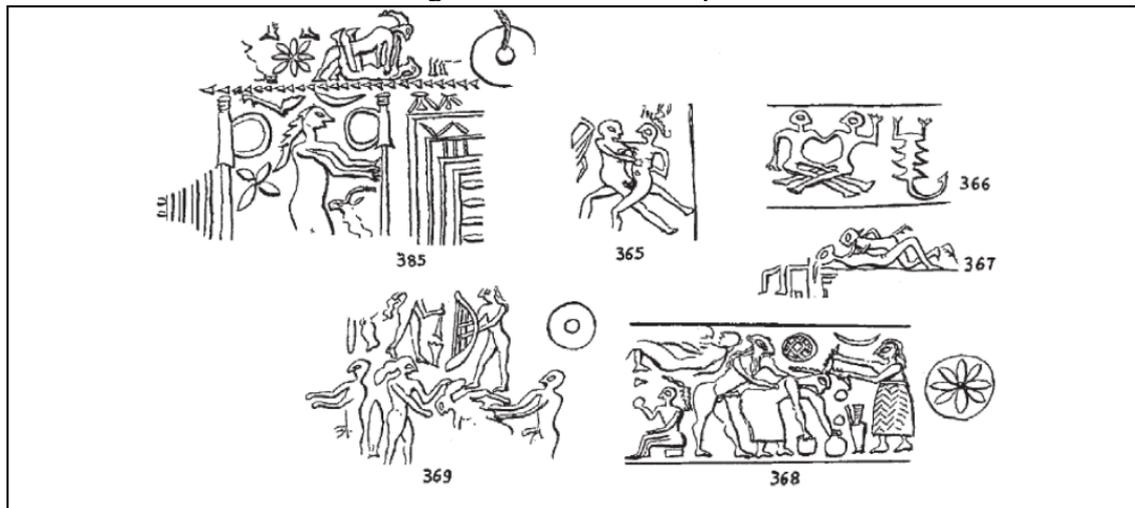
70-81. Young men wearing neck-stocks sing to her and parade before her, holy Inana. Young women, šugia priestesses, coiffured, parade before her, holy Inana. sword and dagger for her, they parade before her, holy Inana. With daggers in their hands, kurğara priests parade before her, holy Inana. Those who cover their swords with gore spatter blood as they parade before her, holy Inana. Blood is poured on the dais standing in the guena hall, as tigi, šem and ala drums are made to sound loudly.

⁷⁷ Na transliteração do poema a palavra utilizada é *saj-ur-saj-e-ne*, sendo que os transliteradores indicam a ideia de “type of cult performer” para esse termo e, na versão traduzida para o inglês, utilizam a tradução “male prostitutes”.

Inanna e o rei, que personificava Dumuzi. Partindo das considerações do autor, é possível encontrar esses elementos que constituem um rito sendo descritos ao longo do poema analisado.

Ainda sobre o contexto dessas celebrações que envolviam o sexo e o erotismo, é necessário considerar que temos uma quantidade significativa de registros por imagens, além das narrativas escritas. Um artefato relevante, é um relevo procedente de Ur, da Primeira Dinastia, apresentado por Cooper (2013 *apud* DUPLA, 2020, p. 118), transformada em um croqui pelo autor, e chamada de “*sex and the temple*” ou “sexo no templo”:

Figura 7 – Sexo no templo



Fonte: COOPER, 2013 *apud* DUPLA, 2020, p. 118.

Simone Dupla (2020, p. 118) acredita que as imagens que compõe esse conjunto advêm do mesmo período, considerando os traços e a forma dos rostos semelhantes em todas elas. Nestas iconografias podemos observar personagens em interações sexuais, incluindo a penetração genital, alguns personagens aparecem nus, com o pênis exposto e em diversas posições sexuais.

É possível considerar que não se trata apenas de contextos privados de sexo, nem de momentos exclusivamente íntimos entre duas pessoas, pois em algumas dessas imagens podemos encontrar evidências de práticas que envolvem participação coletiva e ritualística, considerando a presença de outras pessoas no espaço, como podemos observar no recorte 368 e 369, sendo que nesse último temos personagens que parecem segurar instrumentos musicais. Estas imagens também parecem ter alguma associação com a deusa Inanna, visto que os recortes 385 e 368 contêm a roseta/estrela de oito pontas atrelada à divindade.

Dentre as fontes escritas, considerando os poemas encontrados no ETCSL, considero que *Iddin-Dagan A* traz a descrição mais completa e detalhada de cada uma das etapas do rito de início de ano, onde ocorre a prática do sexo sagrado e do grande culto à deusa Inanna. Porém, é possível encontrar outros poemas que também fazem menções a essa prática e a contextos de sexo e erotismo entre o rei e a deusa, onde a deusa toma o rei como seu amado consorte e assim legitima o direito de que ele se sente ao seu lado no trono real.

Esse aspecto da legitimação do rei é um dos elementos importantes a serem percebidos nas fontes que abordam a ideia do encontro sexual sagrado entre o rei e a deusa. Para Kramer (1972, p. 129), essa forma de legitimação tem início pelo menos desde os tempos do grande rei Šulgi, no final do terceiro milênio a.E.C., onde quem quer que fosse o governante da cidade-estado da Suméria, e depois da Suméria e Acádia, deveria receber o título de “marido de Inanna”, sendo considerado uma encarnação mística ou um avatar do deus Dumuzi. Nesse sentido, para o autor, o objetivo do rito seria que fosse garantida a prosperidade e a felicidade das pessoas no contexto daquele governo, a partir do dever do rei de casar-se com a deusa da fertilidade, aquela responsável por trazer frutas e seres para a Terra (KRAMER, 1969, p. 49; 1972, p. 129).

Esse aspecto de legitimação do governante local e de garantir a fertilidade e prosperidade por meio do rito, aparece em outras narrativas que vão de Šulgi até Hamurabi, como no poema escrito em sumério “*Uma prece para Inana de Ḫammu-rābi (Ḫammu-rābi F)*”,⁷⁸ no qual Inanna é descrita como a senhora que aperfeiçoa os poderes divinos. Inicialmente, Inanna é descrita como a boa vaca, aquela que decreta destinos e que aparece preeminente no salão do trono, finalizando com as seguintes linhas:

Linhas 13-19: Sem você, nenhum rei é como pastor sobre a terra. An e Enlil ao seu comando para o rei. Por seu comando, céu e terra An e Enlil o destino que foi determinado para você, Ḫammu-rābi, rei Nos quatro cantos do mundo as ordenanças; um tempo de abundância, um ano de fartura, vida (ETCSL, 2003).⁷⁹

A narrativa do poema, reforçada por esse trecho final, reafirma que os ritos dedicados à Inanna são responsáveis por entronar o governante como rei, legitimá-lo como pastor sobre a

⁷⁸ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.8.2.6&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t2826.p1#t2826.p1>. Acesso em: 10 set. 2022.

⁷⁹ Minha tradução, a partir de:

13-19. Without you, no king is as shepherd over the Land. An and Enlil at your command for the king. By your command, heaven and earth An and Enlil the destiny which has been determined for you, Ḫammu-rābi, king In the four quarters of the world the ordinances; a time of abundance, a year of plenty, life.

terra e garantir um ano de abundância. Nesse sentido, o rito de início de ano, com os cultos dedicados à Inanna, estava atrelado aos principais aspectos da vida social na Mesopotâmia: a reunião popular em um contexto festivo, a legitimação do rei e a esperança de um ano repleto de abundância e fertilidade – uma fertilidade que estava atrelada à prática sexual. Esse rito, como haveria de ser, revive a narrativa do mito, sendo o casamento do deus e da deusa, de Inanna e Dumuzi, personificado no rei.

A cada dinastia um novo rei tornava-se Dumuzi, unindo-se eroticamente com Inanna e garantindo a legitimidade de seu reino, assegurando a fertilidade no ano que se inicia:

Linhas 14-35: “Quando me banhei para o rei, para o senhor, quando me banhei para o pastor Dumuzid, quando adornei meus flancos (?) com unguento (?), quando ungi minha boca com óleo balsâmico (?), quando eu pintei meus olhos com kohl, quando ele tem meus quadris com suas belas mãos, quando o senhor que se deita ao lado da sagrada Inana, o pastor Dumuzid, tem em seu colo, quando ele relaxa (?) em meus (?) braços puros, quando ele tem relação sexual (?) comigo como cerveja escolhida, quando ele acaricia meus pelos pubianos para mim, quando ele brinca com o cabelo da minha cabeça, quando ele coloca as mãos nos meus genitais sagrados, quando ele se deita no do meu doce ventre,

2 linhas pouco claras

quando ele me trata com ternura na cama, então também tratarei meu senhor com ternura.”

Linhas 36-41: “Vou decretar um bom destino para ele! Vou tratar Šulgi, o bom pastor, com ternura! Vou decretar um bom destino para ele! Vou tratá-lo com ternura em seu! Vou decretar o pastoreio de todas as terras como seu destino!”

Linhas 42-48: A senhora, a luz do céu, o deleite dos cabeça negra, a jovem que supera sua mãe, que recebeu poderes divinos de seu pai, Inana, filha de Suen, decretou um destino para Šulgi, filho de Ninsumun (ETCSL, 2003).⁸⁰

O excerto acima diz respeito a um poema que possivelmente é um dos mais antigos que podem ser encontrados sobre o tema, se considerarmos as fontes analisadas e as afirmações

⁸⁰ Minha tradução, a partir de:

14-35. “When I have bathed for the king, for the lord, when I have bathed for the shepherd Dumuzid, when I have adorned my flanks (?) with ointment (?), when I have anointed my mouth with balsamic oil (?), when I have painted my eyes with kohl, when he has my hips with his fair hands, when the lord who lies down beside holy Inana, the shepherd Dumuzid, has on his lap, when he has relaxed (?) in my pure (?) arms, when he has intercourse (?) with me like choice beer, when he ruffles my pubic hair for me, when he plays with the hair of my head, when he lays his hands on my holy genitals, when he lies down in the of my sweet womb,

2 lines unclear

when he treats me tenderly on the bed, then I will too treat my lord tenderly.”

36-41. “I will decree a good fate for him! I will treat Šulgi, the good shepherd, tenderly! I will decree a good fate for him! I will treat him tenderly in his! I will decree the shepherdship of all the lands as his destiny!”

42-48. The lady, the light of heaven, the delight of the black-headed, the youthful woman who excels her mother, who was granted divine powers by her father, Inana, the daughter of Suen, decreed a destiny for Šulgi, the son of Ninsumun.

de Samuel-Noah Kramer. Nesta narrativa, o consorte da deusa em questão é personificado pelo rei Šulgi no templo da deusa em Erech, na fonte denominada “Um poema de louvor para Šulgi (*Šulgi X*)”⁸¹. Após a descrição da preparação da deusa para deitar-se como o rei divino, a relação sexual é descrita na perspectiva da deusa Inanna, envolvendo muitas formas de interação sexual para além da penetração, como uma descrição que parece estar se referindo a carícias genitais: “ele acaricia meus pelos púbicos para mim”, e diferentes formas de carícias: “quando ele brinca com o cabelo da minha cabeça” e “quando ele coloca as mãos nos meus genitais sagrados”. O que torna possível uma compreensão de que os sumérios percebiam a genitália feminina como uma zona erógena, que quando estimulada oferecia prazer e satisfação, de forma que o prazer sexual não estava restrito ao pênis e ao masculino.

Depois da relação sexual, Inanna decreta o destino do rei Šulgi como sendo aquele protegido e assessorado pela deusa nos campos de batalha, o pastor escolhido, rei generoso e digno do traje real, da coroa brilhante, um rei digno de se deliciar com o peito divino da deusa, como um bezerro puro (entre as linhas 49 e 73) nos seios da vaca sagrada – em um contexto onde o mundo divino, o mundo humano e os aspectos da natureza, como a fauna e a flora estão fundidos, não podem ser vistos como separados ou desconectados. A deusa é também a vaca, a deusa é a alface e a macieira, a terra fertilizada; assim como o rei é o pastor e o próprio deus Dumuzi, conforme o poema “O canto da alface: um *balbale* para Inana (*Dumuzid-Inana E*)”⁸².

Linhas 1-4: Ele brotou, ele floresceu, ele é alface bem regada, meu jardim sombreado do deserto, ricamente florescente, {o favorito de sua mãe} {(1 ms. em vez disso:) ele é alface bem regada}; meu grão amável em beleza em seus sulcos, ele é alface bem regada; minha macieira frutífera de primeira classe, ele é alface bem regada.

Linhas 5-8: O homem mel, o homem mel me fará doce; meu senhor, o homem mel de uma deusa, o favorito de sua mãe, cujas mãos são mel, cujos pés são mel, me fará doce, cujos membros são doces como mel, me fará doce.

Linhas 9-10: Umbigo! Meu completa e imediatamente doce, meu favorito de sua mãe! Lindas coxas, braços erguidos! Meu, ele é alface bem regada.

Linha 11: Um *balbale* de Inana (ETCSL, 2003).⁸³

⁸¹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.24&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t24224.p1#t24224.p1>. Acesso em: 10 set. 2022.

⁸² Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.05&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40805.p1#t40805.p1>. Acesso em: 10 set. 2022.

⁸³ Minha tradução, a partir de:

1-4. He has sprouted, he has burgeoned, he is well-watered lettuce, my shaded garden of the desert, richly flourishing, {his mother’s favourite} {(1 ms. has instead:) he is well-watered lettuce}; my grain lovely in beauty in its furrows, he is well-watered lettuce; my first-class fruitful apple tree, he is well-watered lettuce.
5-8. The honey man, the honey man will make me sweet; my lord, the honey man of a goddess, his mother’s favourite, whose hands are honey, whose feet are honey, will make me sweet, whose limbs are honey-sweet, will make me sweet.

9-10. Navel! My altogether immediately sweet, my favourite of his mother! Beautiful thighs, raised arms! My, he is well-watered lettuce.

11. A *balbale* of Inana.

Diante desse aspecto de fundir mundo divino, mundo humano e natureza, o sexo sagrado é capaz de garantir a fertilidade e a abundância porque os genitais da deusa são a própria terra a ser arada. Os genitais da deusa são um monte bem regado, um solo úmido a ser arado pelo deus, conforme podemos encontrar na íntegra do fragmento B no poema “Um *balbale* (?) para Inana (*Dumuzid-Inana P*)”⁸⁴:

Segmento B:

Linhas 1-9: A rainha Fora (?) da cidade, a casa (?) lápis-lazúli No meu santuário, em oração, em sagrada oração, Eu sou Inana vestimenta poderosa. O cantor de gala em canção, o músico performa um hino. Meu noivo se alegra ao meu lado, o {touro selvagem} {(1 ms tem em vez:) senhor} Dumuzid se alegra ao meu lado.

Linhas 10-17: um desejo em palavras laudatórias. A senhora de todas as terras, que levanta orações em Nibru, que acalma orações, a senhora elogia a si mesma; o cantor de gala na canção. Inana elogia seus genitais em música:

Linhas 18-28: “Estes genitais,, como um chifre, uma grande carroça, este Barco do Céu ancorado meu, vestido de beleza como a lua nova crescente, esta terra devastada abandonada no deserto, este campo de patos onde meus patos se sentam, este meu campo alto e bem regado: meus próprios genitais, os da donzela, um monte bem regado e aberto – quem será o lavrador? – quem vai colocar um boi lá?”

Linhas 29-30: “Senhora, o rei os lavrará para você; o rei Dumuzid os lavrará para você.”

Linhas 31-34: “Araí vós, homem do meu coração!” banhou seus quadris sagrados, sagrado, a bacia sagrada

1 linha fragmentada

Aproximadamente 3 linhas faltando (ETCSL, 2003).⁸⁵

A partir desse encontro sagrado entre o deus e a deusa, a fertilidade na Terra surge imediatamente, em um fenômeno onde o rito sexual é um ato de criação:

⁸⁴ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.16&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40816.p16#t40816.p16>. Acesso em: 10 set. 2022

⁸⁵ Minha tradução, a partir de: *Segment B:*

1-9. The queen Outside (?) the city, the house (?) lapis lazuli In my sanctuary, in prayer, in holy prayer, I am Inana powerful garment. The gala singer in song, the musician performs a hymn. My bridegroom rejoices beside me, the {wild bull} {(1 ms. has instead:) lord} Dumuzid rejoices beside me.

10-17. a desire in laudatory words. The lady of all the lands, who raises up prayers in Nibru, who lowers prayers, the lady praises herself; the gala singer in song. Inana praises her genitals in song:

18-28. “These genitals,, like a horn, a great waggon, this moored Boat of Heaven of mine, clothed in beauty like the new crescent moon, this waste land abandoned in the desert, this field of ducks where my ducks sit, this high well-watered field of mine: my own genitals, the maiden's, a well-watered opened-up mound -- who will be their ploughman? My genitals, the lady's, the moist and well-watered ground -- who will put an ox there?”

29-30. “Lady, the king shall plough them for you; Dumuzid the king shall plough them for you.”

31-34. “Plough in my genitals, man of my heart!” bathed her holy hips, holy, the holy basin

1 line fragmentary

approx. 3 lines missing

*Segmento C:**Linhas 1-11:* Ninegala, o sagrado5 linhas fragmentárias. O abraço sagrado Frutas frescas (?) e brotos Como ela se levanta do abraço do rei, o linho se levanta com ela, a cevada se levanta com ela. Com ela, o deserto se enche de um jardim glorioso (ETCSL, 2003).⁸⁶

Essa cosmovisão, que não separa a fertilidade divina, humana e a fertilidade dos campos, está atrelada a ideia de Inanna como sendo a própria terra. Mas também concebe o sêmen como a própria semente, conforme consta entre as linhas 29 e 36 do poema “Um *balbale* para Inana (*Dumuzid-Inana F*)”⁸⁷: “bom sêmen, boa semente; quando ele sair do *abzu* feito de tijolos, eu o farei brotar como uma árvore *meš*” (ETCSL, 2003).⁸⁸

Esse entrelaçamento entre sexo e fertilidade no seu mais amplo aspecto não é uma exclusividade das narrativas mitológicas mesopotâmicas. Sendo um tema abordado nas Ciências das Religiões e Religiosidades, em clássicos como o Tratado de História das Religiões de Mircea Eliade (2008). Antes de refletir acerca desse entrelaçamento, gostaria de, também em diálogo com Eliade (2008, p. 16), refletir sobre uma compreensão que está no fundamento da prática ritualística de sexo sagrado, quando o autor fala a respeito de “magia simpática”, onde a partir de vias experimentais os praticantes construíram uma compreensão de que, por exemplo, unhas, cabelos e objetos utilizados por seres humanos continuavam a conservar uma relação íntima com esses humanos, mesmo após sua separação. Essa crença pressupõe um “espaço-rede” capaz de conectar objetos afastados, onde o “mago” ou “feiticeiro” acredita na eficácia de sua performance a partir da concepção desse “espaço rede” (ELIADE, 2008, p. 16).

Trago essas considerações para dialogar com algumas problematizações e perguntas ainda em aberto levantadas por Kramer (1969, p. 79; 1972, p. 136) e por Cooper (2009, p. 54), quando o primeiro questiona quem teria desempenhado o papel da deusa durante a cerimônia – propondo a existência de uma representante mortal para personificar a deusa, possivelmente uma sacerdotisa declarada como a própria Inanna e quem se deitaria com o rei e ocuparia o lugar ao seu lado no banquete real. Cooper (2009), defende que o fato de os poemas serem sexualmente explícitos não significa que a prática sexual acontecia, pois não existem evidências

⁸⁶ Minha tradução, a partir de: *Segment C:*

1-11. Ninegala, the holy

5 lines fragmentary The holy embrace Fresh fruits (?) and shoots As she arises from the king's embrace, the flax rises up with her, the barley rises up with her. With her, the desert is filled with a glorious garden.

⁸⁷ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.06&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40806.p5#t40806.p5>. Acesso em: 10 set. 2022.

⁸⁸ Minha tradução, a partir de: “good semen, good seed; when he comes forth from the brickbuilt abzu, I will make him sprout forth like a *meš* tree”.

de que uma pessoa teria desempenhado o papel da deusa. Porém, o próprio Cooper (2009), não apresenta um posicionamento definitivo sobre o tema: em um primeiro momento defende que os reis das dinastias Ur III e Isin (2000-1800 a.E.C.), encarnando Dumizi, tiveram relações sexuais reais com uma mulher representando a deusa, sobretudo por meio de interpretações que fez de descrições gráficas do encontro sexual presentes nos hinos de Šulgi de Ur e Iddin-Dagan de Isin. Por outro lado, um ano depois, na escrita de sua defesa sobre o tema “casamento sagrado”, o autor passa a apresentar o argumento de que a narrativa dos poemas sobre um rei que se une sexualmente com Inanna não significaria que o rei de fato tivesse copulado com uma mulher em um ritual, preferindo adotar uma interpretação dos poemas como uma metáfora para o relacionamento entre divino com o humano, apesar de manter a defesa que provavelmente teria acontecido a prática de sexo no templo ou em suas proximidades como forma de obter pagamentos (COOPER, 2009, p. 56).

A perspectiva que defendo, sobretudo ao considerar a estrutura ritualística textual dos poemas sobre o sexo sagrado, é que as narrativas não estão separadas da prática, ou seja, os textos escritos, em forma de poemas ou narrativas mitológicas, são experimentados na prática das pessoas que compartilhavam dessas cosmovisões, por meio dos ritos e da performatização presente nos ritos, que tinham por função atualizar e reviver repetidamente o mito narrando o ato sagrado que aconteceu nos tempos primordiais no mundo divino.

Além disso, é justamente a partir da compreensão de que coisas distintas poderiam estar conectadas pela magia simpática, que também se pode compreender a ideia de personificação de uma divindade em uma humana consagrada para esse rito. Assim como rituais na Mesopotâmia eram praticados com o intuito de trazer a presença de divindades para estatuas construídas com esse fim (ZDEBSKYI, 2021), todo o processo ritualístico descrito nos poemas sobre o rito de sexo sagrado também tinha a potência de trazer a presença de Inanna para uma pessoa consagrada com os óleos, ervas e alimentos dedicados à deusa, bem como os governantes locais, que se apresentavam como uma encarnação mística ou avatar do deus Dumuzi, conforme já mencionado.

Assim, o mundo divino e o mundo dos humanos não estavam desconectados, a magia era o instrumento para construir esses entrelaçamentos, onde as divindades se faziam presentes na Terra, seja em objetos, elementos da natureza – como a própria terra, as sementes, a vegetação –, ou em sacerdotes e sacerdotisas, fazendo com que a experiência de conviver com a presença das deusas e deuses na Terra fosse possível através do rito.

Retomando as conexões entre sexo e fertilidade, é importante considerar que, em culturas antigas, podemos encontrar a presença de uma cosmovisão onde a vida orgânica era experimentada como um sacramento, sobretudo o aspecto da sexualidade e da nutrição, que têm a força de ser a própria vida – diferente da cultura contemporânea ocidental, onde esses fenômenos não passam de atos fisiológicos (ELIADE, 2008, p. 36). Mas, para que esses atos pudessem se tornar sagrados, fazia-se necessária a prática do rito, uma ação de repetir um gesto arquetípico realizado em algum lugar do tempo, contido na narrativa do mito e que podia ser presentificada no ritual todos os anos (ELIADE, 2008, p. 37). A perspectiva onde todos os anos o mundo deveria ser criado de novo e a vida era vivida em um plano duplo, desenrolava-se como existência humana que, ao mesmo tempo, participava de uma vida trans humana – a do Cosmos ou dos deuses –, e que anualmente faziam parte dos ritos festivos do início de ano na Suméria (ELIADE, 1992, p. 28 e 81).

Ao pensar sobre divindades e ritos de sexo e de fertilidade, Eliade (2008) aponta que podemos encontrar uma grande presença de deusas da vegetação em diversas culturas antigas. Divindades vistas como fonte inesgotável de fertilidade cósmica, que geralmente aparecem em imagens onde estão nuas e conectadas com alguma forma de planta (ELIADE, 2008, p. 226). Essas deusas eram parte do casal sagrado que se unia ritualmente, estimulando as forças criadoras da natureza (ELIADE, 2008, p. 255), por meio de cultos de fertilidade ou ritos agrários, pois a agricultura seria primordialmente um ritual sobre o corpo da deusa terra (ELIADE, 2008, p. 267). Esse conjunto de percepções de Eliade sobre a conexão entre mito e rito fundamentam a defesa da possibilidade que as narrativas dos poemas sobre sexo sagrado também falavam sobre experiências e acontecimentos na vida social na Suméria.

Considerando essas perspectivas, ao pensarmos na Deusa Inanna como parte de uma cosmovisão onde ritualisticamente o ato de criação era repetido todos os anos, é possível compreender o sentido em conectar temas aparentemente opostos, como vida e morte, criação e destruição, visto que uma nova criação/nascimento se torna possível justamente por existir a destruição/morte. Da mesma forma que não seria possível conceber a ideia de equilíbrio se não se concebesse o caos. Assim, Inanna é a deusa da fertilidade e da criação, porém também tem o atributo de destruição e morte, conforme veremos no próximo capítulo.

De antemão, também podemos encontrar a fúria da deusa Inanna em narrativas que envolvem a relação da deusa com um consorte mitológico e a prática de sexo. No poema

“Gilgameš e o touro do céu”⁸⁹ Inanna revolta-se contra Gilgameš, quando ele se nega a se deitar com ela no leito nupcial (*ĝipar*) e a lhe dar um filho:

Linhas 7-12: “Meu touro selvagem, meu... homem, não vou deixar você ir! Lorde Gilgameš, meu touro selvagem, meu..... homem, não o deixarei ir! Eu não vou deixar você distribuir justiça no E-ana! Eu não vou deixar você ir pronunciar veredictos em meu sagrado *ĝipar*! Eu não vou deixar você distribuir justiça na E-ana amada por An! Gilgameš, que você seja, que você seja”

Linhas 13-18: (Gilgameš fala:) “Certamente não tentarei tomar a parte de Inana em seu *ĝipar*. Ninegala não vai... por causa da minha força valorosa. Mas Inana, senhora, não bloqueie meu caminho também! Meu desejo é pegar (?) touros da montanha, para encher os currais. Eu desejo pegar (?) ovelhas da montanha, para encher os currais. Eu desejo... prata e cornalina.

Linhas 19-30: A rainha falou com uma bufada; Inana falou com uma bufada: “..... digo a você. digo a você., Gilgameš.”

7 linhas fragmentárias

Linhas 31-36: (An fala:) “Suas entranhas (?)..... Seu esconderijo Seu sangue”

1 linha fragmentária “Inana, vai turvar as águas; vai cocô de vaca. Meu amado por An,”

Linhas 37-41: Ele a deixou segurar a guia; Um {“Meu filho, a quem ele pertence?”} {(1 ms. tem em vez disso:) “Meu filho, para que serviria?”} “Ele agitará as águas, deixará cocô de vaca! Se o grande touro for solto, Unug! Se o grande touro for solto contra Gilgameš, Unug! Não lhe darei o que leva meu próprio nome” (ETCSL, 2003).⁹⁰

Na sequência desse poema, Inanna faz sua voz ser ouvida nos céus e na Terra, exigindo o Touro do Céu para matar Gilgameš, amedrontando o próprio deus An, que entrega o touro à filha. O Touro, trazido por Inanna, devora o pasto, destrói a vegetação e bebe a água em goles que consumiam um quilômetro e meio do rio de cada vez e ainda assim não satisfaziam sua sede.

⁸⁹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.1.2#>. Acesso em: 10 set. 2022.

⁹⁰ Minha tradução, a partir de:

7-12. “My wild bull, my man, I shall not let you go! Lord Gilgameš, my wild bull, my man, I shall not let you go! I shall not let you go to dispense justice in the E-ana! I shall not let you go to pronounce verdicts in my holy *ĝipar*! I shall not let you go to dispense justice in the E-ana beloved by An! Gilgameš, may you be, may you be”

13-18. (Gilgameš speaks:) “I shall certainly not try to take over the portion of Inana in your *ĝipar*. Ninegala will not because of my valorous strength. But Inana, lady, don't you block my way, either! My wish is to catch (?) mountain bulls, to fill the cow-pens. I wish to catch (?) mountain sheep, to fill the sheepfolds. I wish to silver and cornelian.”

19-30. The queen spoke with a snort; Inana spoke with a snort: “..... say to you. say to you., Gilgameš.” *7 lines fragmentary*

31-36. (An speaks:) “Its entrails (?)..... Its hide Its blood”

1 line fragmentary “Inana, it will muddy the waters; it will cowpats. My one beloved by An,”

37-41. He let her hold the leash; An {“My child, who does it belong to?”} {(1 ms. has instead:) “My child, what use would it be?”} “It will stir up the waters, it will leave cowpats! If the great bull is let loose, Unug! If the great bull is let loose against Gilgameš, Unug! I will not give her that which bears my own name.”

É atributo de Inanna o ato de conceber fertilidade e abundância aos campos, colheitas, vida animal e humana. Mas isso dependia inteiramente de que a deusa fosse satisfeita por seu amado consorte no rito de sexo sagrado, reforçando assim a importância do papel do governante na garantia da fertilidade e da abundância. No caso de Gilgameš, que não cumpre com essa tarefa, todo o povo sofre as consequências da fúria devastadora de Inanna, capaz de trazer a morte e a escassez.

Considerando esses aspectos, é importante levarmos em conta o contexto social da antiga Suméria, onde a agricultura desempenhava um papel importantíssimo na manutenção da vida e na sobrevivência das pessoas e sua organização em grupos sedentarizados, bem como a ideia de que escassez e fracasso nas colheitas provavelmente era um medo aterrorizante. Dessa forma, para Kramer, o mito e o rito também correspondem a uma necessidade psicológica das pessoas na Suméria, uma necessidade fundamentada na preocupação com a fertilidade, capaz de garantir a economia agrícola e pastoril (KRAMER, 1969, p. 49). A potência do rito de garantir a fertilidade e abundância também garantia uma realização emocional para as pessoas, um sentimento reconfortante de segurança ao presenciar e contemplar a união entre o governante local e a deusa que compartilhava com ele sua inestimável potência de fertilidade (KRAMER, 1969, p. 57). Compreensão essa que nos leva a considerar com mais segurança a hipótese de que as narrativas dos textos sobre sexo sagrado não ficaram restritas a descrições poéticas inexistentes na prática e na experiência humana.

É interessante considerar que a própria legitimação de Dumuzi como consorte de Inanna, na narrativa mitológica “Dumuzid e Enkimdu”⁹¹, perpassa pela conquista da exigente deusa da fertilidade, onde Inanna estaria entre o agricultor Enkimdu e o pastor Dumuzi. O pastor é defendido pelo irmão da deusa, Utu, que insiste que sua manteiga é boa e seu leite é bom, ainda assim, Inanna argumenta muito, decidida a casar-se com o agricultor, dizendo:

Linhas 20-34: “O pastor não se casará comigo! Ele não me fará carregar suas vestes de lã nova. Sua lã novinha não me influenciará. Deixe o agricultor casar comigo, a donzela. Com o agricultor que cultiva linho colorido, com o agricultor que cultiva grãos manchados (ETCSL, 2001).⁹²

⁹¹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr40833.htm>. Acesso em: 10 set. 2022.

⁹² Minha tradução, a partir de:

20-34. “The shepherd shall not marry me! He shall not make me carry his garments of new wool. His brand new wool will not influence me. Let the farmer marry me, the maiden. With the farmer who grows colourful flax, with the farmer who grows dappled grain

Dumuzi intervém na disputa, questionando a suposta superioridade do agricultor e comparando cada uma de suas ofertas às coisas que Enkimdu poderia oferecer:

Linhas 40-54: “Em que o agricultor é superior a mim, o agricultor a mim, o agricultor a mim? Enkimdu, o homem dos diques e canais - em que esse agricultor é superior a mim? Deixe-o me dar sua vestimenta preta e eu darei ao fazendeiro minha ovelha preta por isso. Deixe-o me dar sua roupa branca, e eu darei ao fazendeiro minha ovelha branca por isso. Deixe-o me servir sua melhor cerveja, e eu derramarei ao fazendeiro meu leite amarelo por isso. Deixe-o servir-me sua boa cerveja, e eu servirei ao fazendeiro meu leite azedo por isso. Deixe-o servir-me sua cerveja fermentada e eu servirei ao fazendeiro meu leite batido por isso. Deixe-o servir-me sua cerveja misturada, e eu vou servir o fazendeiro meu leite para ele (ETCSL, 2001).⁹³

No desfecho dessa narrativa, Dumuzi estava na beira do rio pastoreando as ovelhas e o lavrador se aproxima dele, o pastor então parte para uma briga com seu rival. Porém, Enkimdu se nega a competir com Dumuzi, dizendo não ter nada contra o pastor, permitindo que as ovelhas do pastor pastassem em seus campos e que os cordeiros bebessem da água de seu canal. Então Dumuzi declara Enkimdu como seu amigo e afirma para o lavrador que em seu casamento ele será convidado como um amigo. Em gratidão, Enkimdu se compromete a trazer para Dumuzi trigo, feijão e duas fileiras de cevada, e a presentear Inanna com cevada ou feijão, conforme desejo da deusa.

O tema dessa narrativa pode gerar reflexões interessantes sobre a organização social e a economia local na Suméria, com uma estrutura narrativa diferente de perspectivas que defendem uma linha evolutiva e uma ideia de progresso na transição de uma cultura nômade de pastoreio para uma cultura agrícola sedentarizada, que seria superior e evoluída. A narrativa do poema nos mostra a conciliação entre as duas práticas na cosmovisão da Suméria, onde ambas economias convivem e permanecem igualmente como garantidoras de fertilidade e alimento, sem que uma substitua a outra.

A contestação de perspectivas progressistas e evolutivas, presentes na escrita da História Antiga, corroboram com críticas apontadas por Guarinello (2003, p. 41-42) na discussão sobre “Uma morfologia da História: as formas da História Antiga”, onde o autor

⁹³ Minha tradução, a partir de:

40-54. “In what is the farmer superior to me, the farmer to me, the farmer to me? Enkimdu, the man of the dykes and canals -- in what is that farmer superior to me? Let him give me his black garment, and I will give the farmer my black ewe for it. Let him give me his white garment, and I will give the farmer my white ewe for it. Let him pour me his best beer, and I will pour the farmer my yellow milk for it. Let him pour me his fine beer, and I will pour the farmer my soured (?) milk for it. Let him pour me his brewed beer, and I will pour the farmer my whipped milk for it. Let him pour me his beer shandy, and I will pour the farmer my milk for it.

apresenta ideias sobre o modo como os historiadores produzem História e, em particular, sobre a historiografia da História Antiga. O autor afirma que os vestígios do passado são descontínuos e desconexos, e o historiador, ao descrever e explicar realidades passadas, relaciona vestígios, pressupondo que fazem parte de uma mesma realidade e de uma mesma unidade de sentido, impondo ordem ao caos da documentação e assumindo coerência e continuidade no que é incoerente e descontínuo, criando assim grandes contextos, como a ideia de “Agricultura antiga” ou mesmo o conceito de “Antigo Oriente Próximo” enquanto uma unidade (GUARINELLO, 2003, p. 45-46).

Guarinello (2003, p. 52) problematiza a divisão tripartite da escrita da História Antiga em Antigo Oriente Próximo (sobretudo Egito e Mesopotâmia) e Grécia e Roma. Uma divisão apresentada ao “público em geral na forma de uma sucessão cronológica, como se a tocha da História, na corrida de revezamento que é o progresso da humanidade, tivesse sido transmitida progressivamente de leste a Oeste” (GUARINELLO, 2003, p. 52). Como se a “História se apagasse progressivamente a Leste, para reacender-se a oeste, à medida que o foco da civilização se deslocava” (GUARINELLO, 2003, p. 52).

Em diálogo com as problematizações levantadas por Guarinello, também é possível incluir as considerações supracitadas na análise do poema “Dumuzid e Enkimdu”, ao divergir da ideia de uma transição linear e progressiva entre formas de economia na antiguidade mesopotâmica, onde grupos de pessoas teriam se sedentarizado, fixando-se estaticamente em um território, sem movimentações e transformações, conforme pressupõe o próprio termo “sedentarismo”, ou que teriam estabelecido a agricultura como uma prática mais “evoluída” e “civilizada” em comparação ao pastoreio nômade.

Assim, pastoreio e agricultura se unem harmoniosamente no casamento do rei/deus pastor com a deusa da vegetação, mas que também é a deusa vaca. Nesse casamento, Inanna declara Dumuzi seu consorte, seu escolhido, o deus da Terra, no segmento A do poema *Dumuzid-Inana P*:⁹⁴

Linhas 22-27: Olhei para todas as pessoas e escolhi Dumuzid como deus da Terra. Por Dumuzid, amado por Enlil, exaltei seu nome e decretei seu destino. Minha mãe o estima constantemente, e meu pai o elogia.

Linhas 28-35: Tomei banho e me esfreguei com sabão para ele, em pé na bacia. Para ele ajeitei minhas roupas como as vestes do poder, reforcei para ele as nobres vestimentas. Eu coloquei, eu soltei (ETCSL, 2003).⁹⁵

⁹⁴ Já referenciado na nota de rodapé 84.

⁹⁵ Minha tradução, a partir de:

A disposição de Dumuzi em satisfazer a deusa Inanna arando seus genitais, lhe oferecendo leite amarelo e manteiga, é o que lhe garante em troca os presentes da deusa: a vida longa, o desejo e o amor de Inanna, capaz de fazer o deserto se encher com um jardim glorioso, conforme narrado nos segmentos B e C do mesmo poema, que já foram analisados neste subcapítulo.

A análise das fontes discutidas neste subcapítulo, nos leva a compreender que o sexo e a fertilidade são importantes atributos da deusa Inanna. Essa compreensão está conectada com uma relação apontada por Eliade (2008) entre a deusa/mulher e a agricultura/solo arado. Na perspectiva do autor, esse é um tema presente em diversas culturas antigas orientais. Eliade (2008), cita os Bantu na Índia, entre os quais existia a cosmovisão de que mulheres estéreis seriam um perigo para a agricultura local. Sob o mesmo viés, em Nicobar acreditava-se que as colheitas seriam mais férteis se as sementeiras fossem feitas por uma mulher grávida. Os habitantes do Orenoco dedicavam às mulheres o cuidado de semear o milho e plantar raízes, pois, se as mulheres sabiam conceber e parir, então os grãos e raízes que elas semeassem dariam frutos mais abundantes do que se plantados por homens (ELIADE, 2008, p. 208).

De acordo com essa visão, Eliade (2008), também cita cosmovisões onde a mulher é vista como a terra fértil, o solo arado, inclusive entre os antigos egípcios, propondo que essa assimilação implica também que a enxada seria o falo e a lavra o ato gerador, tanto que em algumas línguas austro-asiáticas a palavra *lak* designa igualmente o falo e a enxada (ELIADE, 2008, p. 210). Isso corrobora com a perspectiva do rito de sexo sagrado enquanto uma repetição do ato criador, ao considerarmos trechos do poema *Dumuzid-Inana P*, linhas 29-34: “Senhora, o rei deve lavrá-los para você; Dumuzid, o rei, lavrá-los para você.”, ao que Inanna responde: “‘Arai vós meus órgãos genitais, homem do meu coração!’ banhou seus quadris sagrados, sagrado, a bacia sagrada” (ETCSL, 2003).⁹⁶

Essa compreensão nos leva a um profundo debate, proposto por Stephanie Lynn Budin (2015, p. 30), onde a autora faz uma crítica à ideia de que a imagem de fertilidade seja

22-27. I gazed over all the people, and chose Dumuzid as god of the Land. For Dumuzid, beloved by Enlil, I exalted his name and decreed his destiny. My mother cherishes him constantly, and my father speaks his praise. 28-35. I bathed and rubbed myself with soap for him, standing at the washing basin. For him I straightened my clothes as the garments of power, I reinforced for him the noble vestments. I put, I loosened

⁹⁶ Minha tradução, a partir de: “Lady, the king shall plough them for you; Dumuzid the king shall plough them for you.” e “‘Plough in my genitals, man of my heart!’ bathed her holy hips, holy, the holy basin.”

identificada como uma mulher. Ela relaciona a descoberta do óvulo em 1827 com a crença de que a fertilidade e a reprodução seriam atributos essencialmente femininos. Sendo assim, a autora defende que o paradigma feminino/fertilidade seria uma imposição de nossas perspectivas atuais sobre o passado, que resulta em um processo no qual todas as imagens femininas, ao longo da antiguidade, são interpretadas como símbolos de fertilidade e maternidade, levando a uma interpretação sexista de que mulheres não seriam nada além de úteros. A partir dessas críticas, a autora também se dedica a mencionar e defender fontes onde podemos encontrar o atributo de fertilidade e reprodução como ligados ao masculino, ou a deuses grávidos e deuses da fertilidade.

Defendo que o sexismo e, sobretudo o fenômeno social do patriarcado, onde ocorre a dominação do homem sobre a mulher, não estão fundamentados na capacidade de reprodução feminina, mas sim na apropriação feita pelo homem em torno dessa capacidade. O que resulta, inclusive, na condenação ou desqualificação de mulheres inférteis; na imposição da reprodução como uma obrigação a ser desempenhada por todas as mulheres, sem possibilidade de escolha; bem como no controle sobre a sexualidade das mulheres como forma de garantir que os filhos gerados a partir dessas relações sexuais sejam filhos legítimos do homem em sociedades patrilineares.

Nesse sentido, reconhecer que o aspecto da fertilidade seria um atributo feminino dentro de cosmovisões de povos da mesopotâmia – ainda considerando a fertilidade como atributo também presente em divindades masculinas no mesmo contexto – não significa colocar o feminino em um lugar de inferioridade ou submissão. Pois, diferentemente de imagens assumidas por divindades cristãs – como a própria Santa Maria, dentro de interpretações ocidentais e modernas, como sendo a mãe divina, casta e não erótica –, quando consideramos a imagem da deusa Inanna, temos uma divindade que busca o prazer sexual, que expõe a nudez de seu corpo e seus órgãos genitais, que escolhe ativamente seus parceiros, como faz com Gilgameš. Além disso, a própria ideia de fertilidade não está atrelada de forma isolada com a potência da deusa, mas sim com a prática do sexo, na união entre a deusa e o rei/deus, onde Inanna deve ser satisfeita, para assim conceder a boa sorte da abundância para o rei e o povo. Visto isso, a fertilidade não pode ser considerada um atributo puramente feminino ou masculino.

Dentro disso, a própria ideia de que a mulher precisa ter satisfação e prazer sexual acaba por ir na contramão de um importante aspecto da desigualdade de gênero presente em sociedades patriarcais, onde a mulher é vista como submetida ao homem nas relações sexuais, como aquela que precisa satisfazer sexualmente o parceiro sem preocupação com seu próprio sentimento de prazer sexual. Vale ainda ressaltar que, diferentemente da ideia de que mulheres,

ou deusas, estariam resumidas à capacidade de reprodução ou ao útero, podemos enxergar em Inanna uma deusa multifacetada com atributos de deusa guerreira, de destruição e de morte (como veremos no último capítulo desta tese), além de considerar a presença de outras divindades femininas no panteão mesopotâmico, as quais não estão atreladas ao atributo da fertilidade, como a própria Ereshkigal, guardiã do mundo dos mortos.

É importante considerar que o esforço de negar a presença de atributos de fertilidade em deusas da antiguidade, ou de encontrar a presença de divindades masculinas assumindo o aspecto de fertilidade e de criação, não resulta em uma mudança da estrutura social fundamentada no patriarcado e na opressão de mulheres, haja vista o monoteísmo judaico-cristão em torno do deus YHWH, que nas narrativas sagradas que protagoniza, recebe para si, individualmente, os atributos de criação e de fertilidade, sem a necessidade de uma consorte ou um par sagrado. Além disso, a própria construção de YHWH como deus criador e responsável pela abundância e boa sorte recebida por seu povo é construída com base em narrativas que combatem cultos e crenças em deusas da fertilidade, como a Aserá cananeia e a própria Inanna, conforme discuti no segundo capítulo de minha dissertação de mestrado “A prostituta sagrada e os entrelaçamentos transculturais no antigo crescente fértil” (ZDEBSKYI, 2018a); no artigo “As Estrangeiras: Registros Sobre Deusas e Mulheres Subversivas em Excertos Bíblicos” da Revista Nearco (ZDEBSKYI, 2020); e no capítulo do livro “Fronteiras Culturais no Mundo Antigo: Ensaio sobre Identidades, Gênero e Religiosidades” intitulado “Yahweh: um deus à imagem e semelhança do patriarca” (ZDEBSKYI, 2018b).

Na contemporaneidade, os fundamentos do controle à sexualidade das mulheres estão atrelados à escassez e aos retrocessos no âmbito dos direitos reprodutivos e sexuais e ao fato de que o direito à interrupção segura da gestação não é visto como uma questão de saúde pública. Ou seja, a opressão e o controle da sexualidade das mulheres e o contexto de desigualdade de gênero não estão atrelados à ideia da mulher como aquela que pode procriar, mas sim à ideia da procriação como uma imposição ou obrigação social e não como uma escolha individual. Mesmo Inanna, não aparece em seus mitos, cânticos ou imagens como uma deusa grávida e nem mesmo atrelada ao cuidado de bebês, mas sim como uma deusa sexualmente ativa, que quando satisfeita sexualmente contribui para a fertilidade cósmica. Sob esse viés, considerar Inanna – ou mesmo outras deusas – como uma deusa da fertilidade, não consiste em projetar demandas do presente para o passado. Por sua vez, a tentativa de desconectar a ideia do

feminino da fertilidade e da capacidade reprodutora é uma projeção dos prejuízos do patriarcado contemporâneo sobre os atributos de Inanna na Suméria.

Ainda assim, não podemos utilizar esses argumentos para defender ou imaginar que a Suméria se configurava como uma sociedade matriarcal, visto que as configurações dos cultos e da relação com o divino, onde o feminino ocupava um lugar de poder, não refletem, necessariamente, a configuração social dos papéis de gênero. Apesar de as mulheres ocuparem alguns papéis de destaque, como escribas e sacerdotisas, e terem alguns direitos importantes garantidos, ainda assim havia dominação do homem sobre as mulheres, desigualdade de poder e também narrativas ligadas à violência sexual com mulheres e deusas, incluindo a própria Inanna, que em um de seus mitos foi sexualmente violada. Sendo assim, o tema do patriarcado, da violência e da desigualdade de gênero será o fio condutor para o próximo subcapítulo.

3.2 UMA DEUSA NO PANTEÃO DE UM CONTEXTO “PATRIARCAL”: QUANDO INANNA NÃO FOI SATISFEITA

Para refletir acerca do tema deste subcapítulo, penso ser importante trazer algumas reflexões sobre relações de gênero e patriarcado, considerando a abrangência deste campo. Para isso, trarei ao longo desse tópico discussões pautadas em autoras brasileiras que pensam esses conceitos, também trarei questões costuradas com as fontes sumerianas – visto que a teoria só faz sentido na medida em que permite analisar e compreender as fontes –, bem como, construirei diálogos com autoras e autores especialistas que debatem questões de gênero no recorte da Antiga Mesopotâmia. Essas discussões teóricas sobre dinâmicas sociais, que compreendem a utilização de conceitos contemporâneos, são relevantes no sentido de observar como esses conceitos podem ser entendidos como categorias de análise e de compreensão desse passado, atentando-se para o aspecto de que no contexto da Suméria não havia equivalentes para essas terminologias. Ou seja, as pessoas e grupos sociais não compreendiam a si mesmas e a sociedade a partir da ideia de gênero e de patriarcado. Essas categorias são de nosso tempo, de historiadoras(es) e outros cientistas das humanidades contemporâneos, para compreender e refletir acerca de algumas dinâmicas sociais.

Ao pensar “gênero”, para Heleieth Iara Bongiovani Saffioti (2015, p. 47), esse conceito não pode ser entendido de forma resumida à ideia de “categoria de análise”, pois também pode ser compreendido como categoria histórica, podendo ser concebido em várias instâncias, de acordo com diferentes autoras(es):

como aparelho semiótico (LAURETIS, 1987); como símbolos culturais evocadores de representações, conceitos normativos como grade de interpretação de significados, organizações e instituições sociais, identidade subjetiva (Scott, 1988); como divisões e atribuições assimétricas de características e potencialidades (FLAX, 1987); como, numa certa instância, uma gramática sexual, regulando não apenas relações homem-mulher, mas também relações homem-homem e relações mulher-mulher (SAFFIOTI, 1992, 1997b; SAFFIOTI, ALMEIDA, 1995) etc. Cada feminista enfatiza determinado aspecto do gênero, havendo um campo, ainda que limitado, de consenso: o gênero é a construção social do masculino e do feminino (SAFFIOTI, 2015, p. 47).

Neste sentido, gostaria de partir justamente do consenso, da compreensão de gênero como a construção social do masculino e do feminino, compartilhando do esforço de Saffioti de evitar categorias cartesianas que perpassam pela dualidade, ao “considerar sexo e gênero uma unidade, uma vez que não existe uma sexualidade biológica independente do contexto social em que é exercida” (SAFFIOTI, 2015, p. 116-117). Dentro disso, assim como Saffioti, também me importo em recusar perspectivas que defendem um essencialismo biológico que tem a anatomia como destino, inclusive, refletindo sobre como certas performatizações e formas de expressão de identidade de gênero foram construídas socialmente em um contexto remoto, como da antiga Suméria.

Podemos observar, em fontes escritas em Sumério, orientações acerca de vestimentas e adornos femininos e masculinos em momentos ritualísticos. Essas informações estão presentes no poema *Iddin-Dagan A*, que, conforme contextualizado no capítulo anterior, descreve cada uma das etapas do rito de união sagrada entre o rei da Suméria e a deusa Inanna. Em um dos excertos do poema, que compreende o recorte entre as linhas 60 e 68, encontramos a descrição da performance ritualística feita por aqueles que são apresentados em um excerto anterior do poema como prostitutas, mulheres sábias e pessoas encarregadas de bater o tambor:

Linhas 60-68: Vestidos com roupas masculinas do lado direito, eles desfilam diante dela, sagrada Inana. Saudarei a grande senhora do céu, Inana! Adornadas (?) com roupas femininas do lado esquerdo, desfilam diante dela, sagrada Inana. Saudarei a grande senhora do céu, Inana! Competindo com cordas de pular de (?) cordas coloridas para ela, eles desfilam diante dela, sagrada Inana. Saudarei {a filha mais velha de Suen} {(1 ms. tem em vez:) a grande dama do céu}, Inana! (ETCSL, 2005).⁹⁷

⁹⁷ Para ver o texto em inglês, conferir nota 76.

Assim, as pessoas presentes na celebração estão divididas em dois grupos, onde do lado direito ficam aquelas vestidas com roupas masculinas e do lado esquerdo aquelas que estão vestidas com roupas femininas. Podemos encontrar um cenário bastante semelhante a essa descrição em uma fonte arqueológica muito conhecida entre estudiosos da Antiga Mesopotâmia, o chamado Vaso de Uruk, localizado atualmente no Museu do Iraque, datado entre cerca de 3200 e 2900 a.E.C. (PITTMAN; ARUZ, 1987, p. 20), ainda mais antigo do que o reino de Iddin-Dagan, do qual data o trecho do poema supracitado. Da mesma forma que apontei a respeito do poema *Iddin-Dagan A*, se tratar de um tema ritualístico e de descrever uma celebração, quando falamos sobre o Vaso de Uruk, autoras e autores também acreditam que suas imagens se trata de um contexto ritualístico, como Zainab Bahrani (2017, p. 47), que indica tratar-se de um ritual para deusa Inanna:

Figura 8 – Vaso de Uruk



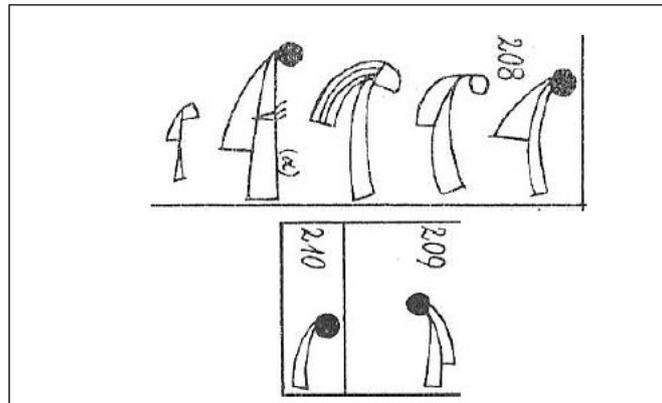
Fonte: BAHRANI, 2017, p. 47.

Figura 9 – Detalhes do Vaso de Uruk



Fonte: PITTMAN; ARUZ, 1987, p. 20.

Nas imagens acima, uma foto do vaso, seguida pelo croqui do detalhe que venho mencionando, temos: na parte inferior, uma fileira de homens nus que carregam cestos de alimentos; esses cestos são recebidos por um grupo de mulheres, que podem ser visualizadas na fileira superior do vaso, possivelmente sacerdotisas do templo de Inanna; além disso, temos as oferendas de animais, tecidos e alimentos, bem como caprinos, incluindo uma cabeça de caprino em cima de uma base, que pode indicar um sacrifício animal. O que reforça ainda mais a ideia de uma celebração ritualística muito semelhante à narrativa que integra o poema de Iddin-Dagan para Inanna. A presença de Inanna na iconografia do vaso fica marcada por seu pictograma, “O *d*Mus é um pictograma arcaico sumério, representado em sua forma mais antiga por uma haste de juncos de tamareira estilizada, sobre a qual havia um círculo, assemelhando-se a um coque na cabeça” (DUPLA, 2016):

Figura 10 – Pictograma de Inanna: *Mus*

Fonte: FALKENSTEIN, 1936 *apud* DUPLA, 2016, p. 79.

Na cena do vaso de Uruk, podemos identificar as figuras masculinas com o pênis à mostra e com cabelos curtos; enquanto as figuras provavelmente femininas utilizam túnicas e têm os cabelos compridos. Algumas diferenças estéticas entre figuras femininas e masculinas nas iconografias mesopotâmicas são mencionadas por William Hayes Ward (1910), quando o autor analisa selos cilíndricos desse contexto. Damos destaque para o aspecto de cabelos curtos em figuras masculinas e de cabelos compridos em figuras femininas; a presença de barba em figuras masculinas, que não se faz presente no caso do Vaso de Uruk e algumas outras imagens. O autor também percebe alguns detalhes de diferença nas túnicas utilizadas por figuras femininas e masculinas no arcabouço das imagens dos selos que analisa (WARD, 1910).

É possível encontrar fontes que trazem mais informações acerca da utilização de adornos e vestimentas, como as descrições presentes em um dos trechos do mito “A Descida de Inanna ao Mundo Inferior”⁹⁸:

Linhas 14-19: Ela tomou os sete poderes divinos. Ela reuniu os poderes divinos e os agarrou em sua mão. Com os bons poderes divinos, ela seguiu seu caminho. Ela colocou um turbante, protetor de cabeça para o campo aberto, na cabeça. Ela pegou uma peruca para a testa. Ela pendurou pequenas contas de lápis-lazúli em volta do pescoço.
Linhas 20-25: Ela colocou contas gêmeas, em forma de ovo, em seu peito. Ela cobriu seu corpo com um vestido de pala, a vestimenta de uma senhoria. Ela colocou pintura para os olhos que se chama “Deixe um homem vir, deixe-o vir” em seus olhos. Ela puxou o peitoral que se chama “Vem, homem, vem” sobre o peito. Ela colocou um anel de ouro em sua mão. Ela segurou a vara de medição de lápis-lazúli e a linha de medição em sua mão (ETCSL, 2001).⁹⁹

⁹⁸ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>. Acesso em: 30 nov. 2022.

⁹⁹ O trecho foi citado anteriormente, nota 63.

Neste recorte, temos a descrição de como Inanna estava trajada e adornada antes de descer ao mundo dos mortos, antes de passar por cada um dos portais onde vai se despindo de suas vestes e adornos. Podemos compreender que a deusa usava um colar de contas, um vestido nobre, uma pintura nos olhos e um peitoral, que parecem relacionados ao erotismo e sedução; um anel de ouro e um acessório utilizado para fazer medições.

Uma imagem que está adornada com adereços semelhantes a essa descrição é a iconografia nomeada como *Queen of the Night*, que pode ser localizada atualmente no Museu Britânico, e foi sido produzida no contexto do antigo Iraque, por volta dos séculos XIX e XVIII a.E.C.:

Figura 11 – Artefato *Queen of the Night*



Fonte: Museu Britânico.¹⁰⁰

Não existe consenso a respeito dessa imagem ser atrelada à deusa Inanna ou a sua irmã, Ereshkigal, por isso a placa em questão está catalogada no museu onde está alocada pelo título de “Rainha da noite”. Por hora, gostaria apenas de mencionar que na seção 4.2 da presente tese voltarei a refletir sobre essa imagem e seus adereços, para apresentar evidências de que a “Rainha da noite” possivelmente está atrelada à deusa Inanna em sua jornada de descida ao Submundo.

¹⁰⁰ Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2003-0718-1. Acesso em: 01 ago. 2022.

Adornos como esses que observamos na descrição de Inanna em sua descida ao mundo dos mortos e na imagem da Rainha da Noite, também puderam ser encontrados em escavações de tumbas no território do antigo Iraque: como um adereço para cabeça acompanhado de brincos, feito em ouro e lápis lazúli, que contém rosetas – símbolos de Inanna – em sua parte superior; e um colar de contas redondas com o a roseta de Inanna em seu centro, como podemos ver nas imagens a seguir:

Figura 12 – Adereço de Cabeça de Puabi



Fonte: ARUZ; WALLENFELS, 2003, p. 110.¹⁰¹

¹⁰¹ Acessório de cabeça encontrado no túmulo de Puabi, cidade de Ur (2550-2400 a.E.C.). Localizado no Museu de Arqueologia e Antropologia da Universidade da Pennsylvania, na Philadelphia.

Figura 13 – Colar de contas encontrado no túmulo de Puabi



Fonte: ARUZ; WALLENFELS, 2003, p. 113.

Os artefatos apresentados acima são achados arqueológicos encontrados no território da antiga cidade de Ur, em um cemitério real, em uma tumba dedicada à rainha Puabi, como é chamada em acadiano, ou à Meskalamdug, em Sumério. Essa rainha tem seu nome qualificado pelo título *nin* nos selos cilíndricos que foram encontrados em sua tumba, indicando seu cargo real. No local, também foram encontrados selos cilíndricos com cenas de realeza, bem como onze ou mais mulheres enterradas com Puabi. Não há informações a respeito de serem sumérias ou acadianas. Elas provavelmente faziam parte de uma comitiva que acompanhou a rainha em sua morte, podendo ser músicos e atendentes que foram trazidos do leste da Mesopotâmia. Estavam enterrados ainda, materiais utilizados para fabricar outros artefatos encontrados na tumba, como é o caso de dois adereços de cabeça, alguns colares, joias para o peitoral e pulseiras (ARUZ; WALLENFELS, 2013, p. 110-112).

Os acessórios em questão são marcadores de identidade, sobretudo o adereço de cabeça que foi retirado do crânio da rainha em sua tumba, eram dedicados a figuras nobres, da mesma forma que a própria Inanna utiliza uma coroa real nas iconografias em que aparece. As possíveis servas de Puabi, enterradas com ela, também possuem uma versão menos elaborada desses adereços. Os editores do catálogo de imagens defendem, inclusive, que no contexto das crenças sumérias o adereço de cabeça, com as rosetas e brincos em forma de meia lua, podem ser interpretados com o simbolismo ligado a fertilidade, fecundidade e potencial de procriação feminina. Além do adereço de cabeça, foram encontrados colares na tumba de Puabi, como é o

caso da Figura 12, um colar de três fios com contas redondas de ouro e de lápis-lazúli, tendo uma roseta de ouro aberta no meio; além de dez anéis de ouro e um alfinete de ouro (ARUZ; WALLENFELS, 2013, p. 111).

Considerando esses achados da cultura material, que estavam no corpo de uma rainha de Ur, podemos considerar sua conexão com os adornos descritos no Mito de Descida de Inanna ao Mundo Inferior, apontando uma conexão de Puabi com a deusa Inanna marcada também pela presença das rosetas, que podem ser lidas como devoção, ou mesmo como evocação dos atributos de fertilidade e sexualidade, como apontado acima.

Em alguma medida, essa conexão de Puabi com Inanna também pode ser uma evidência para considerarmos a possibilidade de que Puabi fosse uma personificação humana de Inanna, conforme discuti no tópico anterior, onde, ao pensarmos o rito de união sexual sagrada entre o rei e a deusa, mantém-se algumas polêmicas em torno da ideia de ter ou não existido uma figura humana que personificou Inanna nesse rito ao lado do rei, sendo bastante significativo encontrar esses adereços atrelados a uma mulher identificada como rainha.

Esses adornos, encontrados em narrativas sobre a deusa Inanna e também na tumba de uma mulher nobre do contexto Sumério, além de estarem conectados com o feminino no período, expressivamente, também se conectam com atributos da sexualidade e do erotismo, conforme refletido anteriormente. Uma evidência disso é a forma como são descritos no Mito de Descida de Inanna ao Mundo Inferior, mas também, o trecho de um hino dedicado à Inanna, mencionado por Marten Stol, na obra *Women in the Ancient Near East*, quando o autor fala a respeito dos atributos da deusa relacionados com sexualidade e prostituição, mencionando o colar de contas redondas como um adereço relacionado a uma prostituta:

Inanna, prostituta, você partiu para a casa de bebidas (...) ¹⁰²
 Minha senhora, você se veste com apenas uma roupa, como uma pessoa sem nome,
 Você coloca em volta do pescoço as contas em forma de ovo de uma prostituta,
 Você pega um homem da casa de bebidas ...
 Inanna, suas sete paraninfas estão dormindo com você (STOL, 2016, p. 428). ¹⁰³

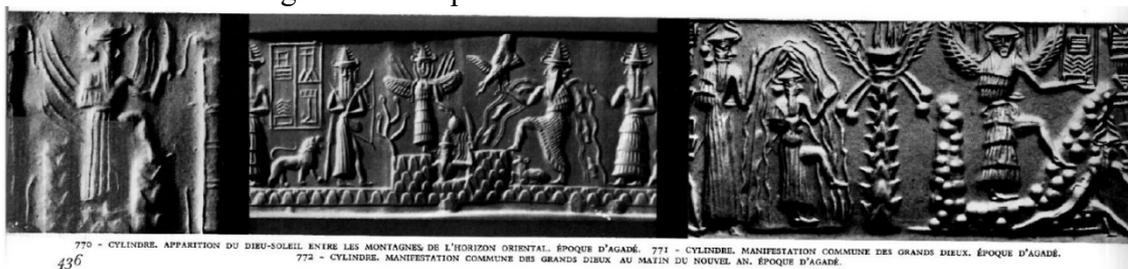
¹⁰² A marcação com “(...)” indica uma lacuna na fonte original.

¹⁰³ Minha tradução, a partir de:

Inanna, harlot, you set out to the drinking-house (...)
 My lady, you dress yourself in just one garment like a nameless person,
 You put around your neck the egg-shaped beads of a harlot,
 You seize a man from the drinking-house ...
 Inanna, your seven paranymphs are bedding with you.

Além da estética relacionada com a sexualidade e a fertilidade, Inanna também se apresenta com artefatos relacionados ao atributo da guerra, como quando aparece com lanças em suas costas aladas, na iconografia de um dos selos cilíndricos do período de Agade, já mencionados no capítulo anterior, que trago novamente, a seguir, para contribuir com a construção do argumento. Nesses selos temos a presença de um conjunto de seres divinos, sendo a deusa Inanna e outros deuses masculinos do panteão sumério:

Figura 14 – Sequência de três selos cilíndricos.¹⁰⁴



Fonte: MAZENOD, 1977, p. 6.

No segundo e no terceiro selo, vemos a deusa Inanna com sutis diferenças de divindades da imagem que são consideradas masculinas, visto que, por exemplo, todos usam trajes com a parte inferior aberta no formato de túnicas. Observamos que, apenas as divindades masculinas utilizam a barba longa, como é o caso do deus Sol Utu, do deus Enki e do deus de face dupla, Isimud/Usmû. Esses aspectos estéticos são comumente encontrados em iconografias sumérias tanto de divindades quanto de seres humanos, sobretudo nas imagens de governantes locais que aparecem recorrentemente barbados.

Considerando o exposto até aqui, podemos considerar que existiu na Suméria a construção social de uma estética atrelada ao masculino e ao feminino. Por outro lado, temos evidências da subversão desses padrões, subversão essa que também é um atributo da deusa Inanna, conforme podemos observar no poema “Um hino para Inana de Išme-Dagan (*Išme-Dagan K*)”:¹⁰⁵

Linhas 1-6: A jovem Inana, filha de Suen, que torna supremos os poderes divinos da Terra, que tudo alcança, que apreende os poderes divinos no céu e os reúne na terra, que prossegue orgulhosa com a cabeça alcançando os céus, cujo brilho faz a noite segura como um fogo que se ilumina ao longe – nenhum deus pode se levantar em sua oposição,

¹⁰⁴ Já referenciado na nota 65.

¹⁰⁵ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.11&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t25411.p6#t25411.p6>. Acesso em: 01 ago. 2022.

Linhas 7-18: Sagrada Inana foi dotada por Enlil e Ninlil com a capacidade de fazer os céus agitar, de fazer a terra tremer, de segurar as quatro direções em sua mão e de agir grandiosamente como sua dama, de gritar com a boca aberta em batalha e combate e causar carnificina (?), de dar cabeçadas de uma só vez valentemente (?) como um touro selvagem, de fazer a terra beber o sangue dos inimigos como água e empilhar seus corpos, de aprisionar suas tropas oprimidas (?) e fazê-los servir, de fazer as pessoas subirem de baixo para cima, de fazer as pessoas {estrangeiras} {(1 ms. tem em vez) numerosas} mudarem de lugar, e de transformar a luz em trevas e as trevas em luz. Eles a fizeram sem rival no céu e na terra. Eles deram a ela o poder de estabelecer o domínio de uma mulher em Eles determinaram como seu destino, para fazê-los felizes juntos.

Linhas 19-31: Inana foi confiada por Enlil e Ninlil com a capacidade de alegrar o coração daqueles que a reverenciam em suas residências estabelecidas, mas não de acalmar os ânimos daqueles que não a reverenciam em suas casas bem construídas; de transformar um homem em mulher e uma mulher em homem, de transformar um no outro, de fazer as moças se vestirem de homem do lado direito, de fazer os rapazes se vestirem de mulher do lado esquerdo, de colocar fusos nas mãos de homens, e dar armas às mulheres; de ver que as mulheres se divertem usando a linguagem das crianças, ver que as crianças se divertem usando a linguagem das mulheres, para habilidade, para Eles construíram um palácio, sua casa de senhoria, para a senhora do céu, e o revestiram de um brilho temível. Eles fizeram-no dentro dos colarinhos de todos os países estrangeiros e o imbuíram de um esplendor inspirador e aterrorizante.

Linhas 32-35: Para prender as pessoas de cabeça negra, para, para decidir com justiça os processos de muitas pessoas, para selecionar os justos,, para quem fala (?) violentamente – tudo isso foi confiado nas mãos de Inana por eles.

Linhas 36-42: Enlil e Ninlil deram a ela Išme-Dagan, o atendente constante, como seu marido O dever de construir templos para os deuses, de fornecer suas porções diárias, de purificar seus templos elevados e consagrar seus estrados, de garantir seu licor diário, xarope e cerveja escolhida em seus salões de jantar – tudo isso foi concedido a Inana e Išme-Dagan por Enlil e Ninlil.

Linhas 43-45: Majestoso Nibru¹⁰⁶, nenhum deus se destaca como seu senhor e senhora! Em seu meio eles concederam os poderes divinos à jovem Inana. Eu, Išme-Dagan, coloquei isso (isto é, esta composição) na boca de todos para sempre (ETCSL, 2003).¹⁰⁷

¹⁰⁶ Aqui, provavelmente temos uma marcação de local, Nibru como a cidade também conhecida por Nippur.

¹⁰⁷ Minha tradução, a partir de:

1-6. Young woman Inana, Suen's daughter, who makes the divine powers of the Land supreme, who achieves everything, who seizes the divine powers in heaven and gathers them up on earth, who proceeds proudly with her head reaching the heavens, whose radiance makes the nighttime secure like a fire which lights up into the distance -- no god can stand up as her opposition,

7-18. Holy Inana was endowed by Enlil and Ninlil with the capacity to make the heavens shake, to make the earth tremble, to hold the four directions in her hand and to act grandly as their lady, to shout with wide open mouth in battle and combat and to wreak carnage (?), to butt all at once valiantly (?) like a wild bull, to make the earth drink the blood of enemies like water and to pile up their bodies, to take captive their overwhelmed (?) troops and to make them serve, to make the people ascend from below to above, to make the {foreign} {(1 ms. has instead:) numerous} people change their place, and to turn light to darkness and darkness to light. They made her without rival in heaven and on earth. They bestowed on her the power to establish a woman's domain in They determined as her fate to, to make them content together.

19-31. Inana was entrusted by Enlil and Ninlil with the capacity to gladden the heart of those who revere her in their established residences, but not to soothe the mood of those who do not revere her in their well-built houses; to turn a man into a woman and a woman into a man, to change one into the other, to make young women dress as men on their right side, to make young men dress as women on their left side, to put spindles into the hands of men, and to give weapons to the women; to see that women amuse themselves by using children's language, to see that children amuse themselves by using women's language, to skill, to They built a palace, her house of ladyship, for the mistress of heaven, and invested it with fearsome radiance. They made it into the neck-stock of all the foreign countries, and imbued it with awe-inspiring, terrifying splendour.

A narrativa desse poema, descreve com riqueza a variedade de atributos da deusa Inanna: começando por seu aspecto de deusa da guerra, capaz de destruir os povos inimigos, seus atributos de decretar destinos, de fazer justiça, e sua posição como esposa do governante local. Para além desses aspectos, destaco aqui, justamente o trecho entre as linhas 19 e 31, que retoma a ideia de figuras com roupas femininas do lado e esquerdo e de figuras com roupas masculinas do lado direito, assim como no poema *Iddin-Dagan A*. Porém, no poema *Išme-Dagan K*, a descrição indica que as figuras do lado esquerdo seriam homens com roupas femininas e as figuras do lado direito seriam mulheres com trajes masculinos, onde as mulheres segurariam armas e os homens segurariam fusos, em uma subversão dos aspectos que comumente seriam atribuídos a cada um dos gêneros em outras narrativas.

Acerca dessas rupturas com estruturas de padrões de gênero e expressão de gênero que hoje são concebidos como “heterocisnormativos”, é importante considerar que na antiga Suméria, o próprio mundo divino e a imagem que as pessoas tinham das divindades que cultuavam não perpassava por perspectivas rígidas e inflexíveis de “masculino” e “feminino” como desatrelados. Julia M. Asher-Greve e Joan Goodnick Westenholz (2013, p. 5), na obra *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, argumentam que mesmo tendo listas de divindades sumérias, como a compilação feita em 1914, por Anton Deimel, no primeiro dicionário sumério, que listou 3.300 nomes de divindades mesopotâmicas; e, posteriormente, em 1950, na segunda edição o panteão aumentou para 5.580; ainda assim é bastante difícil determinar quantas dessas divindades são femininas ou masculinas.

Sobre isso, mesmo quando consideramos divindades que podem ser lidas como “masculinas” ou “femininas” no panteão sumério, é importante considerar a existência de um processo de fusão entre seres divinos, que veremos com mais profundidade na seção 4 desta tese. Essas fusões chegaram a unificar deuses e deusas em determinados momentos, de forma que

32-35. To clamp down (?) on the black-headed people, to , to decide justly the lawsuits of the numerous people, to select the just, , to who speaks (?) violently -- all these were entrusted into Inana's hands by them.

36-42. Enlil and Ninlil gave her Išme-Dagan, the constant attendant, as her husband The duty to build temples for the gods, to furnish their daily portions, to purify their raised temples and to sanctify their daises, to secure their daily liquor, syrup and choice beer in their dining halls -- all this was bestowed on Inana and Išme-Dagan by Enlil and Ninlil.

43-45. August Nibru, no god excels like your lord and lady! In your midst they have bestowed the divine powers on the young woman Inana. I, Išme-Dagan, have put this (i.e. this composition) in everyone's mouth for all time.

podemos encontrar divergências entre fontes, onde o mesmo nome de uma divindade pode estar se referindo a ela como masculina em um documento e como feminina em outro. Além disso, a gramática suméria distingue duas categorias nominais de gênero: humanos e divindades, e animais e coisas. Uma categorização divergente com a do acadiano semítico e do inglês indo-europeu, que distinguem as classes de gênero: masculino e feminino. Considerando esse aspecto, é importante refletir que o gênero gramatical influencia nossas formas de pensar e ver o mundo ao nosso redor e, por consequência, segue-se que a divisão masculino e feminino não era um aspecto fundamental do pensamento sumério (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 5).

Até aqui, pudemos observar aspectos relacionados a construção da ideia de masculino e feminino no contexto da Suméria, mas é preciso concordar com Saffioti (2015, p. 47), a respeito da concepção de que “o conceito de gênero não explicita, necessariamente, desigualdades entre homens e mulheres. Muitas vezes, a hierarquia é apenas presumida”. Ou seja, ao analisarmos fontes escritas e iconográficas que nos permitem perceber as estéticas e performances do que entendemos como uma identidade feminina no contexto da Suméria (de mulheres e da deusa Inanna), a princípio, não percebemos uma hierarquia valorativa entre gêneros, nem mesmo uma relação que possamos considerar como perpassada por violências e opressões. Neste sentido, é que se faz importante considerar a terminologia “patriarcado”, sendo que, não entendo patriarcado como a definição de uma configuração de determinada sociedade ou período histórico, mas como uma dinâmica social presente na relação de gênero, ou mesmo como uma categoria de análise para se investigar dinâmicas presentes em relações de gênero e em fenômenos de violências de gênero, conforme discutirei a seguir.

Quando pensamos o termo patriarcado, é importante considerar que existem divergências a respeito da utilização desse conceito, onde algumas autoras e autores optam por abandonar seu uso, sobretudo por criticarem sua utilização a partir das ideias de Max Weber. Considerando esse ponto de divergências em torno da utilização do termo, é que as autoras Mirela Marin Morgante e Maria Beatriz Nader (2014), bem como apresentam uma discussão teórica em torno da ideia de “patriarcado” e suas possibilidades de compreensão e utilização para além de Weber e do conceito de patriarcalismo, o qual “trata-se de um tipo de dominação em que o senhor é a lei e cujo domínio está referido ao espaço das comunidades domésticas ou formas sociais mais simples, tendo sua legitimidade garantida pela tradição” (CASTRO; LAVINAS, 1992 *apud* MORGANTE; NADER, 2014, p. 1), sendo assim um conceito inadequado para se referir a muitos formatos de sociedade, incluindo as sociedades capitalistas.

Porém, quando pensamos no contexto da Suméria, diferentemente das sociedades capitalistas, de fato podemos encontrar uma centralização de poder na figura do rei quando falamos de questões sociais das cidades-estado, mas considerando aqui, a controvérsia de que o próprio rei precisa ser legitimado pela figura da deusa, logo ele não concentra o poder de forma autônoma e desatrelado de uma figura feminina. Encontramos também, uma centralização de poder nas figuras do pai e do marido, quando falamos do contexto de famílias na Suméria. Apesar disso, novamente gostaria de fazer o esforço em não construir narrativas que alimentem a ideia de uma organização social na antiga Suméria que fosse pautada em dualidades rígidas, como a ideia de “dominação x submissão”, “detentores de poder x submetidos ao poder”. Conceber a ideia de que essas dualidades são rígidas e indiscutíveis enquanto uma estrutura social fixa, seria anular os debates que venho construído desde a dissertação, sobretudo inspirados em Walter Benjamin e na prática de analisar as fontes históricas a contrapelo, identificando resistências e subversões.

Apesar disso, é preciso reconhecer que, por exemplo, quando penso a respeito de mulheres subversivas e insubmissas, a própria ideia de subversão expressa a existência de ter como referência um certo padrão social de organização, ou atitudes esperadas ou mesmo impostas, que são subvertidas ou confrontadas em algumas situações. Ou seja, parto da perspectiva de que existe uma dinâmica social nas relações de gênero, a qual podemos chamar de “patriarcado”, entendendo esse termo enquanto “o poder e a dominação dos homens sobre as mulheres” (CASTRO; LAVINAS, 1992 *apud* MORGANTE; NADER, 2014, p. 2) e construindo metodologias e recortes de pesquisa que permitam olhar para o feminino no âmbito sagrado e para a história das mulheres e suas formas de subversão nesse contexto.

Nesse sentido, podemos compreender que a ideia de patriarcado permite analisar as relações de gênero no contexto da Suméria, a partir de uma perspectiva onde possam ser percebidas as hierarquias, desigualdades e até mesmo violências presentes nessas relações sociais. É a partir desse formato, que o conceito de patriarcado permite visualizar dois âmbitos presentes nas relações de gênero: “a dominação e a exploração das mulheres, que estão estreitamente interligados” (MORGANTE; NADER, 2014, p. 8), visto que, não seria coerente, de acordo com os propósitos da presente pesquisa, abordar somente a esfera da dominação, sem que se coloque em evidência “a exploração sofrida e vivenciada pelas mulheres” (MORGANTE; NADER, 2014, p. 8), bem como suas possibilidades de resistência e insubmissão.

Maria Beatriz Nader e Mirela Marin Morgante, defendem que o conceito de patriarcado seja utilizado em sua forma substantiva, como um sistema de dominação e exploração das mulheres que pode ser situado histórica e geograficamente, “haja vista sua possibilidade de ser usado em diversos momentos históricos para fazer referência à dominação exercida por um patriarca em uma comunidade familiar ou econômica” (MACHADO, 2000 *apud* NADER; MORGANTE, 2014, p. 5), refutando perspectivas a-históricas e fundamentadas no determinismo biológico.

Nesse sentido, é de grande importância compreender a formação de dinâmicas patriarcais em contextos históricos que abrangem as primeiras organizações sociais sobre as quais temos registros escritos, bem como os primeiros documentos escritos que estabelecem diretrizes sobre casamento, formações de famílias, herança, e outros aspectos atrelados ao contexto familiar. O próprio entendimento de patriarcado está atrelado à constituição de família e à ideia de casamento e formação da família composta por mãe, pai e filhos(as):

O fato de que os homens e mulheres fazem parte de um contrato de casamento – um contrato original que instituiu o casamento e a família – e de que eles são maridos e esposas antes de serem pais e mães é esquecido. O direito conjugal está, assim, subsumido sob o direito paterno e as discussões sobre o patriarcado giram em torno do poder (familiar) das mães e dos pais, ocultando, portanto, a questão social mais ampla referente ao caráter das relações entre homens e mulheres e à abrangência do direito sexual masculino (PATEMAN, 1993 *apud* SAFFIOTI, 2015, p. 59).

Para pensar essas construções de núcleos familiares fundamentados no patriarcado, gostaria de trazer dois tipos de fontes que podemos encontrar na Suméria: o primeiro constituído por catálogos de provérbios; e o segundo tipo, de conjuntos de leis instituídas no contexto da Antiga Suméria. Ambos os tipos de fontes possuem informações sobre constituições de família, direitos de filhos e esposa e também perspectivas sobre relações sexuais fora do casamento.

No que tange as coleções de provérbios, existem debates ainda não consensuais sobre sua produção, registro e função no contexto da Antiga Mesopotâmia. Bendt Alster e Takayoshi Oshima, apresentam uma detalhada investigação com diferentes abordagens sobre possibilidades de compreensão dos provérbios, que poderiam ter uma função didática e de educação escolar (visto que foram largamente reproduzidos em escolas de escribas), também considerando a função de construção de uma identidade cultural nos escribas educados. Apesar disso, os autores consideram improvável que esses provérbios tenham sido uma criação literária no espaço das escolas, considerando mais provável que sejam registros de expressões proverbiais, de sabedorias já existentes na oralidade, que foram coletadas e registradas, e que

também podem ter a função de nos oferecer um vislumbre da vida cotidiana e sobre valores sociais desse contexto (ALSTER; OSHIMA, 2006).

Discussões e análises de Niek Veldhuis, também apresentam compreensões importantes sobre o contexto dos provérbios, pontuando que as coleções de provérbios começaram a ser investigadas entre 1950 e 1960 por esforços de S. N. Kramer, E. I. Gordon, e J. J. A. van Dijk e com estudos subsequentes de R. S. Falkowitz e B. Alster (supracitado) (VELDHUIS, 2000, p. 383). Veldhuis, também apresenta a perspectiva de que os provérbios podem ter tido a função de ensinar e propagar lições de moral, porém alguns deles não parecem ter uma implicação moral, mas apenas descreviam uma situação ou experiência particularmente vivida (VELDHUIS, 2000, p. 385).

Dentre os provérbios identificados nas 28 coleções, transliteradas e traduzidas no ETCSL, encontramos alguns que se referem a valorização do casamento, a percepção dos filhos como uma benção divina e uma prática de reforçar o papel do homem de prover o sustento de sua família, como aqueles que se localizam no Segmento D da coleção de provérbios número catalogada como “coleção 1”¹⁰⁸:

Linhas 15-17: Que Inana faça uma esposa de membros quentes deitar-se com você! Que ela conceda a vocês filhos de ombros largos! Que ela procure para você um lugar feliz!
Linhas 29-30: Quem não sustenta uma esposa, quem não sustenta um filho, não tem motivo para festa.
Linhas 43-44: Casar é humano. Ter filhos é divino (ETCSL, 2002).¹⁰⁹

Esses excertos, também se repetem em outras coleções de provérbios e em seus conteúdos podemos observar que conseguir uma esposa, ter filhos com ela e estabelecer-se em um lugar feliz, são considerados atos divinos, pedidos, inclusive, como graças para a deusa Inanna. Ao mesmo tempo, outro provérbio que se repete em muitas outras coleções e mesmo em outros segmentos da coleção número 1, diz respeito ao julgamento daqueles que não sustentam seus filhos e esposas, como homens que não têm motivos de comemoração, mostrando que essa postura é socialmente reprovável, na supracitada Coleção 1, Segmento D, Linhas 29-30 “Quem não sustenta uma esposa, quem não sustenta um filho, não tem motivo para festa”.

¹⁰⁸ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/proverbs/t.6.1.01.html>. Acesso em: 10 set. 2022.

¹⁰⁹ Minha tradução, a partir de:

15-17. May Inana make a hot-limbed wife lie with you! May she bestow upon you broad-shouldered sons! May she seek out for you a happy place!
29-30. He who does not support a wife, he who does not support a child, has no cause for celebration.
43-44. Marrying is human. Having children is divine.

Outra postura reprovada e julgada negativamente nos provérbios, é a de dormir com uma mulher casada, conforme consta no Segmento B, da coleção de provérbios catalogada com o número 23¹¹⁰:

Segmento B:

Linhas 13-19: Ninguém caminha junto com ele ou dirige seus passos para ele. A vida {passa por ele como a água} {(1 ms. tem em vez disso:) o ilude assim como ele evita os outros}. Ele não é querido por nenhum homem justo, {praga prevalece sobre ele} {(1 ms. tem em vez disso:) a vida não é dada a ele}. Como um centavo sem valor, {.....; ninguém} {(1 ms. em vez disso:) ele é jogado fora; ninguém se importa com ele}. Ele está vestido com uma roupa como se uma punição pesada fosse atribuída a ele. {Quem é ele? O nome dele? Um homem dormindo com a esposa de alguém.} {(1 ms. tem em vez disso:) Quem é ele? Ele é um homem que dormiu com a esposa de alguém.} (ETCSL, 2002).¹¹¹

Partindo dessas fontes, podemos observar que constituir uma família, mais especificamente obter uma esposa e filhos, é visto como uma graça concedida ao homem, em seu benefício. Além disso, aquele que ameaçasse essa conquista obtida, como é o caso de alguém que dormisse com a esposa de outro, era descrito com palavras pejorativas e até mesmo com uma conotação de maldição, como alguém não querido, sem valor e importância. Assim, podemos perceber que esse sistema de constituição de famílias na Suméria, corrobora com a perspectiva de Saffioti (2015), de que patriarcado também deve ser compreendido como um regime que “ancora-se em uma maneira de os homens assegurarem, para si mesmos e para seus dependentes, os meios necessários à produção diária e à reprodução da vida” (SAFFIOTI, 2015, p. 111).

Sobre essa afirmação de Saffioti, gostaria de construir um diálogo com uma pesquisa de Marcelo Rede (2005), em um estudo sobre patrimônio doméstico e posição sucessória das filhas na Babilônia Antiga. Nesse estudo, por meio da análise de documentos familiares de partilha, Rede, questiona a ideia de que o sistema predominante na antiga Mesopotâmia fosse fundamentado apenas na patrilinearidade, sistema onde os bens seriam herdados pela via da linhagem masculina. Rede, afirma haver uma dupla transmissão de bens, pela via matrilinear e patrilinear, sendo que inclusão na partilha de bens se estenderia às filhas, por meio do dote recebido no casamento (REDE, 2005, p. 102-103). Apesar disso, Rede reconhece que a

¹¹⁰ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/proverbs/t.6.1.23.html>. Acesso em: 10 set. 2022.

¹¹¹ Minha tradução, a partir de:

13-19. No one walks together with him or directs their steps towards him. Life {passes him by like water} {(1 ms. has instead:) eludes him just as he avoids others}. He is dear to no just man, {plague prevails over him} {(1 ms. has instead:) life is not given to him}. Like a worthless penny, {.....; no one} {(1 ms. has instead:) he is thrown away; no one cares about him}. He is clothed with a garment as if a heavy punishment were assigned to him. {Who is he? His name? A man sleeping with someone's wife.} {(1 ms. has instead:) Who is he? He is a man who slept with someone's wife.}

participação de mulheres nesse sistema de herança não significava igualdade entre os sexos na capacidade sucessória e que os bens familiares de herança são majoritariamente recebidos por filhos homens (REDE, 2005, p. 103-104).

Nessas dinâmicas de transmissão de bens é que os homens garantem para si os meios necessários para produção diária e reprodução da vida, visto que, entre os dotes femininos, o autor encontra majoritariamente a presença de joias, prata, metais, vestes, lã, tecidos, mobiliário, utensílios domésticos, artesanatos, alimentos, escravas do sexo feminino, gado miúdo e outros objetos; geralmente sendo bens móveis que podem acompanhar a esposa fora da casa do pai e que estão associados com a vida material da esposa e seu corpo (como joias e vestes) ou com atividades domésticas (REDE, 2005, p. 110). Além disso, nos dotes de mulheres sacerdotisas proibidas de exercer a maternidade, é possível identificar a presença de uma irmã mais nova que a acompanha no casamento, para ser uma futura mãe uterina (REDE, 2005, p. 113), como forma de garantir os filhos a serem gerados a partir desse casamento.

Quando se trata de terrenos e casas, raramente podemos encontrar esse tipo de bens destinados a mulheres, pois os imóveis são onipresentes nas partilhas masculinas, bem como prata e escravos, já as joias e utensílios domésticos são raramente destinados a homens (REDE, 2005, p. 113-114). Rede, afirma então que

a terra é reservada aos homens, campo, pomar e casa formam a unidade familiar e viril e endógena, enquanto mulheres estão associadas a bens que refletem sua condição móvel e o estado transitório daquelas que oscilam entre dependências mais ou menos profundas em relação aos homens: pais, esposos, irmãos, filhos, aquelas que pertencem provisoriamente as famílias de origem e que na família de destinação são tidas como adjuntas (REDE, 2005, p. 115)

Mesmo considerando o aspecto negativo e violento de as mulheres estarem submetidas a uma relação de dependência com os homens e suas casas, também podemos compreender com essas dinâmicas de casamento e partilha que as mulheres podem ser vistas como responsáveis pelo movimento da cultura. Por meio de sua circulação, também levavam consigo culturas, saberes e hábitos, construindo processos de entrelaçamentos culturais nos espaços da antiguidade, conforme já discuti em publicações como “As Estrangeiras: Registros Sobre Deusas e Mulheres Subversivas em Excertos Bíblicos” (ZDEBSKYI, 2020), ao analisar o fenômeno da circulação de ritos e crenças sagradas por meio dos casamentos interculturais com mulheres consideradas “estrangeiras” entre os hebreus.

Para além da questão de gênero, também é importante considerar a questão da diferença de camadas sociais entre essas mulheres e suas famílias de origem, visto que, os dotes analisados por Rede (2005) estão contextualizados em uma elite urbana, de mulheres que estão distantes do mundo da produção e de tarefas que se desenrolam nos campos, armazéns e oficinas. Pois “mulheres de camadas inferiores na sociedade mesopotâmica estão intensamente associadas ao trabalho, ao meio camponês, onde as mulheres são elas próprias a mão de obra” (REDE, 2005, p. 111). Enquanto isso, o dote oferecido por famílias elitizadas serviria para

equilibrar a situação assimétrica criada entre os grupos pela aliança de casamento o ressarcimento pelo aumento da base de consumo do grupo de receptores de mulheres sem uma ampliação equivalente da base de produção, corretivo pela esterilidade ou interdição moral de engravidar, recompensa pelo acolhimento de um membro considerado mais fraco e inferior (REDE, 2005, p. 113).

Reforçando, assim, a evidência de que mulheres eram percebidas como inferiores e mais fracas, sobretudo quando não ofereciam para a família do marido sua força de trabalho ou capacidade reprodutiva. Esse aspecto também contribui para a manutenção de dinâmicas que oprimem as mulheres, visto que, como afirma Saffioti (2015), “focalizar o contrato sexual, colocando em relevo a figura do marido, permite mostrar o caráter desigual deste pacto, no qual se troca obediência por proteção. E proteção, como é notório, significa, no mínimo a médio e longo prazos, exploração-dominação” (SAFFIOTI, 2015, p. 136).

Esse aspecto das relações de mulheres de camadas inferiores com o trabalho, também nos leva a entender a necessidade de cautela em não adotar categorias de análise para pensar as formas de emancipação de mulheres na Antiga Mesopotâmia que sejam anacrônicas ou incoerentes. Como é a questão do acesso ao trabalho, pois, se hoje entendemos o trabalho como uma ferramenta de liberdade e autonomia para mulheres da contemporaneidade, podemos entender que no contexto da Antiga Mesopotâmia esse fenômeno não tinha a mesma característica, parecendo estar, inclusive, associado às formas de exploração das mulheres de camadas inferiores. Enquanto isso, mulheres de camadas elitizadas eram poupadas dessas tarefas pelo pagamento do dote e por terem escravas a seu serviço e sob seu controle, conforme consta registrado, inclusive no conteúdo de um provérbio da Coleção 3, no segmento A,¹¹² linhas 92-93: “Quando a senhora saiu de casa e a escrava entrou (em casa) da rua, longe de sua senhora a escrava sentou-se no seu próprio banquete” (ETCSL, 2002).¹¹³

¹¹² Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/proverbs/t.6.1.03.html>. Acesso em: 10 set. 2022.

¹¹³ Minha tradução, a partir de: “92-93. When the lady left the house and the slave girl entered from the street, away from her lady the slave girl sat at her own banquet.”

Considerando os aspectos analisados até aqui, podemos entender que a vida das mulheres no contexto da Antiga Suméria e no interior da família, perpassava por dinâmicas que são apontadas por Kátia Maria Paim Pozzer (2011, p. 46), onde percebemos a desigualdade em um contexto de forte dominação masculina, em que o homem era senhor de tudo, inclusive com direito à poligamia, mesmo não tendo o direito de vida e morte sobre a esposa. Essa dominação masculina podia ser exercida pelo marido, pai, sogro, mas também pelos filhos homens. Nesse contexto, a mulher casada estava atrelada às obrigações da casa e ao dever de gerar filhos, sobre isso, é importante considerar também apontamentos de Pozzer (2011), sobre a existência de métodos contraceptivos no período, enfatizando que o sexo não estava restrito à reprodução. A capacidade de gerar filhos era vista como uma função social do casamento, conforme vimos em alguns provérbios apresentados. Além de ser uma forma violenta de controle social e sexual das mulheres, por outro lado, a maternidade “também estava atrelada a um estatuto de poder, onde a mulher garantia para si alguns direitos, como de que o marido não podia repudiá-la, bem como ela poderia recusar outras presenças femininas na casa” (POZZER, 2011, p. 47).

Charles Halton e Saana Svärd (2017, p. 18), afirmam que a constituição do casamento e a geração de filhos era um denominador comum para a maioria dos indivíduos na antiga Mesopotâmia. A mulher vivia com sua família, sob a autoridade do pai, até se casar com um noivo que geralmente era mais velho do que ela. Esse casamento era constituído como um negócio familiar, um acordo com troca de dotes entre os pais da noiva e do noivo. A ênfase do objetivo de gerar filhos nas relações de matrimônio, também visava garantir herdeiros do sexo masculino que cuidariam dos pais quando envelhecessem (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 18).

Para pensarmos a vida das mulheres na antiga Mesopotâmia, é importante ter em conta alguns adendos apontados por Charles Halton e Saana Svärd (2017, p. 16-24), sobretudo para se ter cautela com perspectivas generalizantes, considerando a diferença entre os grupos de “mulheres livres” ou “mulheres de elite”; “mulheres escravizadas” e “mulheres semi-livres”.

As mulheres de elite, frequentemente eram donas de grandes famílias com serviçais e consideráveis responsabilidades econômicas, elas tinham o direito de realizar transações legais, se envolver no comércio e adquirir propriedades. Algumas mulheres também exerciam atividades remuneradas, podendo receber alimentos, roupas e outros itens de acordo com sua posição, ao realizar atividades enquanto musicistas, escribas, administradoras e profissionais de culto no Templo, podendo adquirir riquezas e influência e, até mesmo, morar no Palácio, a depender de suas responsabilidades (HALTON; SVÄRD, 2017).

Apesar de não podermos falar em uma igualdade de direitos, sobretudo no que tange a questão do casamento e divórcio, em geral, as fontes mesopotâmicas apontam que as mulheres de elite desempenhavam os mesmos papéis que os homens, embora apareçam nos registros em menor número. Essas mulheres se correspondiam com os homens, com o rei, ou umas com as outras; compravam, vendiam, emprestavam, tomavam emprestado, garantiam dívidas e agiam como testemunhas; possuíam propriedades, participavam de negócios comerciais, usavam selos e exerciam todo tipo de atividade que podemos encontrar em registros administrativos (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 24).

Por outro lado, nem todas as mulheres livres eram de elite. Algumas delas formavam uma grande força de trabalho físico, eram tecelãs, moíam farinha, rebocavam barcos e colhiam alimentos. Aparentemente, recebiam por seu trabalho metade das rações dadas aos trabalhadores do sexo masculino. Além disso, também podiam trabalhar como parteiras, cuidadoras de enfermos e taverneiras (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 16-24).

Quanto às mulheres escravizadas, elas poderiam estar presentes nos palácios, templos e residências de famílias ricas. Uma mulher poderia ser vendida como escrava por sua família, geralmente pai ou irmãos, ou até mesmo pelo marido. Entre as mulheres da elite e as escravas, havia uma classe de pessoas semi-livres ou “subordinadas” na Mesopotâmia. Aparentemente, eles estavam ligados a seus senhores ou proprietários da terra que cultivavam, mas definitivamente não tinham um estatuto de escravas (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 16-24).

Muito pouco se sabe sobre a vida das mulheres escravizadas e subordinadas, visto que as evidências escritas tratam majoritariamente das pessoas de elite como protagonistas. Suas vozes raramente foram preservadas nos textos da Mesopotâmia. Essas mulheres pobres e escravizadas aparecem nos textos principalmente como objetos de comércio (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 16-24), ou mesmo nas entrelinhas de fontes, como pudemos observar em alguns provérbios supracitados.

Para continuarmos pensando a vida das mulheres e as dinâmicas patriarcais no contexto da Suméria, para além da análise dos provérbios, podemos observar também a existência de registros de leis da Mesopotâmia, onde são mencionadas diretrizes a respeito dos casamentos, sistema de heranças e punições por crimes envolvendo mulheres. Essas fontes, geralmente reafirmam que propriedades herdadas com a morte do pai ficam sobre posse de filhos homens, enquanto às mulheres (filhas e esposa) são garantidos subsídios para sobrevivência ou mesmo o recebimento do dote no casamento.

Apesar de, na atualidade, o conjunto de leis mesopotâmicas mais conhecido ser o Código de Hammurabi, podemos ter acesso a leis escritas no contexto da Suméria, anteriores ao período de Hammurabi. Os conjuntos de leis que trago enquanto fontes foram traduzidos e catalogados na obra *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* por Martha T. Roth (1997), onde o primeiro capítulo é dedicado exclusivamente às leis registradas no contexto da Suméria. As fontes encontram-se na obra em sua versão transliterada e traduzida para o inglês, e foram traduzidas para o português por mim. Para as reflexões do presente subcapítulo, selecionei as leis atreladas com a constituição de família, casamento, herança e punições em situações em que mulheres praticam adultério (não havendo punições descritas para homens na mesma situação).

Primeiramente, gostaria de apresentar os três conjuntos de leis a partir dos quais trarei os respectivos trechos selecionados. O primeiro conjunto é atribuído ao Rei Ur-Namma de Ur (2112-2095 a.E.C.) ou, possivelmente ao seu filho e sucessor, Shulgi (2094-2047 a.E.C.). Ur-Namma fundou a Terceira Dinastia de Ur e uniu pela segunda vez o Sul e o Norte da Mesopotâmia. Do seu conjunto de leis, estão preservados o prólogo e menos de quarenta leis que foram registradas em tabuinhas provavelmente produzidas em Nippur, Ur e Sippar (as quais também podem ter sido produzidas em Nippur) (ROTH, 1997).

O segundo conjunto é atribuído à Lipit-Ishtar (1934-1924 a.E.C.), o quinto governante da Primeira Dinastia de Isin. Desse conjunto temos preservado o prólogo, um epílogo e quase cinquenta leis registradas em tabuinhas que em sua maioria vêm de Nippur, que teve escolas de escribas ativas durante o período da Antiga Babilônia e de onde as escavações arqueológicas neste século produziram ricos achados cuneiformes, tendo ainda artefatos provindos de Kish e Sippar.

O terceiro e último conjunto não é atribuído a um governante, mas é considerado um tablete de exercício de cópia de leis sumérias de uma escola de escribas, como forma de treinamento de alunos. Esse conjunto é assinado por um aluno chamado Belshunu, que transparece em sua escrita o fato de não ser um profissional polido na arte de escriba, mas estar em um processo de treinamento.

Organizei os registros em uma divisão temática de “divórcio e casamento”, “herança e presentes” e “relações sexuais praticadas por mulheres fora do casamento, defloramento sexual, violência física e sexual contra mulheres”:

Leis de Ur-Namma sobre divórcio e casamento:

¶ 9 Se um homem se divorciar de sua esposa de primeiro escalão, pesará e entregará 60 siclos de prata.

¶ 10 Se ele se divorciar de uma viúva, pesará e entregará 30 siclos de prata.

¶ 15 Se um genro [entra] na casa de seu sogro, mas posteriormente o sogro [dá sua esposa ao seu companheiro (do genro)], ele (o sogro) deve [pesar e entregar a ele (o genro rejeitado)] o dobro (o valor de) as prestações [que ele (o genro) trouxe (quando entrou na casa)] (ROTH, 1997, p. 18-19).¹¹⁴

Leis de Lipit-Ishtar sobre divórcio e casamento:

¶ 23 Se uma filha não for dada em casamento enquanto seu pai estiver vivo, seus irmãos a darão em casamento.

¶ 28 Se a esposa de primeiro escalão de um homem perde sua atratividade ou se torna paralítica. ela não será despejada da casa: no entanto, seu marido pode se casar com uma esposa saudável, e a segunda esposa deve sustentar a esposa de primeira linha.

¶ 29 Se um genro entrar na casa de seu sogro e fizer a oferta de casamento. mas depois eles o despejam e entregam sua esposa ao seu camarada, eles devem restituir a ele em dobro do preço da noiva que ele pagou, e seu camarada não se casará com sua esposa.

¶ 30 Se um jovem casado tiver relações sexuais com uma prostituta da rua, e os juízes ordenarem que ele não volte para a prostituta, (e se) depois ele se divorciar de sua esposa de primeira linha e entregar a prata do acordo de divórcio para a esposa. (ainda) ele não vai se casar com a prostituta (ROTH, 1997, p. 30-32).¹¹⁵

Neste primeiro eixo temático, podemos perceber informações importantes a respeito do acordo de casamento, observando que essa negociação se dá entre homens, o pai da noiva e o seu futuro genro, conforme consta registrado na lei 15 de Ur-Namma que, inclusive, se repete com a mesma narrativa na lei 29 de Lipit-Ishtar, onde o genro faz uma oferta de casamento com o pagamento de um valor pela noiva e tem o direito de ser restituído caso a noiva seja dada em casamento para outro homem. Esse aspecto do casamento como um negócio entre os homens da família, é reafirmado com a narrativa da lei 23 de Lipit-Ishtar, visto que na ausência do pai, o casamento é acordado pelos irmãos da noiva. Observamos ainda, a evidência de que os homens poderiam casar-se com mais de uma esposa, onde uma delas teria o posto de esposa de primeiro

¹¹⁴ Minha tradução, a partir de:

¶ 9 If a man divorces his first-ranking wife, he shall weigh and deliver 60 shekels of silver.

¶ 10 If he divorces a widow, he shall weigh and deliver 30 shekels of silver.

¶ 15 If a son-in-law [enters] the household of his father-in-law but subsequently the father-in-law [gives his wife to his (the son-in-law's) comrade], he (the father-in-law) shall [weigh and deliver to him (the jilted son-in-law)] twofold (the value of) the prestations [which he (the son-in-law) brought (when he entered the house)].

¹¹⁵ Minha tradução, a partir de:

¶ 23 If a daughter is not given in marriage while her father is alive, her brothers shall give her in marriage.

¶ 28 If a man's first-ranking wife loses her attractiveness or becomes a paralytic. she will not be evicted from the house: however, her husband may marry a healthy wife, and the second wife shall support the first-ranking wife.

¶ 29 If a son-in-law enters the household of his father-in-law and performs the bridewealth presentation. but later they evict him and give his wife to his comrade, they shall restore to him twofold the bridewealth which he brought, and his comrade will not marry his wife.

¶ 30 If a young married man has sexual relations with a prostitute from the street, and the judges order him not to go back to the prostitute, (and if) afterwards he divorces his first-ranking wife and gives the silver of her divorce settlement to her. (still) he will not marry the prostitute.

escalão. Além disso, esses homens teriam o direito de solicitar o divórcio, desde que pagassem uma forma de indenização a essas mulheres, sendo que o valor poderia mudar conforme características da esposa, como é mencionado o preço 60 siclos de prata para uma esposa de primeiro escalão e 30 siclos de prata para uma esposa que fosse viúva anteriormente.

Apesar disso, havia algumas interdições para os homens, como a proibição de que o homem despeje de casa uma esposa de primeiro escalão, caso ela venha perder a atratividade ou se tornar paralítica, dando ao homem o direito de casar-se com uma esposa saudável, a qual teria obrigações de cuidados para com a esposa de primeiro escalão. Esse registro da lei 28 de Lipit-Ishtar, apesar de poder ser interpretado como a constituição de um direito ou seguridade para as mulheres, bem como se dá na indenização pelo divórcio, também exacerba a desigualdade social entre homens e mulheres, onde o papel da mulher no casamento está fundamentado em servir o marido, o qual tem pleno direito de solicitar o divórcio ou de ter uma esposa saudável, caso a primeira esposa não o seja.

O homem, ainda, não recebe significativas punições em uma situação onde tem relações sexuais fora do casamento, como registrado na lei 30 de Lipit-Ishtar, onde no caso de esse homem ter relações com “uma prostituta de rua” e vir a divorciar-se de sua esposa de primeiro escalão, o homem fica apenas interdito de casar-se com a prostituta e obrigado a pagar os siclos de prata do acordo de divórcio para a esposa, sendo critérios menos rígidos do que os previstos no caso de adultério feminino, como veremos no último eixo temático das leis selecionadas.

Sobre as desigualdades entre homens e mulheres na relação de casamento e no divórcio, Charles Halton e Saana Svärd (2017, p. 18), afirmam que um marido poderia mandar sua esposa embora de sua casa arcando com o pagamento de uma indenização. Porém as dificuldades eram bem maiores quando se tratava de uma mulher deixar seu marido, o que podia incluir a condenação da mulher a morte por afogamento, ser jogada de uma torre ou ainda, ela poderia ser vendida como uma escrava. A autora e o autor, também enfatizam as legislações que evidenciam o direito do homem de ter mais de uma esposa em algumas circunstâncias especiais, porém o direito de ter mais de um marido era vedado para as mulheres.

O casamento e a constituição de família no contexto da Suméria, também está atrelado a leis sobre o sistema de herança e de dotes, como as que foram encontradas no conjunto de Lipit-Ishtar:

Leis de Lipit-Ishtar sobre herança e presentes:

¶ b Se um homem morrer sem descendência masculina, uma filha solteira será sua herdeira.

¶ 21 (B) [Se ...] se casar, o presente (de casamento) que for dado pela (?) propriedade paterna será tomado para seu/sua herdeiro/a. [...] (O) [Se ...] for dado a uma esposa, os irmãos dele/dela não incluirão para a divisão (entre suas partes da herança) o presente (de casamento) que foi dado pela (?) propriedade paterna dele/dela, mas [...].

¶ 22 Se, durante a vida de um pai, sua filha se tornar uma *ugbaltu*, uma *naditu* ou uma *qadištu*, eles (seus irmãos) devem dividir a propriedade considerando-a como uma herdeira igual.

¶ 24 Se a segunda mulher com quem ele se casar der à luz a um filho, o dote que ela trouxe de sua casa paterna pertencerá apenas aos filhos dela; os filhos da primeira esposa e os filhos da segunda esposa dividirão os bens do pai igualmente.

¶ 25 Se um homem se casar com uma mulher e ela lhe der um filho e o filho viver e uma escrava também der um filho ao seu senhor, o pai libertará a escrava e seus filhos; os filhos da escrava não dividirão a propriedade com os filhos do senhor.

¶ 26 Se sua esposa de primeiro escalão morrer e após a morte de sua esposa ele se casar com a escrava (que lhe deu filhos), o filho de sua esposa de primeiro escalão será seu herdeiro (primário); a criança que a escrava deu a seu senhor é considerada igual a um filho nativo nascido livre e eles devem fazer valer sua (parte da) propriedade.

¶ 27 Se a mulher de um homem não lhe der um filho, mas uma prostituta da rua lhe der um filho, ele fornecerá cereais, óleo e provimento de roupas para a prostituta e o filho que a prostituta lhe deu será seu herdeiro; enquanto sua esposa estiver viva, a prostituta não residirá na casa com sua esposa de primeiro escalão.

¶ 31 Se o pai, durante sua vida, dá a seu filho predileto um presente para o qual ele escreve um documento selado, após a morte do pai, os herdeiros devem dividir os bens paternos (restantes); eles não contestarão a parte que lhes foi atribuída, não repudiarão a palavra de seu pai (ROTH, 1997, p. 26-32).¹¹⁶

Nestes excertos atribuídos ao período de Lipit-Ishtar, podemos observar aspectos importantes da organização do sistema de heranças, “presentes” e dotes. O primeiro aspecto observável é que o controle da divisão de bens na família perpassa pela vontade do pai. Pois,

¹¹⁶ Minha tradução, a partir de:

¶ b If a man dies without male offspring, an unmarried daughter shall be his heir.

¶ 21 (B) [If ...] marries, the (marriage) gift which is given by (?) her/his paternal estate shall be taken for her/his heir. [...] (O) [If ...] is given to a wife, her/his brothers will not include for division (among their inheritance shares) the (marriage) gift which had been given by (?) her/his paternal estate, but [...]

¶ 22 If, during a father's lifetime, his daughter becomes an *ugbaltu*, a *naditu*, or a *qadištu*, they (her brothers) shall divide the estate considering her as an equal heir.

¶ 24 If the second wife whom he marries bears him a child, the dowry which she brought from her paternal home shall belong only to her children; the children of the first-ranking wife and the children of the second wife shall divide the property of their father equally.

¶ 25 If a man marries a wife and she bears him a child and the child lives and a slave woman also bears a child to her master, the father shall free the slave woman and her children; the children of the slave woman will not divide the estate with the children of the master.

¶ 26 If his first-ranking wife dies and after his wife's death he marries the slave woman (who had borne him children), the child of his first-ranking wife shall be his (primary) heir; the child whom the slave woman bore to her master is considered equal to a native freeborn son and they shall make good his (share of the) estate.

¶ 27 If a man's wife does not bear him a child but a prostitute from the street does bear him a child, he shall provide grain, oil, and clothing rations for the prostitute. and the child whom the prostitute bore him shall be his heir; as long as his wife is alive, the prostitute will not reside in the house with his first-ranking wife.

¶ 31 If a father, during his lifetime, gives his favored son a gift for which he writes a sealed document, after the father has died the heirs shall divide the (remaining) paternal estate; they will not contest the share which was allotted, they will not repudiate their father's word.

mesmo que as leis determinem algumas regras em torno de herdeiros prioritários, ainda assim, em vida o homem pode fazer uma doação, ou dedicar um presente para esposa ou para filhos prediletos e esses presentes ficam em posse da pessoa presenteada, mesmo após a morte do pai/marido, não podendo ser distribuídos na divisão de herança para os demais herdeiros. Dessa forma, o pai/marido controla a divisão de bens de acordo com sua vontade e critérios, conforme podemos observar nas leis 21 e 31.

É importante considerar situações em que a herança envolve filhas mulheres e também situações em que bens são passados de mães para filhos. A primeira situação está no parágrafo “b”, onde uma filha mulher pode ser herdeira diante da possibilidade de o pai não ter filhos homens antes de morrer. O que mostra que no sistema de distribuição de heranças, apesar de poderem ser contempladas, as mulheres não têm igualdade com os irmãos homens, os quais têm prioridade sobre os bens paternos.

Outra situação consta na lei 22, onde filhas que se tornam *ugbaltu*, *nadītu* ou *qadištu* têm igualdade de direito com irmãos homens sobre o recebimento da herança. Também podemos encontrar essa narrativa no Código de Hammurabi, no parágrafo § 181, como citado anteriormente, na seção 2.2 desta tese:

Se um pai consagrou a deus (sua filha) como *nadītum*, *qadištum* ou *kulmašītum* e não lhe deu um dote de presente, depois que o pai morrer, ela receberá dos bens da casa paterna 1/3 de sua herança; enquanto viver, ela terá usufruto, mas sua herança é de seus irmãos (BOUZON, 1987, p. 173).

Porém, no caso do conjunto de Lipit-Ishtar, a narrativa não restringe a parcela da herança a ser recebida, enfatizando que o direito é igual ao dos irmãos homens, não sendo em um formato de usufruto enquanto viver, mas sim de propriedade. Conforme discutido anteriormente na presente tese, os termos usados por Bouzon para se referir às filhas consagradas se referem a classes de sacerdotisas, sendo interessante observar a repetição de um desses termos, *nadītum/naditu*, no conjunto de Lipit-Ishtar, indicando que provavelmente essas filhas que têm direito à herança paterna são mulheres consagradas ao templo.

Já a lei 24, estabelece igualdade no direito à herança para os filhos da primeira e da segunda esposa, tendo como adendo que o dote que a segunda esposa trouxer da casa paterna pertencerá apenas aos seus filhos. Este é um aspecto que evidencia uma possibilidade de bens que são passados como herança de mães para filhos, mostrando que esses bens herdados podem

não ser provenientes exclusivamente do pai e da família paterna, mas por uma via dupla, conforme apontou Marcelo Rede.

Por fim, nesse conjunto de leis, podemos observar que os homens se apropriam da capacidade reprodutiva feminina, podendo até mesmo transformar essa capacidade em algo a ser escravizado, para garantir a geração de filhos herdeiros, reforçando uma característica fundamental do patriarcado que citei anteriormente, onde a dinâmica patriarcal “ancora-se em uma maneira de os homens assegurarem, para si mesmos e para seus dependentes, os meios necessários à produção diária e à reprodução da vida” (SAFFIOTI, 2015, p. 111). No conjunto de leis de Lipit-Ishtar, podemos perceber as mulheres como divididas em grupos sociais: as esposas, as escravas e as prostitutas de ruas. Onde as esposas possuem direito à indenização por divórcio e seus filhos herdam os bens paternos. Já uma prostituta que tenha filhos com um homem, o qual não tenha tido filhos com a esposa, tem a garantia de algumas assistências com alimentos e roupas, além deste filho ser considerado um herdeiro do pai; apesar disso, não teria o direito de habitar a casa deste homem. Porém, quando falamos das mulheres escravizadas, as leis 25 e 26 registram a perspectiva de apropriação da capacidade reprodutiva dessas mulheres, que deveriam gerar filhos para os seus senhores em situações em que suas esposas não pudessem gerar, sendo que no caso de a esposa gerar um filho vivo, então a escrava e seu filho seriam libertos sem direito algum à herança ou propriedades desse senhor. E, ainda que, o senhor viesse a se casar com a escrava, em caso de morte da esposa, esses filhos, apesar de sujeitos livres, não teriam os mesmos direitos de propriedade dos filhos do casamento anterior.

Leis de Ur-Namma sobre sexo e violência:

¶ 6 Se um homem violar os direitos de outro e deflorar a mulher virgem de um jovem, matarão esse homem.

¶ 7 Se a esposa de um jovem, por iniciativa própria, aproximar-se de um homem e iniciar relações sexuais com ele, eles deverão matar essa mulher; esse homem será solto.

¶ 8 Se um homem violar os direitos de outro e deflorar a escrava virgem de um homem, pesará e entregará 5 siclos de prata.

¶ 14 Se um homem acusar a mulher de um jovem de promiscuidade, mas a Provação do Rio a absolve, o homem que a acusou pesará e entregará 20 siclos de prata (ROTH, 1997, p. 17-18).¹¹⁷

Leis de Lipit-Ishtar sobre sexo e violência:

¹¹⁷ Minha tradução, a partir de:

¶ 6 If a man violates the rights of another and deflowers the virgin wife of a young man, they shall kill that male.

¶ 7 If the wife of a young man, on her own initiative, approaches a man and initiates sexual relations with him, they shall kill that woman; that male shall be released.

¶ 8 If a man acts in violation of the rights of another and deflowers the virgin slave woman of a man, he shall weigh and deliver 5 shekels of silver.

¶ 14 If a man accuses the wife of a young man of promiscuity but the River Ordeal clears her, the man who accused her shall weigh and deliver 20 shekels of silver.

¶ f Se um ... ferir a escrava de um homem e fazer com que ela perca seu feto. pesará e entregará 5 siclos de prata.

¶ 33 Se um homem alegar que a filha virgem de outro homem teve relações sexuais, mas se for provado que ela não teve relações sexuais, pesará e entregará 10 siclos de prata (ROTH, 1997, p. 27 e 33).¹¹⁸

Leis escritas por Belshunu sobre sexo e violência:

¶ 1' Se ele empurrar a filha de um homem e fazer com que ela aborte seu feto, ele deve pesar e entregar 10 siclos de prata.

¶ 2' Se ele ferir a filha de um homem e fazer com que ela aborte seu feto, ele deve pesar e entregar 20 siclos de prata.

¶ 7' Se ele deflorar na rua a filha de um homem, seu pai e sua mãe não o identificam, (mas) ele declara: "Eu me casarei com você" – seu pai e sua mãe a entregarão a ele em casamento.

¶ 8' Se ele deflorar na rua a filha de um homem, seu pai e sua mãe o identificam (?), (mas) o deflorador contesta a identificação (?) – ele fará um juramento ... no portão do templo (ROTH, 1997, p. 43-44).¹¹⁹

Ademais, leis sobre o contexto de adultério por parte das mulheres, defloramento sexual de mulheres e outras formas de violência aparecem nos três conjuntos de leis selecionados para esta discussão. Nesses excertos, podemos perceber que, além de uma apropriação da capacidade reprodutiva das mulheres, também havia uma apropriação da sexualidade, visto que a virgindade de uma mulher era considerada propriedade do homem e, logo, a violação sexual dessa mulher seria uma violação do direito do outro homem, conforme leis 6 e 8 de Ur-Namma, onde a punição é estabelecida como sendo a sentença de morte para aquele que cometeu o ato. Na lei 8, percebemos uma pena mais branda quando a mulher é uma escrava, sendo o pagamento de 5 ciclos de prata.

Também consta que, no caso de adultério por parte da mulher, estava estabelecida a punição de morte para essa mulher, constante na lei 7 de Ur-Namma. Conectado com esse aspecto, podemos observar que a reputação de castidade das mulheres era percebida como um

¹¹⁸ Minha tradução, a partir de:

¶ f If a ... strikes the slave woman of a man and causes her to lose her fetus. He shall weigh and deliver 5 shekels of silver.

¶ 33 If a man claims that another man's virgin daughter has had sexual relations but it is proven that she has not had sexual relations, he shall weigh and deliver 10 shekels of silver.

¹¹⁹ Minha tradução, a partir de:

¶ 1' If he jostles the daughter of a man and causes her to miscarry her fetus, he shall weigh and deliver 10 shekels of silver.

¶ 2' If he strikes the daughter of a man and causes her to miscarry her fetus, he shall weigh and deliver 20 shekels of silver.

¶ 7' If he deflowers in the street the daughter of a man, her father and her mother do not identify (?) him, (but) he declares, "I will marry you" - her father and her mother shall give her to him in marriage.

¶ 8' If he deflowers in the street the daughter of a man, her father and her mother identify (?) him, (but) the deflowerer disputes the identification (?) - he shall swear an oath ... at the temple gate.

fator de grande importância, considerando que, na lei 14 de Ur-Namma, uma falsa acusação de promiscuidade seria punida com 20 siclos de prata, da mesma forma que, na lei 33 de Lipit-Ishtar, uma falsa acusação sobre ter tido relações sexuais com a filha virgem de um homem tem como punição estabelecida uma multa de 10 siclos de prata. No caso do defloramento de uma filha virgem, as leis 7 e 8 escritas por Belshunu, impõe que o deflorador se case com a mulher, porém, se desejasse negar o ato, o acusado poderia fazer um juramento de inocência diante do templo.

Fica evidente ainda, um aspecto de apropriação do próprio corpo das mulheres, visto que formas de violência, como ferimentos e interrupção de uma gestação por agressão, eram punidos com indenizações para os homens, conforme parágrafo “f” do conjunto de Lipit-Ishtar e parágrafos 1 e 2 das leis escritas por Belshunu, onde as mulheres são descritas como “filha de um homem” ou “escrava de um homem”, em uma conotação de posse. Importante destacar também que, nessas leis, fica marcada uma diferença no peso da indenização quando se trata de uma filha ou de uma escrava, enquanto no caso da escrava a indenização seria de 5 siclos de prata, no caso de uma filha, o valor seria superior, entre 10 e 20 siclos de prata, sendo que a punição para essas formas de violência parece estar restrita ao caso em que essas mulheres percam o feto gestado como repercussão da agressão sofrida.

Nesse sentido, as leis supracitadas nos permitem perceber o aspecto de uma apropriação do corpo, da sexualidade e da capacidade reprodutiva das mulheres, em um contexto de dominação e violência patriarcal¹²⁰ em que o sexo e a fertilidade aparecem atrelados com a violência.

Essa conexão entre sexo e violência, além de ser percebida num contexto social a partir dos conjuntos de leis, também pode ser percebida em uma narrativa mitológica sobre a deusa Inanna, que é deflorada sexualmente por um jardineiro, como veremos a partir daqui.

Sob esse viés, trago uma reflexão de Carole Pateman:

A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito masculino de acesso sexual regular a elas estão em questão na formulação do pacto original. história do contrato sexual. O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é social no sentido de patriarcal – isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres –, e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens ao corpo das mulheres. O contrato original cria o que chamarei, seguindo Adrienne Rich, de ‘lei do direito sexual masculino’. O contrato está longe de se contrapor ao patriarcado: ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno (PATEMAN, 1993 *apud* SAFIOTTI, 2015, p. 57).

¹²⁰ Adoto a ideia de violência patriarcal, considerando apontamentos de Saffioti (2015, p. 47) de que violência de gênero engloba tanto a violência de homens contra mulheres quanto a de mulheres contra homens, uma vez que o conceito de gênero é aberto, sendo este o grande argumento das críticas do conceito de patriarcado, que, como o próprio nome indica, é o regime da dominação-exploração das mulheres pelos homens.

Essas reflexões, nos levam à compreensão de que a base da dinâmica patriarcal perpassa pelo direito político dos homens sobre as mulheres, seu corpo e o acesso sexual a esses corpos. Em um sentido onde a prática da violência sexual – e a banalização da violência sexual – está alicerçada na estrutura do patriarcado, pois não é permitido a mulher consentir ou não com o ato sexual.

No contexto da Suméria, temos uma narrativa mitológica sobre violência sexual, envolvendo a deusa Inanna, que tem por título “Inanna e Šukaletuda”,¹²¹ a qual gostaria de compartilhar em uma tradução de Katia Maria Paim Pozzer para o português (2011). A narrativa é do início do II milênio a.E.C. e a tradução de Pozzer (2011) é uma seleção dos principais trechos da íntegra de 300 versos que foram extraídos do livro *Lorsque les dieux faisaient l’homme*, editado por Samuel Kramer e Jean Bottéro. O texto traduzido para o português compõe o capítulo “O jardim do pecado: uma narrativa de violência sexual na Mesopotâmia”, parte da obra “Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas”:

A Dama dos grandes poderes, digna de sentar-se sobre o Estrado
 A Dama dos grandes poderes, digna de sentar-se sobre o Estrado
 Inanna, a ocupante amável Eanna
 Esta jovem mulher quis descer sobre a terra!
 É para separar os maus dos justos,
 Examinar os corações no país,
 Separar o verdadeiro do falso, que ela quis descer aqui embaixo! (...)
 Era a Dama montada sobre os possantes touros selvagens celestes e famosos por seus poderes! (...)
 Então, naquele dia, a deusa deixou o céu para descer aqui embaixo! (...)
 Inanna vestida com o incomparável manto que encanta os deuses! (...)
 O senhor Enki, depois de haver interpelado o Corvo dirigiu-lhe estas palavras:
 “Tenho algo a te dizer, Corvo: escuta-me!
 Corvo, vou te dizer alguma coisa: escuta-me!
 O lápis-delineador dos exorcistas de Eridu, depositado no vaso a unguentos, de lápis-lazúli que encontra-se no quarto da casa do príncipe (Enki),
 Amassa-o, moa-o e pulveriza-o e, planta estes grãos entre as platibandas (do jardim) ao lado do pântano de alho-poró!”
 Ainda nada falamos disto!
 Ainda nada contamos sobre isto!
 O Corvo, atendendo às ordens de seu mestre, amassou e pulverizou o lápis-delineador dos exorcistas de Eridu, depositando no vaso a unguentos, de lápis-lazúli que encontrava-se no quarto da casa do príncipe (Enki), e ele plantou estes grãos entre as platibandas (do jardim) ao lado do pântano de alho-poró!”
 E nasceu uma... Palmeira
 Um tal vegetal de jardim,

¹²¹ A narrativa também se encontra disponível no ETCSL, em sua versão transliterada do Sumério e na tradução para o inglês, está disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr133.htm>. Acesso em: 10 set. 2022. Sob o título *Inana and Shu-kale-tuda*.

Comparável ao alho-poró
 E do qual as folhas lembra o alho-poró,
 Ninguém havia jamais visto isto!
 Um pássaro como o Corvo
 Que realizou o trabalho de homem:
 Lançou no ar pás de terra para acumulá-los,
 Ninguém havia jamais visto isto!
 Depois de tudo isto, o Corvo se atirou do [...]

Ele escalou a Palmeira cheia de folhas
 Encheu a boca de tâmaras doces (...)

Esta Palmeira, progenitura dos cursos d'água, árvore imortal, ninguém jamais havia visto isto! (...)

De sua barba de fibras entrelaçava-se tranças
 Suas raízes aéreas serviam de régua para medir!
 Bem à propósito ela encontrava-se dentro das terras do rei:
 Sua palma acompanhava as ordens reais!
 Suas tâmaras, em cachos, na forma de feixes
 Depositávamos em oferendas nos templos dos maiores deuses!
 Um pássaro como o Corvo
 Que realizou o trabalho do homem:
 Lançou no ar pás de terra para amontoá-los,
 Jogou no chão pás de terra para acumulá-los,
 Ninguém havia jamais visto isto!
 Assim este pássaro, o Corvo
 Atendendo às ordens de seu mestre,
 Produziu a Palmeira (...)

Então, um dia, Šukaletuda – pois este era o nome do jardineiro –
 Desfez-se em lágrimas e gemeu de tristeza:
 Ele tinha irrigado as platinbandas do jardim
 E justaposto os canteiros, preparados os buracos d'água:
 Mas nada havia crescido. Por quê?
 Um vento violento havia arrancado, desenraizado”
 Que mal havia feito este vento tempestuoso!
 No rosto de Šukaletuda, ele havia lançado a poeira do solo
 Até queimar-lhe os olhos,
 E Šukaletuda teve que limpar o terreno incansavelmente!
 Elevando então o olhar,
 Ele contemplou as estrelas do Ocidente;
 Ele ficou atento aos espíritos dos demônios que vagabundam, solitários;
 Aprendeu como aplicar os poderes meditando sobre os destinos decretados pelos deuses.

Depois os cinco, dez espaços inutilizados do jardim
 Ele plantou uma fileira de árvores frondosas:
 Álamos com folhagem espessa,
 Que dão sombra, manhã, tarde e noite, nunca nos privam (de sombra)! (...)

Um belo dia, a Senhora, depois de ter atravessado o céu,
 E atravessado a terra,
 Depois de ter ultrapassado o Elam e o Subir
 E acompanhado os passos sinuosos das montanhas,
 A escrava do templo, exausta de cansaço, chega ao jardim,
 E ali se deita para se repousar!
 Šukaletuda, no entanto, da outra extremidade do jardim a espiava!
 Diante de seu sexo, coberto com uma tanga, Inanna havia amarrado os Sete Poderes:
 Ela havia colocado os Sete Poderes na forma de tapa-sexo. (...)

Então ela adormeceu!
 Mas Šukaletuda desamarrou esta tanga protetora
 A beijou e penetrou,
 Então ele retornou a outra extremidade do jardim!
 O sol levantou, a aurora surgiu.

A Mulher, então, se examinou de perto
 Inanna se examinou de perto,
 E compreendeu que tinham-na ofendido!
 Que catástrofe provocou, por causa de seu sexo ultrajado!
 Ele encheu de sangue em todos os reservatórios dos jardins!
 (Quando) um serviçal iria encher (o reservatório) de água;
 Era sangue que ele trazia!
 Todos os cabeças-negras saciavam-se de sangue!
 E ela: “Eu pretendo encontrar meu agressor, onde quer que tenha estado,
 Ela não suplantou seu ofensor! (...)
 Pois o jovem tinha ido à casa de seu pai
 Šukaletuda tinha ido dizer a seu pai:
 “Meu pai, eu irriguei bem as platibandas do jardim
 E justaposto os canteiros, preparados os buracos d’água
 Mas nada havia crescido. Por quê?
 Um vento violento havia arrancado, desenraizado! (...)
 (POZZER, 2011, 47-50).

Em uma longa passagem que segue, o jardineiro Šukaletuda procura seu pai, o deus Enki, deus atrelado à criação da humanidade, narrando para ele os acontecimentos ocorridos desde a criação da palmeira, suas tentativas de resolver a destruição do jardim pela erosão e, por fim, confessa seu ato de violência contra Inanna, relatando a reação da deusa quando percebeu que havia sido violentada e pedindo ajuda (POZZER, 2011, p. 51). Seguem as estrofes do poema:

Seu pai, então responde ao jovem e diz à Šukaletuda:
 Meu filho fique junto a teus irmãos cidadãos,
 Mistura-te aos cabeças-negras, teus próximos e a Mulher não te encontrará!
 E eis que a Mulher provocou a catástrofe, uma segunda vez por causa de seu sexo ultrajado (POZZER, 2011, 51).

Na passagem que segue, Inanna envia o segundo castigo, uma tempestade com ventos devastadores, e o jardineiro recorre a seu pai, que lhe dá o mesmo conselho para que se misture com a multidão das cidades. Inanna envia, então, o terceiro castigo, porém, a passagem tem lacunas devido a destruição do tablete. É possível entender que as estradas ficam bloqueadas. Šukaletuda pede ajuda ao deus Enki que o orienta mais uma vez que se esconda na multidão (POZZER, 2011, p. 51). Seguem as estrofes do poema:

O sol levantou, a aurora surgiu,
 E a Mulher se examinou novamente de perto,
 Repensando o ultraje sofrido:
 “Pobre de mim! Quem virá ajudar-me?
 Pobre de mim! Quem virá socorrer-me?
 Certamente, na casa de meu pai, no palácio de Enki!”
 Ela dirige-se ao templo de Enki na cidade de Eridu e implora sua ajuda.
 “Faça sair este homem de teu Apsû: entrega-o a mim!

Eu o levarei comigo, são e salvo, para meu santuário de Eanna!”
 E Enki responde-lhe: “Está bem! Que assim seja!”
 A sagrada Inanna leva então Šukaletuda com ela,
 Desde o Apsû de Eridu.
 Ela se posiciona obliquamente no firmamento,
 Como um arco-íris
 [...] e avança, [...] e avança mais, [...]
 E Šukaletuda torna-se cada vez menor!
 (POZZER, 2011, 51-52).

As linhas finais do poema são cheias de lacunas, mas nelas podemos entender que Inanna interroga Šukaletuda e ele se restringe em repetir os fatos. A atitude do jardineiro mais uma vez irrita Inanna, que o espanca, possivelmente, com uma bofetada (POZZER, 2011, p. 51). Para esse trecho, gostaria de trazer a estrofe diretamente do ETCSL, visto que o excerto não consta entre as linhas traduzidas na obra de Pozzer:

Linhas 256-261: Sagrada Inana agora falou com Cu-kale-tuda: “Como? cachorro! bunda! porco!” 1 linha faltando
Linhas 262-281: Cu-kale-tuda respondeu à sagrada Inana: “Minha senhora (?), eu devia regar os canteiros e fazer a instalação de um poço entre as plantas, mas não ficou uma única planta, nem mesmo uma: eu tinha arrancado-as pelas raízes e as destruído. Então o que o vento da tempestade trouxe? Soprou a poeira das montanhas nos meus olhos. Quando tentei limpar o canto dos meus olhos com a mão, tirei um pouco, mas não consegui tirar tudo. Levantei meus olhos para a terra baixa e vi os deuses da terra exaltados onde o sol nasce. Levantei meus olhos para as terras altas e vi os deuses da terra exaltados onde o sol se põe. Eu vi um fantasma solitário. Reconheci uma deusa solitária pela aparência dela. Eu vi alguém que possui plenamente os poderes divinos. Eu estava olhando para alguém cujo destino foi decidido pelos deuses. Naquele enredo – eu não tinha abordado trezentas ou seiscentas vezes antes? – havia uma única árvore frondosa naquele lugar. A árvore frondosa era um álamo do Eufrates com largas sombra. Sua sombra não diminuía pela manhã e não mudava nem ao meio-dia nem à noite.
Linhas 282-289: “Uma vez, depois que minha senhora deu a volta nos céus, depois que ela deu a volta na terra, depois que Inana deu a volta nos céus, depois que ela deu a volta na terra, depois que ela deu a volta em Elam e Subir, depois que ela tinha percorrido o horizonte entrelaçado do céu, a dama ficou tão cansada que, quando lá chegou, deitou-se nas suas raízes. Eu a notei ao lado do meu terreno. Tive relações sexuais com ela e a beijei lá. Então voltei para o lado do meu enredo.”
Linhas 290-310: Quando ele falou assim com ela, bateu acrescentou (?) mudou (?) ele Ela (?) determinou seu destino, a sagrada Inana falou para Cu-kale-tuda: “Então! Você deve morrer! O que é isso para mim? Seu nome, no entanto, não será esquecido. Seu nome existirá em canções e tornará as canções doces. Um jovem cantor as interpretará de maneira mais agradável no palácio do rei. Um pastor as cantará docemente enquanto bate sua manteiga. Um jovem pastor as carregará o teu nome para onde ele pastoreia as ovelhas. O palácio do deserto será a sua casa.”
 5 linhas pouco claras Cu-kale-tuda
 1 linha faltando Porque o destino foi determinado, louvada seja Inana!
 (ETCSL, 2001).¹²²

¹²² Minha tradução, a partir de:
 256-261. Holy Inana now spoke to Cu-kale-tuda: “How? dog! ass ...! pig!”
 1 line missing.

Observamos que, a narrativa do poema inicia com a descrição da jornada de Inanna descendo para a terra e com a evocação de atributos de justiça da deusa: o atributo de separar os maus dos justos e examinar corações. Logo em seguida, o contexto da narrativa muda para uma descrição de quando o deus Enki, criador da humanidade, envia um corvo para que faça o trabalho agrícola de semear a terra. Do trabalho desse corvo, é que surge uma frondosa palmeira, uma tamareira que oferece sombra e frutos doces. Sobre isso, é importante mencionar que podemos encontrar conexões entre a tamareira e a deusa Inanna, até mesmo em iconografias, como o selo cilíndrico mencionado anteriormente do catálogo *L'art et les grandes civilisations* (MAZENOD; 1977, p. 6), onde a deusa aparece ao lado de uma grande tamareira carregada.

No seguimento do poema é mencionado que, um dia, um jardineiro de nome Šukaletuda estava a se lamentar porque tudo que ele plantava não crescia, porque tudo havia sido arrancado por uma tempestade de vento. Sobre isso, gostaria de contextualizar que, tempestades de vento também são mencionadas como atributos da deusa Inanna em narrativas sobre o aspecto guerreiro e raivoso dela, que provoca tempestades terríveis capazes de arruinar vegetações. Uma narrativa que menciona esse atributo de forma expressiva, é o trecho do poema

262-281. Cu-kale-tuda replied to holy Inana: "My lady (?), I was to water garden plots and build the installation for a well among the plants, but not a single plant remained there, not even one: I had pulled them out by their roots and destroyed them. Then what did the stormwind bring? It blew the dust of the mountains into my eyes. When I tried to wipe the corner of my eyes with my hand, I got some of it out, but was not able to get all of it out. I raised my eyes to the lower land, and saw the exalted gods of the land where the sun rises. I raised my eyes to the highlands, and saw the exalted gods of the land where the sun sets. I saw a solitary ghost. I recognised a solitary god by her appearance. I saw someone who possesses fully the divine powers. I was looking at someone whose destiny was decided by the gods. In that plot -- had I not approached it three or six hundred times before? -- there stood a single shady tree at that place. The shady tree was a Euphrates poplar with broad shade. Its shade was not diminished in the morning, and it did not change either at midday or in the evening.

282-289. "Once, after my lady had gone around the heavens, after she had gone around the earth, after Inana had gone around the heavens, after she had gone around the earth, after she had gone around Elam and Subir, after she had gone around the intertwined horizon of heaven, the mistress became so tired that when she arrived there she lay down by its roots. I noticed her from beside my plot. I had intercourse with her and kissed her there. Then I went back to beside my plot."

290-310. When he had spoken thus to her, hit added (?) changed (?) him She (?) determined his destiny, holy Inana spoke to Cu-kale-tuda: "So! You shall die! What is that to me? Your name, however, shall not be forgotten. Your name shall exist in songs and make the songs sweet. A young singer shall perform them most pleasingly in the king's palace. A shepherd shall sing them sweetly as he tumbles his butter-churn. A young shepherd shall carry your name to where he grazes the sheep. The palace of the desert shall be your home."

5 lines nuclear. Cu-kale-tuda.....

1 line missing. Because destiny was determined, praise be to Inana!

assinado pela sacerdotisa En-ĥedu-ana, *Inana B*¹²³, que já foi trabalhado a partir de outro trecho e foi tema no capítulo anterior:

Linhas 13-19: Chovendo fogo ardente sobre a Terra, dotada de poderes divinos por An, senhora que monta em uma besta, cujas palavras são ditas por ordem sagrada de An! Os grandes ritos são seus: quem pode entendê-los? Destruidora das terras estrangeiras, você confere força à tempestade. Amada de Enlil, você fez um terror pesar sobre a Terra. Você está a serviço dos comandos de An.

Linhas 20-33: Ao seu grito de guerra, minha senhora, as terras estrangeiras se curvam. Quando a humanidade se apresenta diante de você em silêncio admirado diante do brilho e da tempestade aterrorizantes, você compreende o mais terrível de todos os poderes divinos. Por sua causa, o limiar das lágrimas se abre e as pessoas andam pelo caminho da casa das grandes lamentações. Na vanguarda da batalha, tudo é derrubado diante de você. Com sua força, minha senhora, dentes podem esmagar sílex. Você avança como uma tempestade. Você rugir com a tempestade rugindo, você tropeja continuamente com Iškur. Você espalha a exaustão com os ventos da tempestade, enquanto seus próprios pés permanecem incansáveis. Com balaĝ¹²⁴, um lamento é levantado (ETCSL, 2003).¹²⁵

O poema “Inanna e Šukaletuda”, segue com o jardineiro trabalhando para limpar e reconstruir o jardim, até que, em um dado momento a deusa Inanna chega no local e se deita vestida com uma tanga tapa sexo na qual amarrou os sete poderes que carregava consigo, adormecendo ali e sendo avistada por Šukaletuda. O jardineiro se aproximou, desamarrou a tanga de Inanna, beijou e penetrou o órgão genital da deusa adormecida e, Inanna, depois de acordar e perceber o que havia acontecido, ficou furiosa com a ofensa e ultraje que sofreu, enviando castigos para a terra. Esses castigos foram capazes de destruir toda a fertilidade, transformando a água potável em sangue, causando tempestades de vento destruidoras – novamente aqui a tempestade como um atributo de Inanna em fúria – e bloqueando estradas.

A deusa, sai em busca do jardineiro para efetivar sua vingança. Šukaletuda, amedrontado, vai em busca de Enki e é acobertado pelo deus criador da humanidade, o qual o orienta que ele se esconda entre multidões. Inanna procura Enki para que o deus a entregue o jardineiro, prometendo que ele ficaria são e salvo. Mas, ao encontrar Šukaletuda a deusa profere

¹²³ Conferir link na nota 49.

¹²⁴ Um tambor de lamento.

¹²⁵ Minha tradução, a partir de:
13-19. Ver nota 50.

20-33. At your battle-cry, my lady, the foreign lands bow low. When humanity comes before you in awed silence at the terrifying radiance and tempest, you grasp the most terrible of all the divine powers. Because of you, the threshold of tears is opened, and people walk along the path of the house of great lamentations. In the van of battle, all is struck down before you. With your strength, my lady, teeth can crush flint. You charge forward like a charging storm. You roar with the roaring storm, you continually thunder with Iškur. You spread exhaustion with the stormwinds, while your own feet remain tireless. With the lamenting balaĝ drum a lament is struck up.

uma série de xingamentos, bate no jardineiro ofensor, o ameaça de morte e decreta que a história do acontecido seria eternizada e o nome de Šukaletuda seria repetido em canções.

Considerando alguns detalhes que apresentei durante a descrição da narrativa do poema, é possível traçar algumas possibilidades de compreensão em torno da ação ultrajante de Šukaletuda sobre as quais irei discorrer a partir daqui.

A primeira compreensão possível, é de que o jardineiro teria agido de forma ofensiva contra Inanna movido pelo seu descontentamento por não ser beneficiado pelos atributos de fertilidade, considerando que Šukaletuda aparece se lamentando por ter perdido tudo que plantou por causa de uma tempestade de vento. As tempestades de ventos podem ser encontradas em narrativas supracitadas como causadas pela fúria da deusa, de forma que também veremos na seção seguinte desta tese sobre a deusa Inanna e seu atributo de destruição, sobretudo por meio de ventos e tempestades. Além disso, a única árvore sobrevivente após a tempestade é o álamo¹²⁶, a única do jardim que não fora plantada por Šukaletuda, mas sim pelo corvo de Enki, a mesma árvore em que Inanna deita-se para descansar quando chega na Terra. Dessa forma, é possível considerar uma perspectiva de que o personagem Šukaletuda na narrativa estaria atrelado à infertilidade do jardim e mesmo à destruição de tudo que acabara de plantar com ações da deusa Inanna.

A segunda compreensão é cercada por mais evidências na narrativa e no diálogo com outros autores da área, sendo a possibilidade de considerar a agressão cometida por Šukaletuda como uma tentativa malsucedida de ter para si a graça da fertilidade tributada à deusa por meio da reprodução de um rito de sexo sagrado que foi malsucedido. Como primeiro ponto, podemos considerar os excertos onde o jardineiro confessa seus feitos para Enki e para Inanna, na narrativa dessa confissão, Šukaletuda conecta sua ação violenta com o acontecimento da destruição de suas plantações pela tempestade de vento e, logo depois, confessa ter violentado sexualmente a deusa Inanna que havia adormecido, cansada, naquele jardim.

Como vimos a partir das reflexões sobre o rito de sexo sagrado, para que Inanna conceda os benefícios de fertilidade e de abundância para seu consorte e para a vida na terra, a deusa precisa ser sexualmente satisfeita. Inanna precisa ter prazer e ser honrada em sua

¹²⁶ Entre as linhas 72 e 90 do poema, a árvore mencionada pelos tradutores como plantada pelo corvo é uma palmeira, que, na tradução de Pozzer (2011) também consta “palmeira”, podendo estar conectada com a tamareira, uma árvore que aparece como ligada à deusa Inanna em suas iconografias e pictogramas. Nas linhas posteriores do poema, nas falas de Šukaletuda, ele menciona um tipo de árvore que foi chamada pelos tradutores de “*poplar*” ou “álamo”.

grandeza. O oposto a isso é o que acontece na narrativa “Inanna e Šukaletuda”. Essa tentativa do jardineiro de reproduzir um rito de sexo sagrado e de fertilidade foi malsucedida, pois ele não teve o consentimento sexual da deusa adormecida e acaba por despertar sua fúria, capaz de espalhar destruição e infertilidade por toda a terra.

Além disso, no que tange à compreensão de que Šukaletuda estaria buscando reproduzir um rito oficial de fertilidade – o qual, conforme já vimos na seção anterior, marcava o ciclo de início de ano e a legitimação do governante local –, é importante refletir acerca da intenção social contida na construção dessa narrativa. Considerando que muitas das narrativas e poemas aos quais temos acesso, incluindo os que vêm sendo analisados enquanto fontes nesta tese, são atribuídos à governantes locais ou mesmo a figuras de poder ligadas ao Templo, como é o caso da sacerdotisa En-ĥedu-ana, podemos considerar como possibilidade que o mito de Inanna e Šukaletuda tem como uma de suas intenções o feito de reivindicar para as classes oficiais de sacerdotes e sacerdotisas a tarefa de realizar os ritos oficiais, mostrando que um jardineiro – nesse caso, uma pessoa comum que não foi consagrada ao Templo – não seria habilitado para realizar o rito e, por conta disso, acabaria enfurecendo a deusa e gerando catástrofes e devastações ao invés de fertilidade e de abundância.

Essa perspectiva apresentada no parágrafo anterior, também oferece uma compreensão para as últimas estrofes do poema “Inanna e Šukaletuda”, onde o nome do jardineiro e seu feito ofensivo seriam eternizados em uma canção. A repetição pela tradição oral era uma forma de marcar e propagar regras de conduta, atos que deveriam ser repetidos ou mesmo evitados, valores e ensinamentos diversos que, no caso dessa canção, conforme as últimas linhas do poema, a narrativa seria conhecida por pessoas comuns como “um pastor que as cantará docemente enquanto bate sua manteiga e “um jovem pastor que carregará o seu nome para onde ele pastoreia as ovelhas”, justamente a parcela das pessoas que não deveria ousar reproduzir ritos oficiais exclusivos daquelas(es) consagradas(os) ao templo.

Sobre isso, também é importante considerar o elemento que trouxe para discussão na segunda seção desta pesquisa, destacando a diferença entre ritos oficiais da cidade-estado e práticas mágicas cotidianas que poderiam ser executadas por pessoas não consagradas ao Templo, por exemplo, para afastar algum mal ou doença; para conseguir uma graça pessoal, como o sucesso de uma taberna, conquistar a pessoa amada ou ter potência sexual.

Sobre as compreensões em torno dessas narrativas, podemos trazer para a discussão as reflexões de duas autoras e um autor, Katia Maria Paim Pozzer (2011), com discussões na

mesma obra onde consta a tradução supracitada; Estefanía Bernabé-Sánchez (2018) e Jeffrey L. Colley (2008).

Estefanía Bernabé-Sánchez (2018, p. 135), aponta um aspecto importante para dedicar-se em estudar as raízes socioculturais dos primeiros casos de violência sexual contra mulheres sobre os quais temos registros. Visto que, segundo relatos do projeto *Women under Siege*, dirigido pela jornalista americana Lauren Wolf, por meio do *Women's Media Center*, é possível indicar que o estupro se tornou uma das armas de guerra mais poderosas, a forma de repressão mais utilizada contra as mulheres, especialmente em conflitos armados na África e no Oriente Médio. Nesse sentido, a autora aponta que, a luta pelo fim da violência sexual contra as mulheres é uma luta secular de deuses, deusas, mulheres e homens, mas que nunca deve ser considerada perdida (BERNABÉ-SÁNCHEZ, 2018, p. 147).

Na análise do mito de “Inanna e Šukaletuda”, a autora aponta o aspecto de Šukaletuda estar escondido entre as multidões de moradores das cidades e que, nesse sentido, a deusa envia castigos contra toda a terra, esperando que ele se renda ou que seus concidadãos o entreguem. Entre esses castigos, está o feito de transformar toda a água em sangue, que Bernabé-Sánchez aponta como tendo enormes repercussões posteriores, inclusive na escatologia e ritualística hebraica, bem como na literatura profética. A autora, corrobora com uma análise de Kramer, sobre entender que esse castigo pode ter a ver com a lesão física da deusa, seu defloramento, que provoca uma punição com o mesmo elemento da protagonista (BERNABÉ-SÁNCHEZ, 2018, p. 142).

Bernabé-Sánchez também afirma que, as linhas finais do poema, onde Inanna condena seu agressor à morte, podem significar a pena de morte para Šukaletuda como uma referência à punição de morte por crime de estupro, Lei 130 do Código de Hamurabi (BERNABÉ-SÁNCHEZ, 2018, p. 144), que também consta no parágrafo 6 do conjunto de leis de Ur-Namma.

Outro aspecto discutido por Estefanía Bernabé-Sánchez (2018) e Jeffrey L. Colley (2008), é uma conexão que, também venho chamando aqui de correspondências entre micro e macrocosmo, visto que a autora e o autor apontam que a jornada de Inanna nessa narrativa “é vista por alguns estando associada a uma espécie de deslocamento astral que identificaria Inanna com o planeta Vênus e seus movimentos celestes” (BERNABÉ-SÁNCHEZ, 2018, p. 137).

Sobre isso, Colley (2008), afirma que é expressivo o aspecto de muitos mitos mesopotâmicos terem um conteúdo astral considerável, apesar dos cuidados necessários para apresentar essas conexões com cautela (COLLEY, 2008, p. 163). O autor, em diálogo com Jerrold Cooper, afirma que a narrativa do mito “Inanna e Šukaletuda” seria principalmente de natureza

astral, onde a divindade Inanna estaria associada ao planeta Vênus, sendo que a descrição da divindade astral de Inanna, mas também, de certa forma, as suas ações e movimentos dentro da narrativa, podem estar relacionadas com atividades celestes do planeta Vênus (COLLEY, 2008, p. 163). Da mesma forma que, muitos estudiosos apontam nas compreensões sobre o mito de descida ao submundo de Inanna, que descreveria o movimento do planeta Vênus no Oeste, sua jornada pelo submundo e ascensão no Leste (COLLEY, 2008, p. 164).

Pozzer (2011, p. 55), também aponta aspectos que entendo como sendo correspondências entre micro e macrocosmo, cogitando que a descrição dos castigos proferidos por Inanna poderiam fazer referência à fatos “ocorridos como consequências de guerras ou calamidades naturais”. Considerando esses aspectos, onde podemos compreender que a narrativa do mito “Inanna e Šukaletuda” provavelmente está conectada com observações astrológicas e fenômenos da natureza, também podemos considerar uma análise importante feita por Estefanía Bernabé-Sánchez:

Recordemos también que el jardín es, tanto para la cultura mesopotámica como para su radio de acción posterior, la perfección sistémica, un lugar crucial para entender la cosmovisión de las sociedades desérticas, donde se alcanza el nivel más alto de bienestar posible. Pensemos por ejemplo en el mítico Dilmún sumerio en Babilonia y la maravilla de sus jardines colgantes o en los jardines de los palacios persas, imágenes que se fusionan con el Edén paradisiaco. Por lo tanto, el hecho de que este jardinero no consiga mantener vivo y verde este vergel instaurado por Enki es altamente significativo. Y lo es porque Šukaletuda no sabe interpretar los signos naturales que lo rodean en la tierra, como hemos dicho, por lo que debe recurrir a la divinidad que lo protege y dirigir sus ruegos al cielo. Este vínculo roto entre hombre y entorno natural – mundo femenino tampoco debe ser pasado por alto, y anticipa la actitud funesta del protagonista. (BERNABÉ-SÁNCHEZ, 2018, p. 139).

Para a autora então, o jardim seria uma alegoria ao cosmos em equilíbrio, mas também ao mundo feminino e à desconexão do humano com a natureza e com os sinais do universo. Ou seja, a incapacidade de Šukaletuda de interpretar esses sinais¹²⁷ e de se conectar de maneira integrada e não violenta com a natureza e o universo, acabam gerando uma série de calamidades e catástrofes. Essa afirmação de Bernabé-Sánchez também pode estar em diálogo com as considerações que levantei de que Šukaletuda estaria tentando reproduzir um rito de fertilidade que foi malsucedido, justamente porque o jardineiro não era versado nas artes ritualísticas como

¹²⁷ A narrativa do poema expressa uma tentativa do jardineiro de observar e interpretar sinais astrológicos no trecho “Elevando então o olhar, Ele contemplou as estrelas do Ocidente; Ele ficou atento aos espíritos dos demônios que vagabundam, solitários; aprendeu como aplicar os poderes meditando sobre os destinos decretados pelos deuses” (POZZER, 2011, p. 49).

os sacerdotes e sacerdotisas locais e, por isso, não seria habilidoso para interpretar os sinais do universo de forma adequada para reproduzir os ritos oficiais.

Com as discussões feitas neste subcapítulo, busquei refletir acerca de como podemos encontrar fatores ligados com a expressão de identidade de gênero na mesopotâmia e que, esses elementos também estão conectados com Inanna, seus mitos e ritos. Além disso, refleti sobre a importância de ir para além de discussões em torno de relações de gênero, percebendo também hierarquias e relações de poder e de violência, por meio da análise de dinâmicas patriarcais em fontes em sumério, as coleções de provérbios e os conjuntos de leis, entendendo como essas relações de poder acabam por fundamentar um contexto onde os homens se apropriam da força de trabalho, da sexualidade, do corpo e da capacidade reprodutiva das mulheres, identificando assim a presença de violência patriarcal na Suméria. Foi possível observar ainda, o aspecto multifacetado da deusa Inanna, onde seus atributos não estão limitados à fertilidade, mas também englobam aspectos ligados à justiça, destruição, morte e guerra, conforme discutirei especificamente no capítulo a seguir, pensando sobre Inanna como deusa da batalha e sua jornada de descida ao mundo dos mortos.

4 GUERRA E MORTE: O MICRO E O MACROCOSMO NOS ATRIBUTOS DE INANNA

Nesta seção, refletiremos sobre as conexões e sistemas de correspondência entre micro e macrocosmo, a partir de vias diferentes da seção anterior, pensando sobre a guerra e a morte, temas que eram recorrentes na vida cotidiana na antiga Suméria. No entrelaçamento entre os humanos e o Universo (e o sagrado que constitui esse Universo), é possível perceber que essas conexões constituem todas as experiências da vida na Terra. Nesse sentido, quando falo a respeito de “cosmovisões” ao longo dessa pesquisa, não pretendo resumir este termo a uma “visão de mundo”, mas sim falar sobre experiências de vida das pessoas na Suméria.

Essas experiências de mundo podem ser encontradas em práticas cotidianas, mas também podiam constituir ritos oficiais na cidade-estado em ocasiões solenes. Grande parte dessas práticas e experiências envolviam a conexão com a terra, seja por meio das práticas de arar, de plantio colheita ou dos ritos de fertilidade agrícola; também envolviam o próprio intercuro sexual, onde a semente/sêmen do rei pastor fertilizava a vulva da deusa e a terra arada, conforme vimos na seção anterior. Essa mesma terra também era disputada em conflitos e batalhas, e era motivo de confrontos entre povos que visavam a expansão do poder e de seus mecanismos de defesa. A terra, também era protagonista nos ritos fúnebres, onde os corpos eram enterrados e ficavam na fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Nesse sentido, no primeiro subcapítulo refletirei acerca dos atributos da deusa Inanna como guerreira, deusa da batalha, deusa que era tempestade e vento de destruição, objetivando também demonstrar que essa face da deusa não deve ser vista como contraditória ou incoerente com seu atributo de deusa da fertilidade e da vida.

Já no segundo subcapítulo, tecerei reflexões sobre as cosmovisões a respeito da morte e do mundo dos mortos na antiga Mesopotâmia, sobretudo a partir da narrativa mitológica de descida de Inanna ao submundo. Ao mesmo tempo, articularei esse poema com discussões sobre a cosmografia mesopotâmica na percepção de seus habitantes e os sentidos dos ritos funerários voltados ao cuidado com os mortos em sua existência no reino de Ereshkigal, irmã mais velha da deusa Inanna.

4.1 TERRA FERTILIZADA E TERRA DISPUTADA: UMA DEUSA DA BATALHA

Linhas 1-6: Deusa dos temíveis poderes divinos, vestida de terror, cavalcando os grandes poderes divinos, Inana, aperfeiçoada pela arma sagrada a-an-kar, encharcada de sangue, correndo em grandes batalhas, com escudo apoiado no chão (?), coberta de tempestade e inundação, a grande senhora Inana, sabendo bem planejar conflitos, você destrói terras poderosas com flecha e força e domina terras.

Linhas 7-9: No céu e na terra você ruga como um leão e devasta o povo. Como um enorme touro selvagem, você triunfa sobre terras hostis. Como um leão temível, você pacifica os insubordinados e insubmissos com sua ousadia.

Linhas 10-22: Minha senhora, ao adquirir a estatura do céu, donzela Inana, ao tornar-se tão magnífica quanto a terra, ao se apresentar como Utu, o rei, e esticar os braços, ao caminhar no céu e usar terror temível, ao usar luz do dia e brilho na terra, em sua caminhada nas cordilheiras e trazendo raios radiantes, em seu banho nas plantas girin das montanhas (em luz), em seu nascimento à montanha brilhante, a montanha, o lugar sagrado, em seu, em você ser forte com a maça como um senhor alegre, como um senhor entusiasta (?) em sua exaltação nessa batalha como uma arma destrutiva - as pessoas de cabeça negra ressoam em canção e todas as terras cantam sua canção docemente.

Linhas 23-24: Eu louvarei a dama da batalha, a grande filha de Suen, a donzela Inana.

Linhas 37-40: “Contra seus lados magníficos eu colocarei aríetes magníficos, contra seus lados pequenos eu colocarei pequenos aríetes. Eu o atacarei e iniciarei o ‘jogo’ da sagrada Inana. Na cordilheira eu iniciarei batalhas e prepararei conflitos.”

Linhas 131-137: A dama, em sua fúria, abriu o arsenal e empurrou o portão de lápis-lazúli. Ela trouxe uma batalha magnífica e convocou uma grande tempestade. Sagrada Inana alcançou a aljava. Ela levantou uma inundação imponente com lodo maligno. Ela despertou um vento maléfico com cacos de cerâmica.

Linhas 144-151: As rochas que formavam o corpo de Ebiḫ caíram ruidosamente em seus flancos. De seus lados e fendas grandes serpentes cuspiam veneno. Ela condenou suas florestas e amaldiçoou suas árvores. Ela matou seus carvalhos com a seca. Ela derramou fogo em seus flancos e tornou sua fumaça densa. A deusa estabeleceu autoridade sobre a montanha. Sagrada Inana fez como ela desejava (ETCSL, 2003).¹²⁸

¹²⁸ Minha tradução, a partir de:

1-6. Goddess of the fearsome divine powers, clad in terror, riding on the great divine powers, Inana, made perfect by the holy a-an-kar weapon, drenched in blood, rushing around in great battles, with shield resting on the ground (?), covered in storm and flood, great lady Inana, knowing well how to plan conflicts, you destroy mighty lands with arrow and strength and overpower lands.

7-9. In heaven and on earth you roar like a lion and devastate the people. Like a huge wild bull you triumph over lands which are hostile. Like a fearsome lion you pacify the insubordinate and unsubmitive with your gall.

10-22. My lady, on your acquiring the stature of heaven, maiden Inana, on your becoming as magnificent as the earth, on your coming forth like Utu the king and stretching your arms wide, on your walking in heaven and wearing fearsome terror, on your wearing daylight and brilliance on earth, on your walking in the mountain ranges and bringing forth beaming rays, on your bathing the girin plants of the mountains (in light), on your giving birth to the bright mountain, the mountain, the holy place, on your, on your being strong with the mace like a joyful lord, like an enthusiastic (?) lord, on your exulting in such battle like a destructive weapon -- the black-headed people ring out in song and all the lands sing their song sweetly.

23-24. I shall praise the lady of battle, the great child of Suen, maiden Inana. [...]

37-40. “Against its magnificent sides I shall place magnificent battering-rams, against its small sides I shall place small battering-rams. I shall storm it and start the ‘game’ of holy Inana. In the mountain range I shall start battles and prepare conflicts.” [...]

131-137. The mistress, in her rage and anger, opened the arsenal and pushed on the lapis lazuli gate. She brought out magnificent battle and called up a great storm. Holy Inana reached for the quiver. She raised a towering flood with evil silt. She stirred up an evil raging wind with potsherds. [...]

Os excertos supracitados compõem a narrativa do poema “Inana e Ebiḫ”¹²⁹. Esse texto sumério, descreve os feitos da deusa Inanna na destruição de Ebiḫ (Inninmehusa), atualmente chamada de Djebel Hamrîn, que no contexto da antiga Mesopotâmia se apresentava como única barreira orográfica existente na planura da Mesopotâmia; assim, dominar esse território seria fundamental para a expansão do Império Acadiano (NOGUEIRA, 2015, p. 21). Além da questão estratégica e política, a dominação de lugares elevados também perpassa por um viés religioso, considerando a conotação sagrada desses espaços, que estão mais próximos dos céus e das divindades, conforme consta entre as linhas 10 e 22 da fonte.

Para alguns autores, esse poema tem sua escrita atribuída à sacerdotisa En-ḫedu-ana, sobre quem falarei mais adiante, e suas linhas se dedicam em referenciar Inanna como deusa da batalha (NOGUEIRA, 2015, p. 21). Entre a coletânea de fontes escritas em sumério que cataloguei para a escrita desta tese, percebo a narrativa “Inana e Ebiḫ” como aquela onde o atributo de Inanna como deusa da batalha aparece com o mais profundo protagonismo, sendo a própria batalha descrita como o “jogo de Inanna”. Em “Inana e Ebiḫ”, a deusa é referenciada como aquela que detém os poderes divinos; uma deusa que assume manifestações ligadas à natureza, como ventos malignos e tempestades; Inanna como divindade raivosa, que pode espalhar destruição, seca e infertilidade. Além disso, a narrativa da fonte está atrelada a um projeto de domínio e expansão territorial empreitado pela antiga Suméria, onde Inanna, deusa protetora dos exércitos sumérios, protagoniza o feito de destruição e domínio de terras estratégicas em meio a conflitos.

Os eixos temáticos abordados na narrativa desse poema são justamente os fios condutores que adotarei para construir reflexões em torno dos atributos de Inanna como deusa guerreira, associada à batalha e à destruição. Para isso, iniciarei por tecer discussões acerca da relação dos antigos Sumérios com a terra e sobre como o domínio – e a expansão do domínio – sobre a terra também promoviam disputas de poder e batalhas nesse contexto.

Sobre isso, no capítulo anterior, refletimos acerca de como a terra está atrelada à deusa Inanna em seu atributo de fertilidade, onde a colheita abundante e as condições ideais para criação de animais eram aspectos de extrema importância no contexto religioso/ritualístico e político da Suméria. A mesma terra cultuada e fertilizada também era objeto de poder e disputa,

144-151. The rocks forming the body of Ebiḫ clattered down its flanks. From its sides and crevices great serpents spat venom. She damned its forests and cursed its trees. She killed its oak trees with drought. She poured fire on its flanks and made its smoke dense. The goddess established authority over the mountain. Holy Inana did as she wished.

¹²⁹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.2&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t132.p1#t132.p1>. Acesso em: 01 out. 2022.

tanto no que tange às relações de gênero, conforme apresentei no subcapítulo anterior sobre a posse de terras majoritariamente ficar sob tutela de filhos homens, quanto no aspecto de que os territórios no antigo Oriente Próximo eram objeto de disputa na região, envolvendo expansão territorial e domínio de outros povos.

Marcelo Rede (1996), autor com quem dialoguei anteriormente acerca dos critérios de herança e dote na Mesopotâmia, também reflete sobre a relação entre terra e poder nesse contexto, inclusive, relacionando o domínio e expansão territorial com o critério da fertilidade, mais especificamente acerca do controle do processo produtivo agrícola das terras:

Na literatura sobre o poder palaciano na antiga Mesopotâmia podemos encontrar duas ideias recorrentes, “a primeira delas sugere que o mando do palácio (e, em certos momentos, dos templos) esteve associado intimamente a um domínio extensivo das terras cerealíferas dos vales do Eufrates, Tigre e seus afluentes; a segunda – decorrente da anterior – identifica a base econômica do poder na ação direta das organizações palacianas (e templárias) sobre o solo, o que significaria o controle do processo produtivo agrícola, desde a preparação do terreno até as etapas de distribuição do consumo, isso sem falar do necessário gerenciamento dos recursos hidráulicos. Daí a enfatizar-se o vínculo entre o controle da terra como um meio produtivo e as possibilidades de exercer o domínio sobre alguns setores das relações sociais foi um passo, logo seguido por grande parte dos autores (REDE, 1996, p. 109).

Em ambas as ideias apresentadas na citação, podemos encontrar o aspecto da importância do domínio territorial nesse contexto, visando o controle dos meios básicos de subsistência, como a agricultura e água/irrigação, podendo-se considerar que se o domínio do solo tinha conotação de poder e sobrevivência, então esse solo também era objeto de conflitos e de disputas que visavam gerar a expansão territorial e a expansão do poder palaciano. O poder também estava conectado com as “riquezas” geradas por meio do domínio do solo, corroborando com afirmações do arqueólogo Jean-Claude Margueron (1991 *apud* REDE, 1996, p. 110), ao afirmar que a fortuna do Antigo Oriente Próximo teria base, geralmente, fundiária. Ou seja, pela propriedade da terra e dos produtos dela gerados, que asseguravam riqueza e estavam também na base da hierarquia social e das relações de poder nesse contexto. Sendo assim, o domínio sobre a terra como majoritariamente masculino também conferia aos homens um lugar no topo dessa hierarquia social de poder e de domínio.

Ao falarmos sobre essas hierarquias sociais de domínio a partir do controle da terra, é importante considerar que essas dinâmicas não estavam pautadas pelos mesmos elementos que constituem dinâmicas entre relação de poder e controle da terra na atualidade. Para entender a relação entre terra e poder no mundo antigo, Rede dialoga com Marshal Sahlins, apontando que

na antiga Mesopotâmia, o que garante o poder ao governante não é o controle dos meios de produção ou o acúmulo dos bens produzidos como posse – apesar de que esse acúmulo e o acesso a alguns bens específicos também acabam por reforçar a desigualdade social –, como seria no capitalismo, mas que a matriz do poder da “chefia tribal”, como chamado por Sahlins, está em seu papel na distribuição dos recursos materiais e no uso da riqueza em transações que afetam a comunidade, em um fenômeno onde a chefia age como articuladora do processo, tendo prestígio por sua função distributiva. Nesse sentido, na teoria de Sahlins, o poder é deslocado das relações de posse da riqueza e controle direto da produção para o fator de distribuição dos bens e alocação dos recursos (REDE, 1996, p. 112).

No contexto da antiga Mesopotâmia, Rede se fundamenta em um conjunto de cartas entre o rei de Larsa e os funcionários locais, produzido por volta de 1762 a.E.C. Nessas fontes, é possível identificar sistemas de gerenciamento das terras palacianas em Larsa sob o formato de terras distribuídas pelo rei aos seus servidores (sistema-*ilkum*) ou, mais raramente a uma equipe de trabalho como forma de pagamento, e terras sob o controle produtivo do palácio (sistema-*biltum*), além da reserva a ser incorporada a um desses dois sistemas (*A.ŠÀ ša ré-eš É.GAL-im ú-ka-al-lu* ou campo à disposição do palácio). As terras distribuídas pelo rei aos seus servidores eram isentas de contrapartidas ou tributações materiais, mas estavam fundamentadas por uma relação de lealdade e subordinação e pelo comprometimento com a responsabilidade de cultivo, visto que o recebimento de rações alimentares ficava suspenso para quem recebia as terras (REDE, 1996, p. 113-114).

Quando se trata de Suméria, Rede (1996, p. 117) enfatiza a necessidade de considerar o papel do templo e dos palácios na organização de sistemas de distribuição de rações, grãos e outros subsídios como pães, cerveja, lã e óleo, bem como observar a existência do antecedente sumério do sistema-*ilkum*, que seria o sistema de ceder a terra institucional como campo de sustento para funcionários. Gradualmente, o centro de poder se desloca para o palácio na transição entre o III e o II milênio a.E.C., bem como a concessão de rações vai sendo substituída pelo sistema de ceder terras produtivas como meio de subsistência, concentrando o poder na capacidade alocativa do palácio.

Rede (1996, p. 117), reconhece que, tratando-se da Mesopotâmia, é preciso ter a cautela de entender que o quadro de poder não pode ser compreendido a partir de uma única matriz, ou somente a partir da disposição da riqueza. Mas também é preciso considerar elementos como as formas de investimento ostentatório em objetos e estruturas arquitetônicas, joias, ornamentos, vestimentas e outros artefatos ligados com a obtenção de prestígio social e

distinção política, conforme vimos no subcapítulo anterior ao observarmos os artefatos encontrados no túmulo da rainha Puabi e que também podem ser encontrados em iconografias provavelmente conectadas com Inanna, sendo objetos que ocupam também uma função simbólica relacionada com status social e prestígio.

Quando pensamos nas relações de poder a partir do domínio e defesa territorial, podemos encontrar evidências de que os primeiros sinais de guerra e conflitos na Mesopotâmia remontam ao final do período neolítico, tendo em conta a fortificação de Tell al-Sawwan, na atual cidade de Samarra, onde foi construída uma muralha e um fosso a cerca de 6000 a.E.C. (NOGUEIRA, 2015, p. 17). Essa foi uma fortificação com as mesmas características defensivas de outras que podem ser encontradas em todas as cidades mesopotâmicas no período proto-dinástico (NOGUEIRA, 2015, p. 17). Assim, podemos observar que a defesa territorial foi uma preocupação significativa na organização das cidades-estado mesopotâmicas. Logo, é coerente considerar a existência de uma divindade atrelada a esse aspecto de proteção e defesa, como é o caso da deusa Inanna.

O exercício de poder a partir do domínio da terra não estava desatrelado dos atributos da deusa Inanna. Considerando a existência de distintas formas de poder, as quais não estavam somente atreladas à propriedade da terra, é preciso considerar também aspectos não materiais nessa relação, como o prestígio do rei ao ocupar o lugar de consorte de Inanna, divindade responsável por garantir a fertilidade das terras e as boas colheitas. Logo, o desempenho do papel de poder do governante de ser um articulador e centralizador na distribuição dos produtos gerados a partir da terra também estava conectado com o mundo divino, mais especificamente na relação do governante com a deusa em seu aspecto de fertilidade.

Além disso, considerando a expansão do domínio territorial como uma forma de expansão do poder, podemos considerar o papel do governante como protagonista nos conflitos, aquele que conduz seu povo nos campos de batalha rumo a conquistas e vitórias contra os povos inimigos. Esses feitos bélicos também perpassavam pela reivindicação do atributo de Inanna como deusa guerreira e protetora de seu povo nos espaços bélicos.

É justamente a face de Inanna como deusa ligada à guerra e à destruição que gostaria de abordar aqui, bem como os cultos e poemas que se dedicam a explorar e exaltar esse atributo da deusa. Entre as fontes que exaltam essa face de Inanna combativa, que estão disponíveis no banco de dados do ETCSL, pelo menos três são atribuídas à sacerdotisa En-*hedu-ana*, visto que, na narrativa desses poemas, ela menciona a si mesma em primeira pessoa; além do poema

“Inana e Ebiḫ”, que, conforme mencionei acima, Erica Mafalda de Portugal da Cunha e Alves de Sá Nogueira (2015)¹³⁰ defende ser igualmente atribuído à sacerdotisa.

Antes de apresentar e discutir os poemas de exaltação à Inanna guerreira, gostaria de dedicar um espaço para que possamos conhecer En-ḫedu-ana, referenciada por Joshua J. Mark (2010) e por Roberta Binkley (1998) como a autora conhecida mais antiga do mundo.

Pensando na atuação das mulheres como autoras ou escribas na antiga Mesopotâmia, podemos encontrar as referências mais antigas a escribas femininas nos períodos Akkad e Ur III (c. 2350–2000 a.E.C.). Porém, como não havia marcação de gênero em sumério para distinguir mulheres de homens em ocupações que ambos compartilhavam, isso torna difícil dizer o quão comuns eram as escribas mulheres nesse contexto (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 35). Referências explícitas a escribas femininas tornaram-se mais frequentes no período da Antiga Babilônia (c. 2.000 a 1.500 a.E.C.), especialmente no palácio de Mari e no templo de Sippar (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 35).

Apesar de consideramos a cultura dos escribas como predominantemente masculina, em um ambiente em que quase ninguém – homens e mulheres – sabia ler e escrever, não foram poucas as mulheres que aprenderam essa habilidade e produziram um número considerável de documentos (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 4). Dessa forma, provavelmente havia uma tradição contínua de treinar escribas mulheres, recebendo o mesmo treinamento dos escribas homens e escrevendo textos semelhantes. É importante considerar também, que além das(os) escribas profissionais, havia outros grupos de pessoas que poderiam saber ler e escrever, como os reis e mulheres reais e, até certo ponto, os altos funcionários (homens e mulheres) (HALTON; SVÄRD, 2017, p. 35), como era o caso de En-ḫedu-ana.

En-ḫedu-ana, é mencionada como filha do rei Sargão da Acádia (2.334-2.279 a.E.C.), porém não é possível ter certeza se era filha biológica ou o título de filha era simbólico (MARK, 2010, p. 1) (POZZER, 2022, p. 7). É provável que En-ḫedu-ana tenha um nome anterior, de origem semítica, mas não temos informações sobre sua vida antes de sua nomeação como Chefe Sacerdotisa do complexo do templo em Ur.

Em Ur, En-ḫedu-ana assume um título oficial sumério, onde a composição de seu nome pode ser compreendida como: *En* = Chefe Sacerdote ou Sacerdotisa; *hedu* = ornamento; e *Ana* = do céu. Para Mark (2010, p. 1), esse nome é traduzido do acadiano “como ‘alta sacerdotisa de An’, o deus do céu, embora o nome ‘An’ também possa se referir ao título de esposa do deus da lua Nanna (também conhecido como Su’en/Sin) ou mesmo a Rainha do Céu,

¹³⁰ Daqui em diante, optarei por me referir a autora como “Nogueira” ou “Erica de Sá Nogueira”.

Inanna” (MARK, 2010, p. 1). En-ĥedu-ana foi, sem dúvida, a sacerdotisa mais proeminente do deus Nana em Ur, se destacou como intelectual e líder religiosa, desempenhando um importante papel político na sociedade da época (POZZER, 2022, p. 7-8).

Os escritos de En-ĥedu-ana datam de aproximadamente 4.300 anos atrás (BINKLEY 1998, p. 1). Além de suas obras mais longas, ela teria escrito “quarenta e dois poemas mais curtos sobre uma ampla gama de temas, desde frustração pessoal e esperança até piedade religiosa e os efeitos da guerra” (MARK, 2010, p. 3). É possível considerar que a narrativa dos poemas, escritos por essa sacerdotisa do templo de Ur, tenham uma grande parcela de responsabilidade por fomentar o atributo de Inanna como deusa ligada à guerra, visto que En-ĥedu-ana teria protagonizado de forma muito bem sucedida o projeto de Sargão, de manter o império unido através do poder militar, mas também da diplomacia, tendo como estratégia a tentativa de “identificar os deuses sumérios do povo que ele havia conquistado com seus próprios deuses acadianos, os do conquistador” (MARK, 2010, p. 2).

No contexto dessa estratégia, En-ĥedu-ana, por meio dos hinos que escreveu, foi capaz de identificar muitos deuses sumérios com divindades acadianas, como a deusa suméria Inanna que passou a ser identificada com características mais violentas da deusa Ishtar, sendo que os atributos ligados à sexualidade não são predominantes nos textos de En-ĥedu-ana sobre Inanna. Essas discussões a respeito de Inanna como uma divindade constituída por fusões e identificações também foi tema de pesquisa de autoras que analisam poemas em torno dessa divindade e, puderam perceber suas diferentes manifestações. A fim de evitar uma ruptura no eixo temático nesse momento, que acabaria por dificultar a compreensão do fio condutor das ideias do texto, trarei essa discussão mais adiante, ainda nesse subcapítulo.

Dos poemas creditados à En-ĥedu-ana, disponíveis no ETCSL, alguns excertos já foram discutidos em tópicos anteriores desta tese, com referência a outros eixos temáticos, sendo as fontes “A exaltação de Inana (*Inana B*)”, “Um Hino para Inana (*Inana C*)” e “Os hinos do Templo”¹³¹. Os dois primeiros poemas, são os mais enfáticos em menções aos atributos de guerra e de destruição da deusa Inanna. Neles podemos observar uma relação dos poderes de Inanna guerreira com os poderes divinos que a deusa porta, os quais também são mencionados na narrativa de Inanna e Šukaletuda e no mito de descida de Inanna ao mundo dos mortos, onde a deusa rouba os sete poderes dos deuses.

¹³¹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4801.htm>. Acesso em: 22 out. 2022.

Esse aspecto está presente, respectivamente, nas linhas iniciais dos poemas catalogados como *Inana B*¹³² e *Inana C*¹³³:

Linhas 1-12: Senhora de todos os poderes divinos, luz resplandecente, mulher justa vestida de esplendor, amada de An e de Uraš! Dama do céu, com a grande diadema, que ama a boa tiara¹³⁴ condizente com o ofício de sacerdotisa, que se apossou de todos os seus sete poderes divinos! Minha senhora, você é a guardiã dos grandes poderes divinos! Você assumiu os poderes divinos, você segurou os poderes divinos em sua mão. Você recolheu os poderes divinos, apertou os poderes divinos em seu peito. Como um dragão, você depositou veneno em terras estrangeiras. Quando, como Iškur, você rugiu para a terra, nenhuma vegetação pode resistir a você. Como um dilúvio que desce sobre (?) aquelas terras estrangeiras, poderosa do céu e da terra, você é deles, Inana (ETCSL, 2003).¹³⁵

Linhas 1-10: A dama de grande coração, a senhora impetuosa, orgulhosa entre os deuses Anuna e preeminente em todas as terras, a grande filha de Suen, exaltada entre os Grandes Príncipes (um nome dos deuses Igigi), a senhora magnífica que reúne os poderes divinos do céu e da terra e rivaliza com o grande An, é a mais poderosa entre os grandes deuses – ela faz seus veredictos finais. Os deuses Anuna rastejam diante de sua palavra majestosa cujo curso ela não deixa An conhecer; ele não ousa proceder contra a ordem dela. Ela muda sua própria ação, e ninguém sabe como isso vai ocorrer. Ela torna perfeitos os grandes poderes divinos, ela segura um cajado de pastor, e ela é a magnífica preeminente deles. Ela é um enorme grilhão reprimindo os deuses da Terra. Sua grandiosidade cobre a grande montanha e nivela as estradas (ETCSL, 2003).¹³⁶

Nesses trechos, a posse dos poderes divinos torna Inanna a mais poderosa entre todas as divindades, capaz de devastar as terras estrangeiras. Inanna também é mencionada como uma deusa volátil e imprevisível, de forma que não é possível prever o curso de suas ações. Essa

¹³² Para o link de acesso, conferir nota 49.

¹³³ Para link de acesso, conferir nota 17.

¹³⁴ Aqui utilizei a tradução por “tiara”, baseada na tradução do poema feita por Guilherme Contijo Flores (2022) na obra “Inana – Antes da poesia ser palavra era mulher”, mas o termo também pode ser traduzido por “acessório de cabeça” e alguns tradutores também optam pelo termo “coroa”.

¹³⁵ Minha tradução, a partir de:

1-12. Lady of all the divine powers, resplendent light, righteous woman clothed in radiance, beloved of An and Uraš! Mistress of heaven, with the great diadem, who loves the good headdress befitting the office of a priestess, who has seized all seven of its divine powers! My lady, you are the guardian of the great divine powers! You have taken up the divine powers, you have hung the divine powers from your hand. You have gathered up the divine powers, you have clasped the divine powers to your breast. Like a dragon you have deposited venom on the foreign lands. When like Iškur you roar at the earth, no vegetation can stand up to you. As a flood descending upon (?) those foreign lands, powerful one of heaven and earth, you are their Inana.

¹³⁶ Minha tradução, a partir de:

1-10. The great-hearted mistress, the impetuous lady, proud among the Anuna gods and pre-eminent in all lands, the great daughter of Suen, exalted among the Great Princes (a name of the Igigi gods), the magnificent lady who gathers up the divine powers of heaven and earth and rivals great An, is mightiest among the great gods -- she makes their verdicts final. The Anuna gods crawl before her august word whose course she does not let An know; he dare not proceed against her command. She changes her own action, and no one knows how it will occur. She makes perfect the great divine powers, she holds a shepherd's crook, and she is their magnificent pre-eminent one. She is a huge shackle clamping down upon the gods of the Land. Her great awesomeness covers the great mountain and levels the roads.

característica também pode estar conectada com movimentos da manifestação de Inanna em seu aspecto astral, conforme já observamos em discussões anteriores.

Podemos observar a volatilidade dos movimentos de Inanna, possivelmente em sua manifestação astral, no poema “Inana e An”.¹³⁷ A narrativa inicia com a descrição de quando Inanna, a senhora do céu, decidiu capturar E-ana¹³⁸, os grandes céus. Inanna chamou seu gêmeo, o herói Utu, o qual jura – por sua majestade, pela vida no céu e pela vida do arco-íris –, seguir a irmã no que ela disser. Inanna diz ao irmão que An não lhe deu E-ana, mas que os céus e a terra pertencem a ela e a Utu e que E-ana precisa ser capturada de An; para isso, pede que Utu observe o vento sul, o vento mau que paira contra ela. Esse vento era capaz de causar inundação e afundar barcaças e barcos pequenos nos pântanos. Depois disso, Inanna aparece conversando com um pescador. É importante considerar que a função de pescador¹³⁹ na Mesopotâmia também envolvia a observação dos astros e dos fenômenos da natureza buscando condições ideais e seguras para navegação e pesca. Inanna procura o pescador Adagbir, prometendo olhar para ele com admiração se ele encontrar E-ana e o pescador responde que ela poderia encontrar E-ana através das moitas de juncos altos. O feito da captura de E-ana por Inanna é descrito com a seguinte narrativa:

Linhas 26-28: Šul-a-zida, o pastor de An, agarrou a corda cósmica de amarração em suas mãos. Depois que ele trouxe o do céu, ele superou as divindades protetoras. Ele..... e o manteve abaixo do horizonte.

Linhas 29-32: Tendo bebido água de limpeza do rio Ulaya, Inana pisou no escorpião e cortou sua cauda. Como um leão, ele urrou em um rugido raivoso, mas seus gritos diminuíram. ela jogou e o segurou (ETCSL, 2003).¹⁴⁰

A narrativa integral do poema, desde Utu seguindo Inanna em seus movimentos, como seu gêmeo, até o contexto em que o poema descreve os movimentos de Inana em capturar o E-ana, parecem estar conectadas com as viagens astrais – ou seja, com os movimentos astrais do

¹³⁷ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t135.p1#t135.p1>. Acesso em: 30 set. 2022.

¹³⁸ Existem registros de E-ana como um templo sumério na cidade de Uruque que fora dedicado à deusa Inanna, como sua casa e morada na terra. Porém, no caso do poema “Inana e An” a narrativa parece estar fazendo referência a um lugar no céu, ou mesmo ao poder de domínio do céu.

¹³⁹ Minutos depois de ter escrito esse parágrafo o companheiro de minha mãe chega de uma pesca malsucedida falando “esse vento nordeste é muito ruim, hoje não deu pra pesca nenhuma”.

¹⁴⁰ Minha tradução, a partir de:

26-28. Šul-a-zida, An’s herdsman, grasped the cosmic tethering rope in his hands. After he had brought the forth from the sky, he overcame the protective deities. He and kept it below the horizon.

29-32. Having drunk cleansing water from the Ulaya river, Inana stamped on the scorpion and cut off its tail. Like a lion it bellowed in an angry roar but its cries died down. she threw it and made it secure.

planeta atrelado à deusa Inanna - e com a ascensão de “Inanna astral”, a sua expressão mais exuberante. Quando Inanna alcança “sua posição triunfante” depois de capturar E-ana de An e, então, ela “fala da E-ana como a casa que é o lugar da senhora”, conforme narram as últimas linhas do poema. A posse de E-ana então, está atrelada aos grandes poderes da deusa; mas essa posição de Inanna como Senhora da casa ou do céu, e o fato de ela tornar-se maior que An, impacta na duração do dia e da noite, conforme podemos ver no desfecho do poema:

Linhas 39-45: Ao ouvir essas palavras, An deu um tapa nas coxas....., sua voz cheia de suspiros de pesar: “O que minha filha fez? Ela se tornou maior do que eu! O que Inana fez? Ela se tornou maior do que eu! De agora em diante, a duração normal da luz do dia fica mais curta e a luz do dia se converte em noite. A partir de hoje, quando o relógio do dia tem três unidades de comprimento, a luz do dia é igual à noite.” E agora, quando o dia começou, era realmente assim.

Linhas 46-55: An, que criou deuses e a humanidade, olhou para a sagrada Inana {(1 ms. acrescenta:) e dirigiu-se à esposa favorita que viaja ao seu lado}, incapaz de descrever essa arrogância, essa arrogância. An foi incapaz de descrever {(1 ms. acrescenta:) a Inana} essa arrogância, essa arrogância: “Minha filha,..... você não disse você conseguiu capturar E-ana! Inana, você não disse vocês foram capazes de capturar E-ana! E-ana deve ser tão firme quanto o céu, {não deve ser derrubado} {(1 ms. tem em vez disso:) suas atrações nunca devem ser esgotadas}. Seu nome deveria ser ‘O Assentamento da Terra’. {(1 ms. acrescenta:). Não deveria ter rival.} A humanidade, todas as pessoas, deveriam se prostrar a seus (?) pés.” E agora, sob aquele sol e naquele dia, era realmente assim (ETCSL, 2003).¹⁴¹

Esses movimentos astrais de Inanna, também eram percebidos como conectados com fenômenos da natureza, sejam positivos ou catastróficos, como os ventos de tempestade, igualmente conectados com a deusa Inanna. Na seção anterior, refleti acerca da expressão de Inanna como uma tempestade devastadora, ao apresentar compreensões possíveis em torno da narrativa de Inanna e Šukaletuda. Gostaria de retomar aqui o mesmo trecho analisado anteriormente, no poema *Inana B*, a fim de observarmos que essa face tempestuosa está atrelada com o atributo de guerra e destruição da deusa:

¹⁴¹ Minha tradução, a partir de:

39-45. Having heard those words, An slapped his thighs in, his voice filled with sighs of grief: “What has my child done? She has become greater than me! What has Inana done? She has become greater than me! From now on, the normal length of daylight becomes shorter, and daylight converts to night-time. From today, when the day’s watch is three units long, daylight is equal to night-time.” And now, when day began, it was indeed so. *46-55.* An, who created gods and humankind, gazed at holy Inana {(1 ms. adds:) and addressed the favourite wife who travels by his side}, unable to describe this arrogance, this arrogance -- An was unable to describe {(1 ms. adds:) to Inana} this arrogance, this arrogance: “My child, you did not say -- you were able to capture E-ana! Inana, you did not say -- you were able to capture E-ana! E-ana should be as firm as heaven, {it should not be toppled} {(1 ms. has instead:) its attractions should never be exhausted}. Its name should be ‘The Settlement of the Land’. {(1 ms. adds:) It should have no rival.} Mankind, all of the people, should prostrate themselves at her (?) feet.” And now, under that sun and on that day, it was indeed so.

Linhas 13-19: Chovendo fogo ardente sobre a Terra, dotada de poderes divinos por An, senhora que monta em uma besta, cujas palavras são ditas por ordem sagrada de An! Os grandes ritos são seus: quem pode entendê-los? Destruidora das terras estrangeiras, você confere força à tempestade. Amada de Enlil, você fez um terror terrível pesar sobre a Terra. Você está a serviço dos comandos de An.

Linhas 20-33: Ao seu grito de guerra, minha senhora, as terras estrangeiras se curvam. Quando a humanidade se apresenta diante de você em silêncio admirado diante do brilho e da tempestade aterrorizantes, você compreende o mais terrível de todos os poderes divinos. Por sua causa, o limiar das lágrimas se abre e as pessoas andam pelo caminho da casa das grandes lamentações. Na vanguarda da batalha, tudo é derrubado diante de você. Com sua força, minha senhora, dentes podem esmagar sílex. Você avança como uma tempestade. Você rugem com a tempestade rugindo, você tropeça continuamente com Iškur. Você espalha a exaustão com os ventos da tempestade, enquanto seus próprios pés permanecem incansáveis. Com balaô, um lamento é levantado (ETCSL, 2003).¹⁴²

Nesses excertos, a força de Inanna é ilustrada por seus pés incansáveis e seus dentes capazes de esmagar pedras, os poderes destrutivos de Inanna aparecem conectados à tempestade e aos ventos de tempestade, dirigidos às terras estrangeiras por onde levam o terror. Sua face de tempestade e ventos destrutivos também é referenciada em excertos de *Inana C*:

Linhas 18-28: Ela provoca confusão e caos contra aqueles que são desobedientes a ela, acelerando a carnificina e incitando o dilúvio devastador, vestida com um brilho aterrorizante. Seu jogo é acelerar o conflito e a batalha, incansável, calçando suas sandálias. Vestida (?) em uma tempestade furiosa, um redemoinho, ela a vestimenta de senhoria. Quando ela toca há desespero, um vento sul que cobriu Inana senta-se em leões arreados (?), ela corta em pedaços aquele que não mostra respeito. Um leopardo das colinas, entrando (?) nas estradas, furioso (?),, a dama é um grande touro que confia em sua força; ninguém ousa se voltar contra ela., o principal entre os Grandes Príncipes, um perigo para os desobedientes, uma armadilha para o mal, um para os hostis, onde quer que ela lance seu veneno (ETCSL, 2003).¹⁴³

Os feitos aterrorizantes da deusa são descritos na continuidade do poema *Inana B*, onde a deusa aparece como capaz de arruinar a vegetação, incendiar palácios e portais, derramar sangue nos rios e tomar os jovens vigorosos das terras estrangeiras como seus prisioneiros. Da mesma forma, em *Inana C*, os feitos destrutivos de Inana aparecem em outras ações para além das linhas supracitadas, onde a deusa pode fazer com que cidades se tornem lugares

¹⁴² Para os trechos em inglês da fonte, conferir a nota 50, para as linhas 13-19; e a nota 125, para as linhas 20-33.

¹⁴³ Minha tradução, a partir de:

18-28. She stirs confusion and chaos against those who are disobedient to her, speeding carnage and inciting the devastating flood, clothed in terrifying radiance. It is her game to speed conflict and battle, untiring, strapping on her sandals. Clothed (?) in a furious storm, a whirlwind, she the garment of ladyship. When she touches there is despair, a south wind which has covered Inana sits on harnessed (?) lions, she cuts to pieces him who shows no respect. A leopard of the hills, entering (?) the roads, raging (?),, the mistress is a great bull trusting in its strength; no one dare turn against her., the foremost among the Great Princes, a pitfall for the disobedient, a trap for the evil, a for the hostile, wherever she casts her venom

assombrados resumidos a montes e ruínas; a ira de Inanna pode fazer as pessoas tremerem, causando queimação e angústia, ela pode causar inundações devastadoras e mudar grandes cursos de água; como uma águia, ela rasga humanos e deuses em pedaços; ela espalha doença, infortúnio, sofrimento, tristeza, insônia e inquietação; é capaz de fazer clarear e escurecer, fazer escurecer no meio do dia claro com seu olhar de raiva, mas também de transformar a escuridão em luz com sua tocha.

Nesse sentido, podemos observar que os princípios opostos reunidos na deusa Inanna – que assume as formas de animais, de fogo, de ventos e de chuvas –, também são os princípios opostos manifestados pela natureza e seus fenômenos, onde estão presentes ciclos de vida e de morte, de luz e de escuridão, de tempestades e de calmarias. Fenômenos que estão para além do controle humano, como afirma Norman Cohn sobre os desafios da vida cotidiana na antiga Mesopotâmia, em enfrentar o risco das cheias ou longos períodos de baixa dos rios Tigre e Eufrates, capazes de destruir todo o trabalho cuidadoso de irrigação e agricultura, transformando a terra em um pântano ou em um deserto infértil, além das chuvas torrenciais e ventos com poeira que faziam da vida uma luta de sobrevivência (COHN, 1996, p. 52).

Nos trechos supracitados, dos poemas escritos por En-ĥedu-ana, e também em outras linhas na integralidade desses textos, conseguimos encontrar elementos que podem ser associados a indícios de ritos direcionados ao culto dos atributos guerreiros de Inanna. Nos excertos mencionados, entre as linhas 13 e 33 de *Inana B*, observamos uma menção aos grandes ritos de Inanna e o trecho finaliza mencionando o toque dos tambores de lamento, o *balaĝ*.

Como evidência a esses cultos, entre as linhas 60 e 65 do mesmo poema, consta: “senhora de todas as terras estrangeiras, força vital do povo fervilhante: recitarei seu canto sagrado!” (ETCSL, 2003).¹⁴⁴ Logo em seguida, entre as linhas 66 e 73, En-ĥedu-ana se apresenta em primeira pessoa e narra uma situação em que carregou a cesta ritual e entoou canções, aspectos presentes no contexto de um ritual: “Eu, En-ĥedu-ana, a sacerdotisa en, entrei em meu sagrado ĝipar a seu serviço. Carreguei a cesta ritual e entoei a canção de alegria” (ETCSL, 2003).¹⁴⁵ Já entre as linhas 42 e 59 consta uma descrição sobre a condução dos prisioneiros de tropas cativas, onde tempestades enchem os lugares de dança das cidades dominadas, onde o termo escolhido pelos tradutores como “dancing-places” foi transliterado como *ki-e-ne-di-ba*, também traduzido para o inglês como “play area”:

¹⁴⁴ Minha tradução, a partir de: “lady of all the foreign lands, life-force of the teeming people: I will recite your holy song!”

¹⁴⁵ Minha tradução, a partir de: “I, En-ĥedu-ana the en priestess, entered my holy ĝipar in your service. I carried the ritual basket, and intoned the song of joy.”

Trecho entre as linhas 42-59: [...] Eles devem liderar suas tropas cativas antes de você, todos juntos. Eles devem espalhar seus regimentos de elite para você, todos juntos. Eles devem colocar seus jovens vigorosos ao seu serviço, todos juntos. Tempestades encheram os lugares de dança de suas cidades. Eles conduzem seus jovens antes de você como prisioneiros [...] (ETCSL, 2003).¹⁴⁶

É importante considerar ainda que, no poema *Inana C*, também são feitas menções aos grandes ritos e às canções que são entoadas nos contextos de destruição creditados à Inanna.

Sobre essas evidências mencionadas nos parágrafos anteriores, podemos considerar as discussões de Erica de Sá Nogueira (2015), que cita as pesquisas de Hamblin no período neo-sumério (2190-2004 a.E.C.), envolvendo o contexto de um ritual religioso, “o festival da masculinidade, a dança de Inanna”. O autor propõe que esse rito é constituído por uma dança de guerra realizada em homenagem à deusa, em um contexto de preparação para batalha, ou uma descrição do combate como dança ritual em honra de Inanna.

Além disso, é possível perceber que a relação entre dança e guerra indica uma forma de aprendizagem das rotinas de combate, com a marcha em uníssono assumindo a forma de uma dança de guerra ritualizada, e que estas danças estavam provavelmente na origem das artes marciais (NOGUEIRA, 2015, p. 19-20). A autora também analisa composições, como o poema “Enmerkar e o Senhor de Aratta”, onde estão registradas referências à dança de Inanna como uma metáfora ao combate e à performance de Inanna como heroína no campo de batalha, que faz as tropas dançarem a dança de Inanna. Com o mesmo viés, na narrativa citada no início deste subcapítulo, relacionada com o governante Lugalbanda, encontramos analogias à batalha como “o jogo de Inanna” (NOGUEIRA, 2015, p. 19-20).

Concordando com essas perspectivas, Norman Cohn (1996, p. 64), também afirma que a batalha era chamada de “dança de Ishtar” na antiga Mesopotâmia, citando ainda um poema traduzido para o português, a partir da versão inglesa de Jacobsen na obra *The treasures of darkness: a history of Mesopotamian religion*, no qual Inanna se vangloria em ser a própria batalha, o coração da batalha, evocando também seu aspecto de tempestade:

Quando me ergo no meio da batalha,
Eu sou o coração da batalha,

¹⁴⁶ Minha tradução, a partir de: [...] They must lead their troops captive before you, all together. They must scatter their élite regiments for you, all together. They must stand their able-bodied young men at your service, all together. Tempests have filled the dancing-places of their cities. They drive their young men before you as prisoners. [...]

o braço dos guerreiros
 (...)

Meu pai [An] deu-me os céus,

deu-me a terra,

Eu sou Inanna!

A soberania ele me deu,

a realeza ele me deu,

o fragor da batalha ele me deu

o ataque ele me deu,

a tempestade ele me deu,

o furacão ele me deu!

(COHN, 1996, p. 64).

Ao olharmos para os aspectos sagrados e ritualísticos da guerra na Suméria, também é possível dialogar com Norman Cohn para entender que os conflitos não estão desatrelados do mundo dos deuses nesse contexto. Ou seja, são também um atributo de Inanna que constituem o fio condutor entre micro e macrocosmo. Sendo assim, é coerente considerar a realização de ritos de guerra, tanto como preparação para a batalha e evocação da deusa Inanna, conforme defendido por Nogueira (2015), mas também é necessário perceber o próprio conflito bélico como acontecimento conectado com o mundo divino, como a dança de Inanna sendo um rito.

Como também afirma Norman Cohn (1996, p. 64), “a justiça no reino e a vitória sobre os inimigos estrangeiros eram ambas manifestações importantes da ordem no mundo” e “a cada vitória os deuses e o rei reafirmavam e fortaleciam juntos a ordem do mundo” (COHN, 1996, p. 65), visto que Inanna e os deuses tutelares da cidade também participavam da batalha na cosmovisão dos antigos mesopotâmicos (COHN, 1996, p. 64-65). Sendo assim, a correlação entre acontecimentos divinos e terrestres não estava presente somente no que tange à fertilidade, mas também à destruição e à guerra.

Outro aspecto relevante ainda a ser considerado na análise dos poemas creditados à En-ĥedu-ana (*Inana B*), refere-se ao teor de que a imagem de Inanna como irada e raivosa, apresentada no poema, expressa sentimentos que também estão sendo narrados pela própria sacerdotisa em torno de si mesma, em sua busca pessoal por vingança e destruição:

Linhas 81-90: Eu, En-ĥedu-ana, recitarei uma oração para você. A ti, sagrada Inana, darei livre vazão às minhas lágrimas como cerveja doce! Eu direi a ela {“Sua decisão!”} {(alguns mss. têm em vez disso:) “Saudações!”} Não fique ansioso sobre Ašimbabbar. Em conexão com os ritos de purificação do sagrado An, Lugal-Ane alterou tudo dele, e despojou An do E-ana. Ele não ficou admirado com a maior divindade. Ele transformou aquele templo, cujas atrações eram inesgotáveis, cuja beleza era infinita, em um templo destruído. Enquanto ele entrou na minha frente como se fosse um parceiro na verdade ele se aproximou por inveja.

Linhas 91-108: Minha boa vaca selvagem divina, expulse o homem, capture o homem! No lugar do encorajamento divino, qual é a minha posição agora? Que An extradite a terra daquele que é um rebelde malévolo contra sua Nanna! Que An

esmague aquela cidade! Que Enlil o amaldiçoe! Que sua criança chorona não seja aplacada por sua mãe! Senhora, com os lamentos iniciados, que seu barco de lamentação seja abandonado em território hostil. Devo morrer por causa de minhas canções sagradas? Minha Nanna {não prestou atenção em mim} {(1 ms. em vez disso:) não decidiu meu caso}. Ele me destruiu totalmente em território renegado. Ašimbabbar certamente não pronunciou um veredicto sobre mim. O que me importa se ele o pronunciou? O que é para mim se ele não o pronunciou? Ele ficou ali em triunfo e me expulsou do templo. Ele me fez voar como um pássaro da janela; eu esgotei minha vitalidade. Ele me fez caminhar pelos arbustos espinhosos das montanhas. Ele me despojou da legítima {coroa} {(1 ms tem em vez:) vestimenta} de sacerdotisa de en. Ele me deu uma faca e um punhal, dizendo-me: “Estes são ornamentos apropriados para você.” (ETCSL, 2003).¹⁴⁷

En-ḥedu-ana expressa sua fúria e lamento por ter sido humilhada por Lugal-Ane, quando o governante lhe tira o posto de sacerdotisa e a menospreza, dizendo que a faca e o punhal seriam ornamentos mais apropriados para ela, do que as vestes nobres de uma sacerdotisa, também usadas pela própria Inanna.

Roberta Binkley (1998, p. 3), interpreta o desfecho dessa narrativa, argumentando que En-ḥedu-ana assume a primeira pessoa no poema para recitar suas glórias passadas, explicitando sua credibilidade e explicando sua situação atual, onde foi banida como alta sacerdotisa do templo na cidade de Ur e de Uruk e exilada na estepe. En-ḥedu-ana implora ao deus da lua Nanna e à deusa Inanna que intercedam para intervir por ela, pois a cidade de Uruk, sob o governante Lugal-Ane, se rebelou contra Sargão. A autora também afirma que o “rebelde, Lugal-Ane, chegou a destruir o templo Eanna, um dos maiores templos do mundo antigo” (BINKLEY, 1998, p. 3). Além disso, ele se atreveu a se igualar à nova alta sacerdotisa e teria feito avanços sexuais contra ela, sua cunhada (BINKLEY, 1998, p. 3).

¹⁴⁷ Minha tradução, a partir de:

81-90. I, En-ḥedu-ana, will recite a prayer to you. To you, holy Inana, I shall give free vent to my tears like sweet beer! I shall say to her {“Your decision!”} {(some mss. have instead:) “Greetings!”} Do not be anxious about Ašimbabbar. In connection with the purification rites of holy An, Lugal-Ane has altered everything of his, and has stripped An of the E-ana. He has not stood in awe of the greatest deity. He has turned that temple, whose attractions were inexhaustible, whose beauty was endless, into a destroyed temple. While he entered before me as if he was a partner, really he approached out of envy.

91-108. My good divine wild cow, drive out the man, capture the man! In the place of divine encouragement, what is my standing now? May An extradite the land which is a malevolent rebel against your Nanna! May An smash that city! May Enlil curse it! May its plaintive child not be placated by his mother! Lady, with the laments begun, may your ship of lamentation be abandoned in hostile territory. Must I die because of my holy songs? My Nanna has {paid no heed to me} {(1 ms. has instead:) has not decided my case}. He has destroyed me utterly in renegade territory. Ašimbabbar has certainly not pronounced a verdict on me. What is it to me if he has pronounced it? What is it to me if he has not pronounced it? He stood there in triumph and drove me out of the temple. He made me fly like a swallow from the window; I have exhausted my life-strength. He made me walk through the thorn bushes of the mountains. He stripped me of the rightful {crown} {(1 ms. has instead:) garment} of the en priestess. He gave me a knife and dagger, saying to me “These are appropriate ornaments for you.”

Assim, esse trecho também evidencia os conflitos internos motivados pelas disputas entre cidades-estados na antiga Mesopotâmia, bem como pelo posto de governante em cada uma delas. Esses aspectos políticos e sociais na organização das cidades-estados, expressos na narrativa do poema, também podem ser encontrados nas linhas iniciais, de 1 a 12, onde Inanna é descrita como amada de An e Urac, a senhora do céu que se apossou e é guardiã de todos os poderes divinos. Considerando isso e também outras discussões de Roberta Binkley (1998), *Inana B* pode estar conectada com a narrativa de Inana e An, citada acima, pois, a partir da tradução de Hallo e Van Dikj, Binkley afirma que – da mesma forma que podemos observar na disputa de Inanna com An na captura de E-ana – “Enheduanna implica a igualdade de Inanna com An, o deus sênior do panteão sumério, que Hallo sugere politicamente igualar os reis sargônicos como aderindo às normas e crenças sumérias para justificar o domínio imperial da Acádia sobre a Suméria” (BINKLEY, 1998, p. 3).

O poema *Inana B* também pode ser lido como uma prece de En-ĥedu-ana, onde a sacerdotisa evidencia os atributos guerreiros e furiosos de Inanna para então rogar à deusa por seu desejo de vingança, reivindicando que Lugal-Ane sofra castigos e maldições terríveis em detrimento da humilhação que lhe causará, da mesma forma que podemos observar na saga de vingança de Inanna contra Šukaletuda, onde percebemos que o aspecto irado e furioso dessas personagens femininas é despertado pelas ofensas e humilhações causadas pelos personagens masculinos.

Além da narrativa de Inanna contra Šukaletuda, a própria deusa também é personagem de outro poema onde aparece sentindo-se subjugada por uma divindade masculina e expressando indignação diante disso. A narrativa recebeu o título de “Enki e a ordem mundial”¹⁴⁸ e a maior parte de suas linhas gira em torno de louvar a grandiosidade Enki, inclusive, atribuindo a ele aspectos que comumente aparecem associados à Inanna. Entre as linhas 17 e 31, Enki é louvado a partir de seu atributo de fertilidade: “Basta abrir a boca para que tudo se multiplique e para que a abundância se estabeleça. Seus ramos verdes com seus frutos, honram os deuses. em suas florestas é como uma roupa felpuda” (ETCSL, 2003).¹⁴⁹ Enki também aparece como a boa semente, responsável por prover o nascimento de bezerros, deus que controla artes e ofícios, toma decisões e decreta destinos.

¹⁴⁸ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t113.p1#t113.p1>. Acesso em: 1 out. 2022

¹⁴⁹ Minha tradução, a partir de: You have only to open your mouth for everything to multiply and for plenty to be established. Your branches green with their fruit, do honour to the gods. in its forests is like a fleecy garment.

Em um dos trechos do poema, além de reivindicar para si os atributos de fertilidade e prosperidade, Enki também aparece como atribuindo essas demandas ao rei local, enquanto consorte da deusa Inanna, em sua manifestação de rei divino como Dumuzid-ušumgal-ana:

Linhas 358-367: Ele construiu os cercados para ovelhas, fez a limpeza, fez os currais para as vacas, deu-lhes a melhor gordura e creme, e trouxe luxo aos lugares de jantar dos deuses. Ele fez a planície, criada para verdura, alcançar a prosperidade. Enki encarregou de tudo isso o rei, o bom provedor de E-ana, o amigo de An, o amado genro do jovem Suen, o sagrado esposo de Inana, a dama, a senhora dos grandes poderes que permite relações sexuais nas praças abertas de Kulaba – Dumuzid-ušumgal-ana, o amigo de An (ETCSL, 2003).¹⁵⁰

O poema se dedica em elogiar os feitos do deus Enki até as linhas 387, onde a deusa Inanna aparece para fazer suas reivindicações, depois de sentir que havia ficado sem nenhuma função:

Linhas 387-390: Então, sozinha sem nenhuma função, a grande mulher do céu, Inana, sem nenhuma função – Inana entrou para ver seu pai Enki em sua casa, chorando para ele e fazendo sua reclamação:

Linhas 391-394: “Enlil deixou em suas mãos confirmar as funções dos Anuna, os grandes deuses. Por que você me tratou, a mulher, de maneira excepcional? Eu sou a sagrada Inana – onde estão minhas funções?” (ETCSL, 2003).¹⁵¹

Nos trechos que seguem, Inanna menciona uma lista que contém exclusivamente deusas, mencionando os atributos de cada uma delas e os artefatos que receberam que estão conectados aos seus poderes. Entre essas deusas estão: Aruru, a dama do parto e seus tijolos sagrados do parto; Ninisina, com as joias de *šuba*, sendo a senhora do céu ao lado de An; Ninmug, que porta o cinzel de ouro e o buril de prata, sendo a ferreira da Terra; Nisaba com sua palheta métrica, responsável por proclamar todos os grandes poderes e demarcar fronteiras, sendo a escriba da Terra e também planejando a refeição dos deuses; por fim, Nanše, a inspetora da pesca e do mar. Depois de mencionar os atributos creditados a cada divindade, Inanna volta a fazer sua

¹⁵⁰ Minha tradução, a partir de:

358-367. He built the sheepfolds, carried out their cleaning, made the cow-pens, bestowed on them the best fat and cream, and brought luxury to the gods' dining places. He made the plain, created for greenery, achieve prosperity. Enki placed in charge of all this the king, the good provider of E-ana, the friend of An, the beloved son-in-law of the youth Suen, the holy spouse of Inana the mistress, the lady of the great powers who allows sexual intercourse in the open squares of Kulaba -- Dumuzid-ušumgal-ana, the friend of An.

¹⁵¹ Minha tradução, a partir de:

387-390. Then, alone lacking any functions, the great woman of heaven, Inana, lacking any functions -- Inana came in to see her father Enki in his house, weeping to him, and making her complaint to him:
391-394. “Enlil left it in your hands to confirm the functions of the Anuna, the great gods. Why did you treat me, the woman, in an exceptional manner? I am holy Inana -- where are my functions?”

reclamação, questionando onde estão suas funções. Então, é nessa narrativa que Inanna é proclamada por Enki em sua função de divindade conectada ao atributo de destruição, de deusa da batalha, do caos e das lamentações, tendo como adereço a coroa de lápis-lazúli e vestes nobres e coloridas:

Linhas 424-436: Enki respondeu a sua filha, a sagrada Inana: “Como eu te menosprezei? Deusa, como te menosprezei? Como posso te exaltar? Donzela Inana, como te menosprezei? Como posso te exaltar? Eu te fiz falar como uma mulher de voz agradável. Fiz-te sair... cobri..... com uma roupa. Fiz-te trocar o teu lado direito e o teu lado esquerdo. Vesti-te com vestes de poder feminino. Coloquei na tua boca a fala das mulheres. Coloquei em suas mãos o fuso e o grampo de cabelo. Eu para ti adorno de mulher. Eu coloquei em ti o bastão e a vara de gancho, com o cajado do pastor ao lado deles”.

Linhas 437-444: “Donzela Inana, como eu menosprezei você? Como posso engrandecer-te? Entre as ocorrências sinistras no turbilhão da batalha, farei você falar palavras vivificantes; e no meio delas, embora você não seja um pássaro arabu” (um pássaro de mau agouro), farei você falar palavras de mau agouro também. Eu fiz você emaranhar fios retos; donzela Inana, fiz-te endireitar os fios emaranhados. Eu fiz você vestir roupas, fiz você vestir de linho. Eu fiz você escolher o sentido das fibras para fiar, eu fiz você girar com o fuso. Fiz para você um tecido tufado (?) colorido com fios coloridos.

Linhas 445-450: “Inana, você amontoa cabeças humanas como pilhas de poeira, você semeia cabeças como sementes. Inana, você destrói o que não deve ser destruído; você cria o que não deve ser criado. Você remove a tampa do tambor de lamentações šem, Donzela Inana, enquanto fecham os instrumentos tigi e adab em suas casas. Você nunca se cansa com admiradores olhando para você. Donzela Inana, você não sabe nada de amarrar as cordas em poços profundos.”

Linhas 451-471: “Mas agora, o coração transbordou, a Terra foi restaurada; o coração de Enlil transbordou, a Terra foi restaurada. Em seu coração transbordante de humanidade,” 4 linhas obscuras

“..... adereço de cabeça de lápis-lazúli é sua prerrogativa, é sua prerrogativa, é sua prerrogativa” (ETCSL, 2003).¹⁵²

¹⁵² Minha tradução, a partir de:

424-436. Enki answered his daughter, holy Inana: “How have I disparaged you? Goddess, how have I disparaged you? How can I enhance you? Maiden Inana, how have I disparaged you? How can I enhance you? I made you speak as a woman with pleasant voice. I made you go forth I covered with a garment. I made you exchange its right side and its left side. I clothed you in garments of women’s power. I put women’s speech in your mouth. I placed in your hands the spindle and the hairpin. I to you women’s adornment. I settled on you the staff and the crook, with the shepherd’s stick beside them.”

437-444. “Maiden Inana, how have I disparaged you? How can I enhance you? Amongst the ominous occurrences in the hurly-burly of battle, I shall make you speak vivifying words; and in its midst, although you are not an arabu bird” (a bird of ill omen), I shall make you speak ill-omened words also. I made you tangle straight threads; maiden Inana, I made you straighten out tangled threads. I made you put on garments, I made you dress in linen. I made you pick out the tow from the fibres, I made you spin with the spindle. I made you colour tufted (?) cloth with coloured threads.

445-450. “Inana, you heap up human heads like piles of dust, you sow heads like seed. Inana, you destroy what should not be destroyed; you create what should not be created. You remove the cover from the šem drum of lamentations, Maiden Inana, while shutting up the tigi and adab instruments in their homes. You never grow weary with admirers looking at you. Maiden Inana, you know nothing of tying the ropes on deep wells.”

451-471. “But now, the heart has overflowed, the Land is restored; Enlil’s heart has overflowed, the Land is restored. In his overflowing heart of mankind,” 4 lines nuclear

“..... lapis-lazuli headdress is your prerogative, is your prerogative, is your prerogative, is your prerogative.”

É possível considerar que a narrativa do poema tem uma função política e de organização religiosa no contexto social, estabelecendo Enki como uma divindade tutelar responsável pela ordenação das coisas, pelas edificações e construções, e também por estabelecer a função de cada divindade no panteão. Assim, o poema se dedica em organizar e estabelecer o atributo de cada deusa do panteão, o que também deve refletir na organização dos ritos e cultos no Templo. Simultaneamente, atribui explicitamente à Inanna a função de deusa da guerra, de espalhar o mau agouro e a destruição, deslocando o atributo da fertilidade e abundância para o próprio Enki e para o governante local.

A respeito disso, Cabrera (2018) também afirma que, embora seja uma prerrogativa das divindades, em muitos casos, o sentimento de terror inspirador¹⁵³ também é compartilhado pelos governantes (CABRERA, 2018, p. 45). O que fundamenta a relevância de que o governante ocupasse o posto de consorte da deusa Inanna, não somente no que tange ao atributo da fertilidade, mas também pelo atributo de sucesso no combate de poder destrutivo para expansão e conquista territorial.

Esse compartilhamento do poder de batalha com o governante local na antiga Suméria é um fenômeno que pode ser percebido em uma significativa parcela de hinos de louvores a reis ou que tratam da descrição de um conflito, como é o caso da narrativa denominada “A vitória de Utu-ḫeḡal”.¹⁵⁴ Nesse texto, Utu-ḫeḡal é descrito como rei de todas as terras, confiado por Enlil como rei de Unug e rei dos quatro quadrantes, que tinha o dever de eliminar o rei de Gutium e o nome de Gutium, o qual teria agido com violência contra os deuses e enchido a Suméria de maldade, tendo tirado os cônjuges dos casados e os filhos dos pais. A narrativa do poema descreve então, a empreitada bélica de Utu-ḫeḡal contra o rei de Gutium. Em alguns excertos, Utu-ḫeḡal descreve Inanna como leoa na batalha e pede sua ajuda, inclusive em discursos públicos:

Linhas 13-16: Ele foi até sua senhora, Inana, e suplicou para ela: “Minha senhora, leoa na batalha, que dá cabeçadas nas terras estrangeiras, Enlil me encarregou de trazer de volta a realeza para a Suméria. Que você seja minha ajuda!”

Linhas 24-34: Mas o rei, dotado de poder por Enlil, escolhido por Inana com seu {(1 ms. acrescenta:) sagrado} coração – Utu-ḫeḡal, o homem poderoso, saiu de Unug para enfrentá-lo e montou acampamento (?) no templo de Iškur. Ele dirigiu um discurso

¹⁵³ Veremos o sentido dessa ideia de “terror inspirador” para Cabrera (2018) logo nos parágrafos a seguir.

¹⁵⁴ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.1.6&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t216.p1#t216.p1>. Acesso em: 01 out. 2022.

aos cidadãos de sua cidade: “Enlil me deu Gutium e minha senhora Inana será minha ajuda! [...] (ETCSL, 2003).¹⁵⁵

Nesse sentido, é possível perceber que o governante reivindica o poder de batalha e a vitória em seus projetos de conquista por ser um enviado dos deuses na terra, um encarregado de executar os propósitos divinos. E conta, assim, com ajuda das divindades para essas empreitadas e mostrando que a guerra não está restrita ao mundo humano ou a microcosmo.

Não é apenas o consorte terreno de Inanna que compartilha de seus poderes de batalha, mas também seu consorte divino, Ama-ušumgal-ana, também chamado de Dumuzid. No poema “Um *tigi* para Inana (*Inana E*)”¹⁵⁶, a deusa é referenciada como atraente em beleza e veloz como um dragão, a deusa que recebeu os poderes divinos do *abzu* e que sentou o rei Ama-ušumgal-ana em seu estrado sagrado. Entre as linhas 34 e 37 a narrativa menciona que:

Linhas 34-37: Inana, senhora a quem ninguém pode resistir na batalha, grande filha de Suen que se eleva no céu e inspira terror, aquele que por você permanece completo em sua masculinidade se alegra na batalha como em um festival, e por você ele destrói as terras e as casas rebeldes Para você Ama-ušumgal-ana, o poderoso herói, mata todos com sua maça šita brilhante (ETCSL, 2003).¹⁵⁷

O consorte divino de Inanna, teria destruído e matado rebeldes em sua causa. Dessa forma, a batalha e a destruição de terras rebeldes podem ser percebidas como uma forma de satisfazer Inanna, um culto dedicado à deusa, assim como eram os cultos com tema de sexualidade e fertilidade que vimos no capítulo anterior, apresentando-se como mais um indício da realização de ritos de batalha conectados com a deusa Inanna.

Observando esse processo ao longo do qual a deusa Inanna assume sua face ligada à guerra, à fúria e à destruição, e retomando a presença desses conteúdos nos poemas de En-ĥedu-ana, também podemos considerar que a narrativa *Inana B* registra preces de vingança e intercessão em causa da sacerdotisa. Mas esses pedidos logo são seguidos por trechos onde En-

¹⁵⁵ Minha tradução, a partir de:

13-16. He went to his lady, Inana, and prayed to her: “My lady, lioness in the battle, who butts the foreign lands, Enlil has entrusted me with bringing back the kingship to Sumer. May you be my help!” [...]

24-34. But the king, endowed with power by Enlil, chosen by Inana with her {(1 ms. adds:) holy} heart -- Utu-ĥeġal, the mighty man, came out from Unug to face him and set up camp (?) at the temple of Iškur. He addressed a speech to the citizens of his city: “Enlil has given Gutium to me and my lady Inana will be my help! [...]

¹⁵⁶ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.5&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4075.p1#t4075.p1>. Acesso em: 01 out. 2002.

¹⁵⁷ Minha tradução, a partir de:

34-37. Inana, lady whom no one can withstand in battle, great daughter of Suen who rises in heaven and inspires terror, he who for you stands complete in his manhood rejoices in battle as at a festival, and for you he destroys the rebel lands and houses For you Ama-ušumgal-ana, the mighty hero, kills everyone with his shining šita mace.

hedu-ana louva Inanna em sua grandiosidade e poder de destruição, expressando seu olhar admirado por esses atributos da deusa. Assim, podemos reafirmar perspectivas que foram construídas no primeiro capítulo da presente tese, onde pondero afirmações de Bottéro (2001), quando o autor defende que o sentimento religioso na antiga Mesopotâmia era atrelado ao medo. Os atributos de guerra e destruição da deusa Inanna não podem ser interpretados nessa correspondência direta com o sentimento de medo, pelo menos não no que tange àquelas pessoas que cultuavam a deusa, visto que encontramos nas preces de En-hedu-ana a busca por proteção e acolhimento, da mesma forma que Inanna é reivindicada em outros poemas que mencionam sua face guerreira, como uma deusa capaz de proteger e assegurar a vitória de seu povo.

Os posicionamentos de Bottéro também estão conectados com a dificuldade de culturas ocidentais conceberem sentimentos e emoções que não sejam lineares ou possíveis de descrever e interpretar a partir de critérios fundamentados na racionalidade cartesiana. Essa dificuldade também gera uma limitação na compreensão de aspectos destrutivos como atrelados ao sentimento de proteção, de vida e de acolhimento; mais especificamente, em conceber que esses aspectos podem não ser e antagônicos aos olhos de toda a humanidade e em todos os espaços e tempos; conforme refletirei a seguir, sobre Inanna como divindade que reúne em si atributos que continuam sendo lidos como opostos, ao invés de ciclos interligados de continuidade, como a vida e a morte.

A respeito disso, também é coerente tecer considerações sobre o conceito de “medo” na Suméria. Para Rodrigo Cabrera (2018, p. 44-45), a ideia de “medo” em sumério está ligada ao termo *ni₂*, equivalente ao acadiano *puluhtu*, *ni₂* também significa “aura” e aparece em vários textos literários, nos quais “as divindades aparecem vestidas de ‘esplendor temível’ que causa admiração e devoção simultâneas”. Cabrera (2018) também analisa palavras compostas pelo termo *ni₂* e que têm significados ligados à ideia de “inspirar luminosidade e ser revestido de medo. Esse brilho associado ao medo reverente é chamado *me-lam₂* (*melammu*) (KREBERNIK, 1993-1995 *apud* CABRERA, 2018, p. 45) e foi analisado primeiramente por Oppenheim (1943) e, posteriormente, por Emelianov (2004; 2010).

Com efeito, Inanna encarnava como arquétipo a coeternidade de princípios estruturantes justapostos, através do *mysterium tremendum* ou sensação de pequenez e medo diante de um poder onipotente inacessível e do *mysterium fascinans*, ou seja, quando o estremeamento diante da divindade se traduz em veneração ou respeito, ambos associados ao termo *ni₂/puluhtu* (OTTO, 2014 *apud* CABRERA, 2018, p. 45).

Pensando sobre esse exercício de conceber a integração de aspectos que podem ser percebidos como opostos, é relevante destacar o atributo de Inanna como divindade ligada à guerra e seus cultos voltados para seus atributos bélicos e de destruição, visto que esse destaque também constitui um esforço em questionar e transformar imagens instauradas no imaginário do Ocidente contemporâneo de um feminino sagrado ligado apenas à criação e à passividade.

As noções que construímos sobre divindades femininas e mesmo a recorrência com que essas divindades aparecem em pesquisas sobre religiões e religiosidades são questões atreladas com as relações de gênero em nossa sociedade. Da mesma forma que a História das mulheres vem ganhando espaço nos recortes de pesquisa e na escrita da História, podemos observar esse fenômeno quando falamos das deusas. Sobre isso, Julia M. Asher-Greve e Joan Goodnick Westenholz (2013, p. 4) apontam que Samuel N. Kramer (1976, p. 13-14) foi o primeiro estudioso que se referiu às deusas como um grupo, nessa primeira menção restrito a um parágrafo intitulado “Divindades Femininas: Vitimização e Ressentimento”, no qual o autor afirma que “não foi apenas no plano humano que as mulheres perderam alguns de seus direitos e prerrogativas ao longo dos séculos – aconteceu também no plano divino”.

Asher-Greve e Westenholz (2013, p. 5), também apontam o fato de que muitos estudos se dedicam a tratar de aspectos particulares das deusas, como “fertilidade”, ou “deusa(s) mãe”, ou discutem as deusas no contexto dos deuses com os quais estão associadas. Sendo assim, as mudanças observáveis com relação a esses recortes no estudo de deusas, e o fato de que essas divindades vêm sendo estudadas a partir de si mesmas e não de seus consortes, também indica que a consciência de gênero vem ganhando influência na análise da religião mesopotâmica.

Nesse sentido, gostaria de corroborar o esforço de Erica de Sá Nogueira (2015, p. 17) em não reduzir Inanna/Ištar a uma proto-Afrodite, ao privilegiar o seu lado amoroso e sensual e minimizando ou mesmo ignorando o seu carácter bélico e a sua influência nas estruturas conceptuais e reais do poder. Na compreensão da autora, “as leituras helenizadas de Inanna/Ištar não honram a divindade”, pois, “embora justificadas, as comparações com Afrodite e Deméter (devido à simbologia do mito da Descida ao Mundo Subterrâneo) subestimam a sua complexidade, deixando de fora os paralelos que se podem igualmente traçar com Atena ou Artemisa” (NOGUEIRA, 2015, p. 17).

Inanna reúne em si mesma aspectos que podem ser vistos como contrapostos e não conciliáveis fora da cosmovisão mesopotâmica, sobretudo na cultura ocidental contemporânea fundamentada por binarismos como bem *versus* mal ou herói *versus* vilão. Inanna reúne em si os atributos de vida e morte; criação e destruição; guerra e acolhimento.

Sobre a concepção desses dualismos e opostos nos atributos de Inanna, gostaria de dialogar novamente com Rodrigo Cabrera (2018). O autor afirma que os sistemas de pensamento não ocidentais mostravam “dar conta do dualismo ou de um princípio estrutural antagônico, necessário na concepção e manutenção do cosmos” (BAZÁN, 1978 *apud* CABRERA, 2018, p. 42). Esse dualismo “se expressava através de diferentes arquétipos míticos, por exemplo, o deus benevolente versus o deus mau, Deus e a matéria, o demiurgo criador sem forma e o cocriador rival” (BAZÁN, 1978 *apud* CABRERA, 2018, p. 42). Quando consideramos os sistemas religiosos do Antigo Oriente próximo, podemos encontrar esses aspectos, onde

o dualismo de princípios que coexistem simultaneamente em muitos casos se manifestou em um único deus com características dimórficas justapostas. Na religião da Mesopotâmia, uma série de protótipos divinos encarnava a coexistência dualista de fundamentos ontológicos. Um exemplo disso é encontrado na figura da deusa Inanna (JACOBSEN, 1963). As características regenerativas e destrutivas que caracterizam a divindade feminina mesopotâmica do amor e da guerra neste texto (CABRERA, 2018, p. 42).

No culto à deusa Inanna, podemos encontrar os seguintes pares de dualidades: vida/morte, masculino/feminino, celestial/infernal¹⁵⁸, fértil/infértil, ordem/caos; que, paradoxalmente, harmonizam os conjuntos de dualismos míticos que aparecem na religião mesopotâmica (CABRERA, 2018). Assim, Inanna é a conectora do micro e do macrocosmo, mas também de princípios que, na perspectiva ocidental, podem ser percebidos como antagônicos.

Para compreender essa manifestação de Inanna como divindade multifacetada que reúne em si distintos atributos, considero necessário elucidar uma compreensão de como Inanna foi constituída por fusões e transformações. Uma construção que teve contribuições da sacerdotisa En-ĥedu-ana, como vimos acima, e que também ficou evidente na narrativa do Poema “Enki e a Ordem Mundial”, onde a deusa assume explicitamente os atributos de divindade da batalha e da destruição, distanciando-se do aspecto de fertilidade ligado à fauna e à flora.

Sobre esse debate, temos novamente importantes contribuições de Asher-Greve e Westenholz (2013), em reflexões onde as autoras preocuparam-se em entender questões de gênero na antiga Mesopotâmia e perceber a volatilidade da expressão e dos papéis de gênero nas divindades do panteão mesopotâmico. Para as autoras, isso ocorre, sobretudo, devido a fusões de diferentes divindades, incluindo fusões de divindades vistas como femininas com

¹⁵⁸ Aqui, Cabrera está considerando o mito de descida ao submundo, que será discutido no próximo subcapítulo, onde Inanna circula entre o mundo dos mortos e a morada de todos os outros deuses e deusas.

divindades masculinas, além de considerar a existência de divindades que em um período ou espaço são vistas como masculinas e em outro período ou espaço assumem uma identidade feminina (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013).

No que tange à deusa Inanna, as autoras consideram que a deusa “tripla fornece um caso único de fusão de uma deusa de nome idêntico com diferentes domínios de competência”, visto que podemos encontrar diferentes manifestações de Inanna conhecidas por receber oferendas nos textos administrativos e ter cultos separados, sendo elas: Inana-NUN ou Inanna, a NUN; Inana- $\text{h}\text{u}\text{d}_2$ ou Inanna, a manhã e Inana-sig ou Inanna, à noite. (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 43-44). Inana- $\text{h}\text{u}\text{d}_2$ e Inana-sig seriam descrições da deusa em sua manifestação astral, do planeta Vênus, uma brilhando no céu ao amanhecer e outra estando no céu à noite, de forma que haviam dois cultos diferentes para essas duas manifestações (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 44).

Além disso, as autoras apontam uma quarta manifestação de Inanna de Uruk, que seria Inana-kur, literalmente “Inana, a montanha”, porém não foram encontradas oferendas para essa manifestação, o que também pode vir a indicar que seu culto em Uruk passou por um declínio. Depois do período arcaico essas distintas manifestações da deusa começam a desaparecer até passar a existir um único culto atrelado à deusa Inanna (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 44).

Asher-Grave e Westenholz, também mencionam que três hinos do templo são dirigidos às manifestações de Inanna, sendo elas “Inana de Uruk; Inana de Zabalam e Inana do Ulmaš, o acadiano ‘Aštar” (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 62), de forma que os dois primeiros nomes são descritos semelhantes ao *ušumgal* “o grande dragão”, enquanto o terceiro faz referência a senhora da batalha, a acadiana ‘Aštar, ou seja, “Inana e sua contraparte semítica ‘Aštar, mais tarde Ištar, tinham parcialmente fundido em meados do terceiro milênio” (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 62).

‘Aštar era a deusa titular da Acádia, a capital do Império Acadiano, e seus atributos estavam conectados com aspirações políticas dos governantes sargônicos, onde, conforme discuti anteriormente, Sargão e seus sucessores encorajaram e promoveram o sincretismo entre ‘Aštar da Acádia e Inana de Uruk, objetivando tornar a deusa nacional acadiana aceitável para o Sumérios (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 62). Mesmo levando em conta que ‘Aštar tinha atributos belicosos e era vista como a senhora da batalha, é necessário considerar que tanto a ‘Aštar acadiana quanto a Inanna Suméria eram por si mesmas divindades multifacetadas (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 62).

Finalmente, no que tange ao rastreamento dessas fusões, as autoras puderam encontrar também em Larsa, no segundo milênio a.E.C., evidências de que as “funções de Inana foram divididas entre três deusas: Nanaya, deusa do amor, Ninsiana, a dimórfica deusa Vênus, e Inana, ela mesma, que reteve os atributos dos poderes divinos universais, os me’s e de travar a batalha” (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 92). Essas divindades eram adoradas em templos, cultos e ritos separados, sendo relevante mencionar também que a própria Ninsiana é um exemplo de divindade que aparece como masculina à noite e feminina pela manhã em sua faceta astral (ASHER-GREVE; WESTENHOLZ, 2013, p. 92).

Compreender essas fusões e conexões que constituem os atributos da deusa Inanna é uma tarefa necessária até mesmo para perceber os movimentos e ligações entre povos da antiga Mesopotâmia, reconhecendo os entrelaçamentos culturais que constituem esse contexto específico. Nesse sentido, a História das religiões e das religiosidades se mostra um recorte efetivo no sentido de construir narrativas de História conectada, ou mesmo uma das camadas do que se entende como História Global. Inanna é uma manifestação de trocas, conexões e sincretismos do contexto em que foi cultuada.

Apesar disso, é importante também ter grande cautela para não construir interpretações de Inanna como uma divindade fragmentada, bem como, de não projetar anacronicamente nossa busca por uma linearidade e racionalidade ocidental sobre a forma como interpretamos os atributos dessa deusa. O fato de ser constituída por fusões, não faz de Inanna uma deusa que perde sua originalidade, mas sim uma divindade que acompanha a vida na terra, os fenômenos sociais e políticos. Além disso, seus vários nomes fazem de Inanna uma divindade cada vez mais poderosa nesse contexto, visto que, conforme defendi na segunda seção desta tese, divindades que eram chamadas por múltiplos nomes, na concepção mesopotâmica, também tinham sua existência potencializada, ou seu poder potencializado, ao serem chamados repetidamente, considerado a função criadora da linguagem nessa cosmovisão.

Sendo assim, mais uma vez se torna possível perceber Inanna com o método da alegoria histórica, para além de seu atributo de fertilidade onde a deusa é também a própria terra, a semente e a vaca. Em seu aspecto de deusa da batalha e da destruição, é coerente olhar para Inanna sob as lentes da alegoria histórica, pois sua imagem sempre esconde algo mais do que traz em sua aparência (CHAPA, 1985, p. 156). Bem como a alegoria, Inanna não possui um sentido intrínseco e único, mas é a transitoriedade e o efêmero coexistindo intimamente com o eterno (BORGES, 2012). As manifestações da deusa rompem com

perspectivas pautadas na linearidade (BENJAMIN, 1987, p. 61), até mesmo sob os olhos dos deuses: “Os deuses Anuna rastejam diante de sua palavra majestosa cujo curso ela não deixa An conhecer; ele não ousa proceder contra a ordem dela. Ela muda sua própria ação, e ninguém sabe como isso vai ocorrer” (ETCSL, 2003).¹⁵⁹

Ainda que Inanna tenha atributos multifacetados e seja retratada como uma figura independente e poderosa, como antítese da ideia de uma mulher submissa de uma sociedade patriarcal, que rompe padrões normativos de uma divindade feminina (POZZER, 2022, p. 8), é importante considerar que esses aspectos não podem ser entendidos como um sinônimo de domínio ou superioridade de uma divindade feminina no panteão sumério. Ainda que as fontes exaltem os poderes e a superioridade da deusa Inanna e que suas expressões de fúria e destruição apareçam nas narrativas mitológicas como sendo ferramentas da deusa para conquistar suas reivindicações com outras divindades masculinas do panteão, é preciso considerar – como observamos no poema “Enki e a Ordem Mundial” – a perspectiva de que a incorporação de poderes de guerra e destruição entre os atributos da deusa Inanna pode fazer parte de um processo de patriarcalização da religião, construído por meio da perda de poderes divinos, onde as divindades femininas tem seus atributos apropriados e redistribuídos para outros deuses. Esse fenômeno de patriarcalização da religião também será discutido com mais profundidade como uma possibilidade de análise do mito de “descida de Inanna ao Mundo dos Mortos”, no subcapítulo seguinte.

4.2 INANNA, A DEUSA DOS DOIS MUNDOS: O ENTRELAÇAMENTO ENTRE MUNDO DOS VIVOS E MUNDO DOS MORTOS NA MITOLOGIA MESOPOTÂMICA

A vida é ao mesmo tempo significativa e louca. Se não rirmos de um dos aspectos e não especularmos acerca do outro, a vida se torna banal; e sua escala se reduz ao mínimo. Então só existe um sentido pequeno e um não-sentido igualmente pequeno. No fundo, nada significa algo, pois antes de existirem seres humanos pensantes não havia quem interpretasse os fenômenos. As interpretações só são necessárias aos que não entendem. Só o incompreensível tem que ser significado. O homem despertou num mundo que não compreendeu; por isso quer interpretá-lo (JUNG, 2000, p. 41).

Os segredos sobre a morte e o pós-morte intrigam a mente humana desde que podemos encontrar registros escritos. A inevitável ideia de finitude faz parte do imaginário humano desde que podemos encontrar os primeiros sistemas de escrita. É possível encontrar seu rastro na poesia, na música e nas artes plásticas, independentemente de época (MAGALHÃES et al.,

¹⁵⁹ Minha tradução, a partir da tradução inglesa do poema *Inana C*, ver nota 136.

2012, p. 133). Mesmo no contexto da História Pré-escrita, podemos encontrar nas iconografias, expressões humanas de suas imagens arquetípicas sobre a morte: “perda, ruptura, desintegração, degeneração, mas também fascínio, sedução, transformação, entrega, descanso ou alívio” (MAGALHÃES et al., 2012, p. 133), mostrando que o fenômeno da morte também pode ser compreendido a partir de outras perspectivas, para além da linearidade e da ideia de fim.

O desenvolvimento da consciência humana traz consigo a certeza sobre a morte e os medos que a acompanham. “Esta primeira impressão, segundo Kovács (1992), marca uma das representações mais fortes de todos os tempos, que é a morte como ausência, perda, separação e a consequente experiência de aniquilação e desamparo” (MAGALHÃES et al., 2012, p. 134). Diante disso, a humanidade também constrói diversas maneiras para lidar com a inexorabilidade do fim, onde “o fim da vida humana pode ser mitologizado pela ideia de uma outra vida no Valhala, no Hades” (MAGALHÃES et al., 2012, p. 134) ou no “kur”; mas também pela tentativa de evitar a ideia da morte afastando-a de nós tanto quanto possível ou mesmo assumindo uma crença inabalável em nossa própria imortalidade. (MAGALHÃES et al., 2012, p. 134).

Na experiência da cultura ocidental contemporânea, temos gradualmente nos afastado do contato com o sentido mais profundo do envelhecimento e da velhice, bem como dos significados vívidos e transformadores da morte, muitas vezes, compreendendo-a exclusivamente como mero acontecimento biológico. Nesta cultura, onde a ênfase está na materialidade e no corpo físico, na vida física e não na vida psíquica, no literal e não no alegórico, então o foco também passa a ser na morte como fenômeno físico e biológico, não podendo mais ser associada a nada transcendente ou de significado maior. A morte vem “sendo definida apenas no nível físico como a interrupção completa e definitiva das funções vitais de um organismo, com o desaparecimento da coerência funcional e destruição progressiva das unidades tissulares e celulares” (MAGALHÃES et al., 2012, p. 144).

O distanciamento ou a perda da interpretação da morte como alegoria ou mesmo como conectada à transformação, deixa um vazio de sentido. Na experiência profissional que tenho enquanto psicóloga clínica - e mesmo nas experiências pessoais de luto que já vivi -, as angústias sobre o sentido da vida diante da morte, a dificuldade de elaboração do luto e da ideia de finitude são recorrentes e inquietantes, gerando sentimentos de tristeza, desespero, ansiedade e até mesmo a própria perda de conexão com o sentido da vida. Esses sentimentos, parecem ter vindo ainda mais à tona em meio a uma experiência tão intensa de morte, isolamento e luto, como a pandemia de COVID-19 que vivemos de forma mais intensa em

2020 e 2021, um acontecimento que teve a potência de fazer depararmos com a morte como uma certeza, como diria a própria morte ao apresentar-se como narradora na obra literária “A menina que roubava livros”, de Markus Zusak (1975, p. 9): “Eis um pequeno fato, você vai morrer. Isso preocupa você?”.

Nesse sentido, o processo de reconexão com significados simbólicos da morte também é pauta deste subcapítulo, pois

é necessário encontrar um caminho para “fazer as pazes” com esta verdade inexorável, compreendendo-a como parte da existência, com a qual devemos nos relacionar de forma consciente e criativa. Afinal, conforme afirma Jung, a finalidade do ciclo vital é fechar suas pontas, dar uma volta inteira, tornando-se completo (MAGALHÃES et al., 2012, p. 144).

Na antiga Mesopotâmia, foram produzidas fontes repletas de sentidos sobre o processo de morte, além de experiências atreladas à morte, ao rito funerário, à elaboração do luto e também ao contato com o ente morto em seu pós-vida. Assim, este subcapítulo se dedicará em compreender, primeiramente, a percepção dos antigos Sumérios sobre a morte e o mundo dos mortos; posteriormente apresentando e analisando a narrativa mitológica onde Inanna desce ao mundo dos mortos e, por fim, abordando, ainda que mais brevemente¹⁶⁰, o tema dos ritos fúnebres e ritos de oferendas aos mortos nesse contexto e seus múltiplos sentidos.

Jacynho Lins Brandão (2021, p. 26), refletiu acerca das conexões entre as percepções sobre a morte e o mundo dos mortos em fontes gregas e mesopotâmicas, observando em ambas a descrição de dois estados da existência humana. O primeiro, um estado limitado, o de vivo, ou seja, de uma existência corporal plena, que principia com a geração ou o nascimento e termina com a morte; o segundo estado, o ilimitado, “com uma corporeidade depauperada, na forma de um espectro ou sombra, que principia com a morte e não tem fim” (BRANDÃO, 2021, p. 26-27).

Sendo assim, apesar da percepção do estado limitado que compreende o tempo entre nascimento e morte, os antigos mesopotâmicos concebiam também um “corpo”, ou uma forma de ser, para além da vida na terra. Em acádio, *eṭemmu* nomeia o “espectro” de uma pessoa morta, a forma humana nesse estado da existência, que mantém seu “entendimento” e sua “razão”, ou seja, o que permanece é “a própria personalidade do vivo, sua individualidade ou propriedade, o que em sumério era chamado ‘*gidim*’” (citado na narrativa “Gilgámesh, Enkídu

¹⁶⁰ A questão dos ritos e oferendas funerárias é um assunto muito vasto, tanto no que tange às fontes, quando nos textos acadêmicos com discussões acerca deste tema. Sendo assim, poder-se-ia até mesmo constituir tema de pesquisa para toda uma tese. Considerando isso, assumo o lugar de estar pautando o tema de uma forma breve, visando atrelar esse fenômeno com as discussões contidas no presente subcapítulo.

e o mundo dos mortos”) (BRANDÃO, 2021, p. 27). Assim, tanto no *corpus* mesopotâmico quanto no grego, pode-se encontrar referências a esse estado precário da existência, que todavia não dissolve o que é próprio de cada um (BRANDÃO, 2021, p. 28).

Jean Bottéro (2001, p. 78), ao refletir sobre como os antigos mesopotâmicos viam a morte, também fala sobre “um estado duplo”, onde primeiramente a pessoa tem sangue nas veias e ar nas narinas, mas no momento em que seu sangue é esvaziado e seu fôlego expira pela última vez, ela muda seu estado para o de “fantasma”, ou *etemmu*, pois está morta. Dessa forma, a pessoa morta não desaparecia totalmente da existência dos vivos, mantendo-se presente nas lembranças, nos sonhos e aparições, de forma que os vivos não só pensavam no morto, mas também o viam e ouviam, até mesmo porque a vida onírica nesse contexto não estava desatrelada de uma experiência real e da vida cotidiana (BOTTÉRO, 2001, p. 78).

Na literatura suméria, temos um arcabouço de narrativas que falam sobre a transição entre a vida e a morte, e sobre o mundo dos mortos. Entre essas narrativas estão os poemas atrelados à jornada do rei mitológico Gilgameš, sendo um total de seis textos, cada um contendo mais de uma versão, de acordo com os tablets que foram encontrados em diferentes regiões da antiga Mesopotâmia. Entre esses textos, nos interessa aqui “A morte de Gilgameš”¹⁶¹ e “Gilgameš, Enkidu e o mundo inferior”¹⁶².

O primeiro texto, em sua versão de Me-Turan, inicia narrando a morte de Gilgameš:

Linhas 1-12: O grande touro selvagem deitou-se e nunca mais se levantará. Senhor Gilgameš deitou-se e nunca mais se levantará. Aquele que era único em deitou-se e nunca mais se levantará. O herói equipado com um talabarte de ombro deitou-se e nunca mais se levantará. Aquele que era único em força deitou-se e nunca mais se levantará. Aquele que diminuiu a maldade deitou-se e nunca mais se levantará. Aquele que falou com mais sabedoria deitou-se e nunca mais se levantará. O saqueador (?) de muitos países deitou-se e nunca mais se levantará. Aquele que sabia subir as montanhas deitou-se e nunca mais se levantará. O senhor de Kulaba deitou-se e nunca mais se levantará. Ele se deitou em seu leito de morte e nunca mais se levantará. Ele se deitou em um leito de suspiros profundos e nunca mais se levantará.

Linhas 13-19: Incapaz de ficar de pé, incapaz de se sentar, ele lamenta. Incapaz de comer, incapaz de beber, ele lamenta. Preso pela tranca da porta de Namtar, ele é incapaz de se levantar. Como um..... peixe..... em uma cisterna, ele..... doente. Como uma gazela capturada, ele... leito. Namtar sem mãos ou pés, que um por noite (ETCSL, 2003).¹⁶³

¹⁶¹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.1.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t1813.p1#t1813.p1>. Acesso em: 05 out. 2022.

¹⁶² Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.1.4#>. Acesso em: 05 out. 2022.

¹⁶³ Minha tradução, a partir de:

Podemos observar nesse excerto, a descrição do estado de morte de Gilgameš, uma eterna inércia corporal, onde ele já não pode mais fazer nada que faria uma pessoa viva, não pode se levantar nem se sentar, não pode beber nem comer porque está preso no mundo dos mortos. Dessa forma, podemos entender que os Sumérios concebiam o estado de morte como inalterável, um corpo em letargia que não retornava mais à vida na terra. Porém, a pessoa morta passaria a ter experiências em outro plano, existindo no mundo dos mortos e, inclusive, carregando consigo sequelas e marcas contidas no corpo terreno:

Linhas 286-303: “Você viu?” “Seu alimento é separado, sua água é separada, ele come a comida oferecida (?) a ele, ele bebe a água oferecida (?) a ele.” {(1 ms. acrescenta:) “Você viu aquele que foi comido por um leão?” “Ele grita amargamente ‘Ó minhas mãos! Ó minhas pernas!’” “Você viu aquele que caiu do telhado?” “Eles não podem... seus ossos.”} “Você viu o leproso?” “Ele se contorce como um boi enquanto os vermes o comem.” “Você viu aquele que caiu em batalha?” “Eu vi ele.” “Como ele se comporta” “Seu pai e sua mãe não estão lá para segurar sua cabeça, e sua esposa chora.” “Você viu o espírito daquele que não tem oferendas funerárias?” “Eu vi ele.” “Como ele se comporta?” “Ele come as sobras e as migalhas... jogadas na rua.” “Você o viu atingido pela prancha de um navio {(1 ms. acrescenta:) ao mergulhar (??)}? “Como ele se comporta?” “‘Ai, minha mãe!’ o homem grita para ela, enquanto ele puxa a tábua do navio....., ele..... travessa..... migalhas.” “Você viu meus filhinhos natimortos que nunca conheceram a existência?” “Eu os vi.” “Como eles se comportam?” “Eles jogam em uma mesa de ouro e prata, carregada de mel e manteiga.” “Você viu aquele que morreu...?” “Eu o vi.” “Como ele se comporta?” “ele está deitado em uma cama dos deuses.” “Você viu aquele que foi incendiado?” “Eu não o vi. Seu espírito não está por perto. Sua fumaça subiu para o céu” (ETCSL, 2003).¹⁶⁴

1-12. The great wild bull has lain down and is never to rise again. Lord Gilgameš has lain down and is never to rise again. He who was unique in has lain down and is never to rise again. The hero fitted out with a shoulder-belt has lain down and is never to rise again. He who was unique in strength has lain down and is never to rise again. He who diminished wickedness has lain down and is never to rise again. He who spoke most wisely has lain down and is never to rise again. The plunderer (?) of many countries has lain down and is never to rise again. He who knew how to climb the mountains has lain down and is never to rise again. The lord of Kulaba has lain down and is never to rise again. He has lain down on his death-bed and is never to rise again. He has lain down on a couch of sighs and is never to rise again.

13-19. Unable to stand up, unable to sit down, he laments. Unable to eat, unable to drink, he laments. Held fast by the door-bolt of Namtar, he is unable to rise. Like a fish in a cistern, he ill. Like a captured gazelle buck, he couch. Namtar with no hands or feet, who one by night.

¹⁶⁴ Minha tradução, a partir de:

286-303. “Did you see?” “His food is set apart, his water is set apart, he eats the food offered (?) to him, he drinks the water offered (?) to him.” {(1 ms. adds:) “Did you see him who was eaten by a lion?” “He cries bitterly ‘O my hands! O my legs!’” “Did you see him who fell down from the roof?” “They cannot his bones.”} “Did you see the leprous man?” “He twitches like an ox as the worms eat at him.” “Did you see him who fell in battle?” “I saw him.” “How does he fare?” “His father and mother are not there to hold his head, and his wife weeps.” “Did you see the spirit of him who has no funerary offerings?” “I saw him.” “How does he fare?” “He eats the scraps and the crumbs tossed out in the street.” “Did you see him hit by a ship’s board {(1 ms. adds:) when diving (??)}? How does he fare?” “‘Alas, my mother!’ the man cries to her, as he pulls out the ship’s board, he cross beam crumbs.” “Did you see my little stillborn children who never knew existence?” “I saw them.” “How do they fare?” “They play at a table of gold and silver, laden with honey and ghee.” “Did you see him who died?” “I saw him.” “How does he fare?” “He lies on a bed of the gods.” “Did you see him who was set on fire?” “I did not see him. His spirit is not about. His smoke went up to the sky.”

O excerto supracitado compõe a narrativa de “Gilgameš, Enkidu e o mundo inferior”, na qual Gilgameš, deixa sua bola e seu martelo – que foram feitos da árvore plantada por Inanna – caírem no mundo dos mortos. Então, Enkidu se prontifica a ir até lá resgatar os pertences do amigo, porém, não segue as orientações que lhe são dadas e acaba por ficar preso e só consegue retornar porque Gilgameš intercede por ele diante de Enlil. Nas linhas 286 a 303 temos a conversa entre Gilgameš e Enkidu sobre as pessoas que ele teria visto quando esteve preso no mundo dos mortos, sendo que nessa descrição observamos que essas pessoas continuam existindo em outro lugar, como os filhos natimortos de Gilgameš que brincam e jogam.

Além disso, em sua passagem, esses mortos levam consigo algumas sequelas da morte, como aquele que foi devorado pelo leão e lamenta a perda das mãos e pernas; aquele que caiu do telhado e lamenta por seus ossos quebrados; o leproso que continua sendo devorado pelos vermes e se contorce. As pessoas que não recebem oferendas funerárias comem migalhas e restos e a pessoa que morreu queimada não estaria habitando o mundo dos mortos, teria virado fumaça e subido aos céus. Nesse sentido, o poema parece também ter a função de descrever algumas condições de morte que podem ser vistas como indesejadas e repletas de sofrimento até mesmo no pós-vida, explicitando também a importância de que o corpo físico seja preservado em sua integridade no processo de pós-morte, não sendo devorado, queimado e não tenha seus ossos quebrados, para evitar sofrimento no mundo inferior ou mesmo o desaparecimento total.

O poema também traz outras indicações sobre feitos na vida terrena que poderiam levar a pessoa a ter uma estadia no mundo inferior que fosse pautada pelo conforto ou pelo sofrimento. Esses elementos giravam em torno da constituição de família (casamento e filhos); enfatizando por meio de uma narrativa sobre o pós-vida, uma ideia que também aparecia nos provérbios e nas legislações locais, como vimos na terceira seção desta tese, sendo a ideia de constituir casamento e gerar/prover muitos filhos como um aspecto bastante valorizado no contexto da antiga Suméria.

Esse tema se faz presente entre as linhas 254 e 285 do poema, na versão “A”, onde não é mencionada a região de registro da fonte. Nesse trecho, ao relatar para Gilgameš como estariam aqueles que foram avistados no submundo, Enki menciona que quanto mais filhos tivesse um homem, então mais confortável seria sua habitação no submundo: quem teve um filho estaria chorando amargamente; o que teve dois filhos sentava-se num par de tijolos e comia

pão; o que teve três filhos bebia água; o que teve quatro filhos tinha seu coração alegre; com cinco filhos o homem seria como um bom escriba, que entra facilmente no palácio; com seis filhos, seria alegre como um lavrador e, com sete filhos, o homem estaria sentado em um trono e seria companheiro dos deuses.

Em contrapartida, o eunuco do palácio seria visto como um inútil; a mulher que nunca deu à luz, seria jogada fora com violência, porque não deu alegria a nenhum homem; o jovem que nunca despiu sua esposa, choraria sobre uma corda e a jovem que nunca despiu o marido choraria sobre um tapete de junco. Também podemos compreender que essa valorização da grande quantidade de filhos está conectada com as práticas de ritos funerários realizadas nesse contexto, “uma vez que competia à família zelar pelas oferendas aos falecidos, em cerimônias privadas, em geral mensais, e nas grandes festas anuais” (BRANDÃO, 2021, p. 28). Esse aspecto, acaba por reforçar o fenômeno social que apresentei na sessão anterior, sobre a imposição de que as mulheres gerassem filhos advindos das relações de casamento, de forma que se não o fizessem sofreriam a promessa de uma punição no pós-morte. Além disso, é importante considerar a função dos filhos ainda durante a vida dos pais, em uma sociedade bastante fundamentada na cultura agrícola, onde os filhos e suas esposas também poderiam exercer o papel de mão de obra, garantindo sustento e sobrevivência na velhice dos pais.

Essa concepção de uma existência ativa no mundo dos mortos também aparece no poema “A morte de Ur-Namma (*Ur-Namma A*)”¹⁶⁵, sendo a versão de Nibru, na qual, depois de ter sido morto em batalha, o rei teria entrado no mundo dos mortos levando muitas oferendas para cada uma das divindades que ali habita. Já estando no mundo dos mortos, sem mais poder retornar para o palácio, a narrativa indica a continuidade da batalha terrena nesse outro plano, onde

Linhas 132-144: Depois que o rei apresentou adequadamente as oferendas do mundo inferior, depois que Ur-Namma apresentou adequadamente as oferendas do mundo inferior, o do submundo, o, sentou-se Ur-Namma em um grande estrado do mundo inferior e estabeleceu uma morada para ele no mundo inferior. Sob o comando de Ereškigala, todos os soldados que foram mortos por armas e todos os homens que foram considerados culpados foram entregues nas mãos do rei. Ur-Namma era, então com Gilgameš, seu amado irmão, ele emitirá os julgamentos do mundo inferior e tomará as decisões do mundo inferior (ETCSL, 2003).¹⁶⁶

¹⁶⁵ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.1.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t2411.p26#t2411.p26>. Acesso em: 05 out. 2022.

¹⁶⁶ Minha tradução, a partir de:

132-144. After the king had presented properly the offerings of the nether world, after Ur-Namma had presented properly the offerings of the nether world, the of the underworld, the, seated Ur-Namma on a great dais of the nether world and set up a dwelling place for him in the nether world. At the command of Ereškigala all the soldiers who had been killed by weapons and all the men who had been found guilty were given into the king's hands. Ur-Namma was, so with Gilgameš, his beloved brother, he will issue the judgments of the nether world and render the decisions of the nether world.

Além da continuidade da existência de Ur-Namma no mundo dos mortos, o qual inclusive assume um posto ao lado de Gilgameš, encarregando de julgar os combatentes inimigos, o poema também expressa que, na perspectiva dos antigos Sumérios registrada ali, havia um único espaço a ser habitado por todos os mortos da terra, não só o povo de cabeça negra, mas também os povos inimigos, os quais estavam ali aguardando pelos julgamentos e decisões pautadas pelas divindades do panteão cultuado pelos sumérios.

Outro aspecto importante na narrativa sobre a morte do rei Ur-Namma, é perceber que havia uma preocupação a respeito da continuidade da existência do morto no mundo terrestre, não se tratando de uma existência física, mas sim por meio da memória e da eternização de seu nome, bem como dos legados e feitos que deixa no mundo dos vivos, como formas de eternizar a si mesmo e sua memória louvável:

Linhas 217-233: Senhor Ningišzida Ur - Namma, meu que foi morto, / linha fragmentada. Entre lágrimas e lamentos, decretou um destino para Ur-Namma: “Ur-Namma, seu majestoso nome será invocado. Do sul para as terras altas, o cetro sagrado. Suméria ao seu palácio. As pessoas vão admirar os canais que você cavou, o que você tem, as grandiosas terras aráveis que você tem, os canaviais que você drenou, os amplos campos de cevada que você, e as fortalezas e assentamentos que você tem Ur-Namma, eles invocarão seu nome. Senhor Nunamnir, superando, afastará os espíritos malignos

 (ETCSL, 2003).¹⁶⁷

Essa perspectiva dos antigos sumérios, também traz uma compreensão possível para a existência de um número considerável de fontes dedicadas a louvar o nome de governantes e seus feitos louváveis na Terra. Da mesma forma como muitas pessoas de hoje se preocupam com o legado que deixarão, em como serão lembradas e eternizadas nas memórias de quem conheceram, ao que parece, as pessoas de cabeça negra também estavam atreladas a essas expectativas.

¹⁶⁷ Minha tradução, a partir de: 217-233. Lord Ningišzida Ur-Namma, my who was killed, *1 line fragmentary* Among tears and laments, decreed a fate for Ur-Namma: “Ur-Namma, your august name will be called upon. From the south to the uplands, the holy sceptre. Sumer to your palace. The people will admire the canals which you have dug, the which you have, the large and grand arable tracts which you have, the reedbeds which you have drained, the wide barley fields which you, and the fortresses and settlements which you have

 Ur-Namma, they will call upon your name. Lord Nunamnir, surpassing, will drive away the evil spirits

Em todas as três narrativas que observamos até aqui, podemos encontrar um consenso sobre a ideia de que existiria um mundo dos mortos, um lugar separado do mundo dos vivos, para onde as pessoas iriam depois da morte do corpo terreno. Esse mundo dos mortos para os mesopotâmicos tem suas características registradas em um arcabouço de narrativas da literatura suméria. A forma como o mundo dos mortos, e mesmo todo o cosmos, é concebido pelos antigos Sumérios “afeta a percepção da vida após a morte, que tem um forte efeito sobre os sobreviventes e seu luto, especialmente através da construção de significado” (MACDOUGAL, 2014, p. 10).

Bottéro (2001, p. 61), reflete sobre a cosmovisão mesopotâmica a partir do poema de “Louvor a Marduk chamado Enuma Elish”, também considerado por alguns autores e autoras uma narrativa mitológica de cosmogonia da Mesopotâmia. Ainda que não seja uma fonte de literatura Suméria, essa narrativa é abordada pelo autor em uma perspectiva de apontar alguns elementos que constituem uma visão compartilhada na antiga Mesopotâmia sobre a constituição do cosmos, onde Marduk teria organizado o interior do “esferoide universal” (LIVINGSTONE, 1986 *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 61). Nessa organização estavam contidos seis níveis, três para o Céu e três para o “Mundo Inferior”¹⁶⁸ (BOTTÉRO, 2001, p. 61). Na parte superior de “Acima”, havia um “Céu Superior”, onde reinou Anu. Um “intermediário”, sede de Marduk, cercada pelos “deuses do céu”, os Igigi e um “Céu Inferior”, no qual se encontravam as estrelas e constelações, imagens e reflexos dos deuses (BOTTÉRO, 2001, p. 61).

O nível inferior, “terreno firme intermediário”, era o Apsu, lençol freático universal e residência de Ea. Abaixo de tudo, estava a “terra seca inferior”, sede dos Anunnaki (BOTTÉRO, 2001, p. 79), os deuses infernais e, de acordo com a crença comum, o local de encontro dos “fantasmas” humanos após a morte (BOTTÉRO, 2001, p. 61). A Terra propriamente dita, onde habitam os humanos vivos, sobreposta a Apsu e ao “Mundo Inferior”, não é descrita com exatidão na fonte, mas pode-se sugerir que seriam um “quarto andar” do cosmos, abaixo do “Céu Inferior”. Além disso, “nos confins do mundo”, estava uma cadeia de montanhas para sustentar o firmamento, como “as colunas do céu”, de forma que a terra habitada pela humanidade ficava em meio a essas montanhas e no seu centro, a porção mais nobre e mais importante na perspectiva dessa cosmovisão, ou seja, o território da Mesopotâmia (BOTTÉRO, 2001, p. 61).

MacDougal (2014, p. 14), apresenta uma imagem dessa cosmografia mesopotâmica, onde podemos ter acesso à imagem original em um tablete Neobabilônico, localizado no Museu Britânico, com o título “Mapa do Mundo”, datado do século sexto a.E.C:

¹⁶⁸ Utilizei a expressão mundo inferior, entre aspas, visto que a palavra utilizada por Bottéro, 2001 é “inferno”.

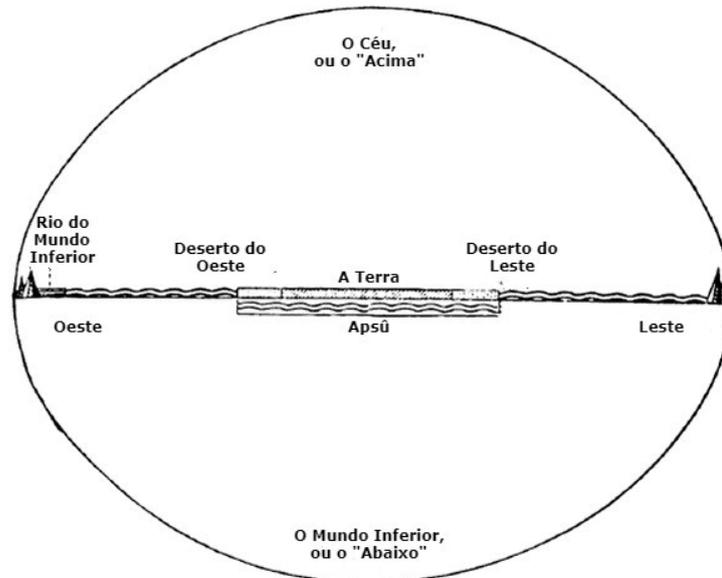
Figura 15 – Mapa do Mundo para os Neobabilônicos



Fonte: MACDOUGAL, 2014, p. 14.

MacDougal também apresenta um croqui da cosmografia para os Mesopotâmicos que foi construída pelo próprio Bottéro (2001, p. 59). A partir da construção de Bottéro, apresento abaixo uma adaptação feita por mim, com as nomenclaturas em português e a substituição de termos como “inferno” e “infernial” pela ideia de “Mundo Inferior”, bem como a substituição da ideia de *heaven* por “o Acima”:

Figura 16 – Cosmografia Mesopotâmica



Fonte: Minha adaptação a partir de Bottéro (2001, p. 59).

Nesses mapas, percebemos que a visão de mundo mesopotâmica, também de como o mundo era percebido simbolicamente, continha imagens dos rios e aluviões, das montanhas a Leste e ao Norte, os desertos ocidentais e a estepe, espaços observados em sua materialidade, mas que também iam para além da natureza física do mundo e do céu, contemplando ainda os reinos sobrenaturais dos mortos e dos deuses (MACDOUGAL, 2014, p. 14). Na figura em questão, Bottéro (2001) provavelmente leva em conta os elementos presentes em registros acadianos. Assim também percebemos que, depois de um processo gradual de mudança entre as cosmovisões sumérias e acadianas, já se concebia um mundo que não era exclusivamente horizontalizado – como veremos a seguir a respeito da concepção sumeriana sobre a localização do mundo dos mortos –, ou “plano”, mas sim com um aspecto mais esférico, onde havia dimensões dispostas na horizontalidade e na verticalidade do centro da Terra.

Nesse contexto, as crenças sobre o cosmos, incluindo o mundo dos mortos, nos mostram que a percepção não era pautada em uma linearidade, tendo o nascimento como início e a morte como o fim. As crenças sobre o cosmos e seus componentes estruturais são, em efeito, um gerador de tudo o que é vida e, portanto, uma parte do ciclo onde a morte leva ao renascimento, ou pelo menos, uma nova existência em um pós-mundo (TARLOW, 2013 *apud* MACDOUGAL, 2014, p. 10). O tema da fecundidade cíclica é um tema muito conhecido quando falamos de sociedades agrícolas e essencial para o pensamento mesopotâmico, aparecendo extensivamente em mitos de descida ao submundo, e literaturas sobre o rito de sexo sagrado (JACOBSEN, 1987; JOHNSTON, 2004; ELIADE, 1978 *apud* MACDOUGAL, 2014, p. 10).

O termo “submundo”, embora comumente utilizado para se referir ao mundo dos mortos no contexto das crenças mesopotâmicas, nem sempre se refere ao mesmo termo sumério ou acadiano para o espaço que abriga a vida após a morte (MACDOUGAL, 2014, p. 11). Essa parte do cosmos onde os mortos passavam a habitar recebia diferentes nomes em cada cultura, em sumério, se chama *ki*, terra, ou *kur*, confins; em acádio, *eršetu*, significa terra, interior da terra, ou seja, trata-se de um espaço telúrico (BRANDÃO, 2021, p. 29-30). Na Suméria, esse espaço não era necessariamente subterrâneo, até mesmo por isso tenho evitado os termos “submundo” ou “mundo inferior”, visto que *kur* nomeava as montanhas que, a nordeste, fechavam a planície mesopotâmica, constituindo uma espécie de fronteira natural (BRANDÃO, 2021, p. 29-30; MACDOUGAL, 2014, p. 11).

A ideia de um local sob a superfície da terra começou ser pautada em meados do terceiro milênio (BRANDÃO, 2021, p. 29-30). De qualquer forma, tanto entre sumérios, quanto

entre acadianos, percebemos um afastamento dos mortos – horizontal ou vertical – para um espaço inacessível, “escuro, silencioso, caótico, monstruoso e mortal” (VERDERAME, 2014 *apud* BRANDÃO, 2021, p. 29-30). Tanto seria um espaço afastado do mundo dos vivos que podemos encontrar, nas narrativas de literatura suméria, a ideia de “travessia” para esse mundo dos mortos, como defende Jacyntho Lins Brandão (2021, p. 31), ao observar nas fontes a existência de um rio a ser atravessado pelos mortos e de um barqueiro que os conduz. A fonte indicada por Brandão (2021) se trata de uma narrativa de literatura suméria conhecida como “A jornada de Ninġišzida ao mundo inferior”¹⁶⁹, na qual observamos o seguinte trecho:

Linhas 1-3: “Levante-se e suba a bordo, levante-se, estamos prestes a navegar, levante-se e suba a bordo!” – Ai, chore pela luz do dia, enquanto a barca se afasta! – “Sou um jovem! Que eu não seja coberto contra minha vontade por uma cabana, como se fosse um cobertor, como se fosse um cobertor!”

Linhas 4-10: Esticando a mão para a barça, para o jovem sendo levado na barça, esticando a mão para {meu jovem Damu} {(1 ms. tem em vez disso:) Senhor Ninġišzida} sendo levado na barça estende a mão para Ištaran do rosto brilhante sendo levado na barça, esticando a mão para Alla, mestre da rede de batalha, sendo levado na barça, esticando a mão para Lugal-šud-e sendo levado na barca, esticando a mão para Ninġišzida sendo levado na barça – sua irmã mais nova estava chorando em lamento para ele na {cabine do barco} {(1 ms tem em vez:) a cabine na proa do barco} (ETCSL, 2003).¹⁷⁰

A fonte sobre a jornada de Ninġišzida para o mundo dos mortos também nos traz informações sobre as características desse espaço, como um local desprovido de fertilidade, água para beber e de alimentos:

Linhas 29-37: “O rio da terra da montanha não produz água, nenhuma água é bebida dele. {(1 ms. acrescenta:) Por que você deveria navegar?} Os campos da terra da montanha não produzem grãos, nenhuma farinha dele é comida. {(1 ms. acrescenta:) Por que você deveria navegar?} As ovelhas da terra da montanha não produzem lã, nenhum tecido é tecido com ela. {(1 ms. acrescenta:) por que você deveria navegar?} Quanto a mim, mesmo que minha mãe cave como se fosse para um canal, não poderei

¹⁶⁹ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.7.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t173.p8#t173.p8>. Acesso em: 05 out. 2022.

¹⁷⁰ Minha tradução, a partir de:

1-3. “Arise and get on board, arise, we are about to sail, arise and get on board!” -- Woe, weep for the bright daylight, as the barge is steered away! – “I am a young man! Let me not be covered against my wishes by a cabin, as if with a blanket, as if with a blanket!”

4-10. Stretching out a hand to the barge, to the young man being steered away on the barge, stretching out a hand to {my young man Damu} {(1 ms. has instead:) Lord Ninġišzida} being taken away on the barge, stretching out a hand to Ištaran of the bright visage being taken away on the barge, stretching out a hand to Alla, master of the battle-net, being taken away on the barge, stretching out a hand to Lugal-šud-e being taken away on the barge, stretching out a hand to Ninġišzida being taken away on the barge -- his younger sister was crying in lament to him in {the boat’s cabin} {(1 ms. has instead:) the cabin at the boat’s bow}.

beber a água destinada a mim. As águas da primavera não serão derramadas para mim como são para as tamargueiras; Não me sentarei à sombra destinada a mim. As datas que eu deveria carregar como uma tamareira não revelarão (?) sua beleza para mim. Eu sou um campo trilhado pelo meu demônio – você gritaria com ele. Ele colocou algemas em minhas mãos – você gritaria com isso. Ele colocou um colarinho no meu pescoço – você gritaria com isso” (ETCSL, 2003).¹⁷¹

Nesse excerto, o termo utilizado na transliteração é *kur-ra-ke4*, que foi traduzida pelas(os) autoras(es) do ETCSL como “mountain land”, ou “terra da montanha” em português, porém na versão traduzida para o inglês os tradutores optaram pelo termo “nether world”. A mesma menção à “terra da montanha” aparece em “Gilgameš, Enkidu e o mundo inferior”, onde o termo transliterado é *kur-ce3*. Nesse sentido, na tradução para o português optei por manter o sentido de terra da montanha, preservando a concepção da fonte a respeito da localização desse espaço. Nesse trecho da fonte, além das características de escassez da terra da montanha, Ninġišzida fala com sua irmã que lamenta sua morte, convencendo-a a não atravessar com ele para a terra da montanha. Ele fala sobre seu próprio martírio, mostrando que não vinha tendo uma estadia confortável no mundo dos mortos, onde teria sido privado da água das oferendas e de sentar-se na sombra, além de ter sido amarrado e preso por um *gal5-la2* – conforme transliteração da fonte –, termo traduzido como “um tipo de demônio”.¹⁷²

A percepção do submundo como um lugar nas montanhas também aparece em hinos atrelados ao deus Nergal, senhor do submundo e consorte de Ereškigala. Na transliteração do hino “Um *adab* para Nergal para Šu-ilišu (*Šu-ilišu A*)”¹⁷³, a palavra que aparece para mencionar o mundo dos mortos é *kur*, também traduzida como “terra da montanha”. Além disso, no poema “Os hinos do templo”¹⁷⁴, também creditado à sacerdotisa En-ĥedu-ana, Nergal aparece como “o soberano de Ud-šuš (Pôr do Sol)”, entre as linhas 457 e 466.

¹⁷¹ Minha tradução, a partir de:

29-37. “The river of the nether world produces no water, no water is drunk from it. {(1 ms. adds:) Why should you sail?} The fields of the nether world produce no grain, no flour is eaten from it. {(1 ms. adds:) Why should you sail?} The sheep of the nether world produce no wool, no cloth is woven from it. {(1 ms. adds:) Why should you sail?} As for me, even if my mother digs as if for a canal, I shall not be able to drink the water meant for me. The waters of springtime will not be poured for me as they are for the tamarisks; I shall not sit in the shade intended for me. The dates I should bear like a date palm will not reveal (?) their beauty for me. I am a field threshed by my demon -- you would scream at it. He has put manacles on my hands -- you would scream at it. He has put a neck-stock on my neck -- you would scream at it.”

¹⁷² Essa ideia do demônio nas fontes de literatura suméria não pode ser concebida com base nas cosmovisões judaico-cristãs sobre demônios como “anjos caídos” ou seres puramente malignos. Adriano Scandolara (2022, p. 128) apresenta algumas características para compreendermos como esses demônios na Mesopotâmia podem ser entendidos: eles causam malefício a humanidade; não recebem cultos nem oferendas e podem ser expulsos por um exorcista que invoque o poder dos deuses.

¹⁷³ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.2.1&display=Crit&charenc=&lineid=c2521.H.39#c2521.H.39>. Acesso em: 05 out. 2022.

¹⁷⁴ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.80.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4801.p1#t4801.p1>. Acesso em: 05 out. 2022.

Assim, além de ser habitado pelas pessoas em seu pós-vida, o mundo dos mortos também era habitado por divindades e seres guardiões de seus portais e entradas. Entre as divindades, além do soberano Nergal, temos a própria rainha da terra da montanha, a deusa Ereškigal, a quem o espaço do mundo dos mortos teria sido dado como presente por Enlil,¹⁷⁵ de forma que seu nome significa senhora da terra vasta (*eresh* = senhora, *ki* = da terra, *gal* = vasta). Outros seres e divindades que habitam o submundo também seriam Gilgameš, rei do mundo dos mortos; Dumuzid, o consorte de Inanna, que habita o mundo dos mortos pela metade do tempo do ano; Namtar e sua esposa Ħušbisag; o guerreiro Ninġišzida e sua esposa Ninazimua e os porteiros do mundo dos mortos.¹⁷⁶

Provavelmente, o poema de literatura suméria que tem maior número de elementos que nos permitam conhecer a cosmovisão desse contexto sobre o mundo dos mortos, ou a terra da montanha, é a narrativa conhecida como “A descida de Inana ao mundo inferior”¹⁷⁷, na versão disponível no ETCSL. No caso do ETCSL, o poema narra a jornada de Inanna ao *kur-ra ba-[e-a]-ed3*, onde *ba-[e-a]-ed3* teria o sentido de descer ou subir e, *kur-ra* mantém o sentido supracitado de “terra da montanha”.

Monika Ottermann (2006, p. 6-7) apresenta alguns dados arqueológicos sobre esse texto, afirmando que sua preservação se deu em mais de 30 tabletes e fragmentos de tabletes, sendo a maioria produzidos em torno de 1750 a.E.C., encontrados entre 1889 e 1900 E.C., em Nippur. Metade de todos os achados ficou na Turquia e metade foi para os Estados Unidos, ficando divididos, sem quaisquer critérios científicos, entre o Museu do Antigo Oriente de Istambul e o Museu da Universidade de Pennsylvania. Essa divisão política dos tabletes dificultou a recuperação do mito e fez com que a reconstrução dos primeiros dois terços do texto se estendesse até 1951 (OTTERMANN, 2006, p. 6-7).

A tarefa de completar lacunas na fonte foi ainda mais tardia, somente em 1963 foram localizados no Museu Britânico em Londres quatro tabletes provenientes da escavação britânica em Ur que continham linhas faltantes do texto. Sua avaliação e publicação se deu em 1975, ainda mantendo uma lacuna de 20 linhas que, posteriormente, foram encontradas no Museu

¹⁷⁵ Trecho mencionado entre as linhas 1 e 26 do poema “Gilgameš, Enkidu e o mundo inferior”, onde consta: “when Enlil had taken the earth for himself, when the nether world had been given to Ereškigala as a gift”. A palavra traduzida como “nether world”, na versão transliterada, consta como *kur-ra*.

¹⁷⁶ As informações foram coletadas no poema “A morte de Ur-Namma (*Ur-Namma A*)”, entre as linhas 76 e 128, onde Ur-Namma presenteia cada um dos seres soberanos e divindades do mundo dos mortos em sua chegada.

¹⁷⁷ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.4.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t141.p1#t141.p1>. Acesso em: 05 out. 2022.

Britânico, porém com estado de preservação precário (OTTERMANN, 2006, p. 6-7). Sendo assim, “pode-se dizer que o texto disponível da ‘Descida de Inana’ e as informações sobre seu desfecho estão à disposição da comunidade acadêmica apenas há 30 anos” (OTTERMANN, 2006, p. 6-7), constituindo-se como uma fonte antiquíssima, mas ainda muito recente para nós.

Para a presente discussão, antes citar e analisar a fonte, gostaria de fazer um adendo: apesar de ter o ETCSL como banco de dados principal na construção da presente tese, para o poema “A descida de Inana ao mundo dos mortos¹⁷⁸”, utilizarei uma versão da fonte traduzida para o português, presente na obra “Inana – Antes da poesia ser palavra era mulher”, de Guilherme Gontijo Flores e Adriano Scandolara, com prefácio de Kátia Maria Paim Pozzer, publicada contemporaneamente à escrita deste capítulo. A recente publicação instigou-me a retomar esse subcapítulo à beira de ser finalizado,¹⁷⁹ fazendo algumas transformações no intuito de utilizar a fonte traduzida pelos autores para a escrita de minha pesquisa, objetivando, sobretudo, a valorização de pesquisas realizadas no Brasil sobre antiga Mesopotâmia. O poema foi traduzido por Adriano Scandolara (2022, p. 83) e teve como texto de base a narrativa disponível no ETCSL. Para análise do conteúdo do poema, narrarei a jornada de Inanna com minhas palavras, fundamentada na tradução de Scandolara (2022) e tecendo algumas considerações prévias em meio a narração, à medida que for oportuno.

Nesse texto, Inanna precipita-se do céu e da terra, descendo ao abismo, levando consigo todos os sete poderes divinos, constantemente mencionados no subcapítulo anterior. Nos trechos iniciais do poema, cada um dos “dons”, “poderes”, ou os *me*, são apresentados, sendo eles: o turbante cobrindo a cabeça; o pingente de lápis-lazúli no pescoço; um par de contas no peito; a pala nos ombros, suas vestes régias; o *kohl* nos olhos, que todos dizem “vem, vem”; o alfinete no peito, que todos dizem “vem, vem”¹⁸⁰; um anel de ouro na mão; uma linha e um bastão de lápis-lazúli (SCANDORALA, 2022, p. 87).¹⁸¹

¹⁷⁸ Exclusivamente neste subcapítulo, a partir daqui, para não tornar a escrita do texto demasiadamente repetitiva em citar o título do poema na íntegra para análise, optarei por um método já utilizado por outras(os) autoras(es) que discutem a fonte de descida de Inanna ao mundo dos mortos utilizando siglas ou palavras-chaves em substituição ao título, para a presente tese, optei por utilizar apenas a palavra “descida”, referindo-me ao poema.

¹⁷⁹ Aqui também gostaria de justificar a utilização do texto disponível no ETCSL nos subcapítulos anteriores, visto que a alteração da versão da fonte também tornaria necessária uma alteração do texto e da discussão, considerando as divergências nas terminologias utilizadas e construção das frases.

¹⁸⁰ O tradutor aponta que essa expressão “vem, vem” deve ser entendida com conotação sexual, corroborando com as articulações que construí no capítulo anterior.

¹⁸¹ Nesse parágrafo e a partir dele, estou narrando com minhas palavras o conteúdo do poema a partir da tradução de Scandolara (2022).

Antes de partir para o abismo, Inanna combinou com sua cortesã de nome Ninshubur, que ela deveria fazer os ritos adequados do luto: fazer um lamento pela deusa, bater o tambor, fazer vigílias e implorar para que Enlil não deixe que Inanna permaneça prostrada no abismo, devendo implorar a diversas outras divindades caso não seja ouvida por Enlil (SCANDORALA, 2022, p. 89). Nesse trecho, se faz menção à “água-da-vida” e à “erva-da-vida”, elementos que estavam sob o conhecimento de Enki e que poderiam trazer a deusa de volta à vida, explicitando que existia entre os antigos sumérios uma concepção sobre uma planta e um tipo de água que teriam o poder de fazer o morto retornar a viver (SCANDORALA, 2022, p. 89). Uma ideia que pode ser um primórdio de crenças sobre a existência de “uma fonte da juventude”, muito difundida em diversas culturas e temporalidades.

Quando Inana chega no *Ganzir* – mais uma nomenclatura para se referir ao mundo dos mortos, raramente utilizada em comparação com *Kur* –, a deusa chega furiosa e exigindo sua entrada, apresentando-se como “Inana que segue rumo do Sol nascente” (SCANDORALA, 2022, p. 91), fundamentando novamente a compreensão entre os sumérios de que o “abismo”, ou “mundo dos mortos”, estaria localizado atrás das montanhas onde o Sol nasce e se põe. Neti, o guardião do mundo dos mortos questiona a deusa sobre o que a levará ao abismo sem retorno, o lugar de onde ninguém pode retornar, enfatizando a conotação da morte como irreversível (SCANDORALA, 2022, p. 91). A deusa apresenta seu propósito, afirmando ter ido à casa de sua irmã mais velha, Ereshkigal, informar que seu marido havia morrido, o senhor Gugalana (*gud-gal-na-na*, onde *gal* = grande, *gud* = touro, *an-na* = do Céu) havia morrido (SCANDORALA, 2022, p. 91).

Com base nesse anúncio da morte do Touro do Céu, Joshua J. Mark (2010, p. 2) indica uma conexão do conteúdo desse poema com a narrativa sobre Gilgameš, onde ocorreu um episódio no qual o Touro do Céu é invocado por Inanna e posteriormente é morto por Gilgameš e Enkidu. Adriano Scandolaro (2022, p. 125), discorda da possibilidade de estabelecer uma correlação entre as narrativas, afirmando que na narrativa de Gilgameš fica explícito que já se conhecia o destino de Dumuzid (que foi enviado para o mundo dos mortos), que se apresenta somente no final da narrativa da “descida”. Apesar disso, penso que as considerações de Scandolaro (2022) não descartam completamente essa ideia de uma correlação, visto que, como indica o próprio Mark (2010, p. 2), a morte do Touro do Céu era um aspecto de conhecimento público. A partir disso, podemos considerar que, com a circularidade da tradição oral no

contexto da antiga Mesopotâmia, o conteúdo das narrativas era constantemente transformado e poderia ter vindo a agregar elementos de uma narrativa escrita posteriormente.

No seguimento do poema, onde Inanna vai até o mundo dos mortos; depois que Ereshkigal foi avisada sobre a presença de Inanna, a deusa do mundo dos mortos ordenou que Neti fechasse todos os sete portões do abismo, fazendo com que Inanna passasse por um de cada vez, deixando em cada portão uma de suas vestes ou adereços (SCANDORALA, 2022, p. 95). Em cada portal pelo qual a deusa Inanna passava, era orientada a deixar um dos *me*. Em cada um deles a deusa questionava por que deveria deixar seus adereços ali e o guardião respondia para que Inanna ficasse em silêncio e que cumprisse os ritos do mundo dos mortos (SCANDORALA, 2022, p. 97).

Depois de passar pelos sete portões e chegar diante da irmã mais velha, Inanna está nua e sem nenhum de seus adereços e poderes. Ereshkigal levantou-se do trono e Inanna assentou ao trono dela. Então, os Anuna decretaram o julgamento sobre a presença de Inanna, olharam para ela com o olhar da morte, pronunciaram lhe as palavras da peste com a voz do sacrilégio e penduraram sua carcaça em um gancho (SCANDORALA, 2022, p. 97).

Acompanhar esse processo de entrada de Inanna no submundo até o ato de sua morte denota um aspecto simbólico interessante: ao considerar a chegada de Inanna nos portões do mundo dos mortos, montada em sua prepotência, exigindo sua entrada e questionando os ritos do submundo, percebemos, logo em seguida, a deusa abandonando todos os adereços que trouxe consigo do mundo dos vivos, vendo que aqueles objetos não tinham lugar na terra da montanha. Assim, nem mesmo a deusa da fertilidade e do combate é capaz de desafiar a fatalidade da morte e sair vencedora, pelo menos não sem oferecer um grande sacrifício, como veremos.

A falta de retorno de Inanna depois de passados três dias e três noites, fez com que Ninshubur fizesse o que foi orientado por sua senhora, depois de procurar divindades como Enlil e Nana, sem receber a ajuda suplicada, Ninshubur chega até Enki. O deus Enki fica aflito com a atitude de Inanna, ele apanha o pó sob sua unha e cria o “deita-abismo” para quem entrega a erva-da-vida; com o pó sob a outra unha, Enki cria o “chora-miúdo”, para quem entrega a água-da-vida e, ordenou que voassem como uma mosca ou espírito pelas portas e dobradiças do reino de Ereshkigal (SCANDORALA, 2022, p. 105).

Enki também orienta que não aceitem nenhuma comida ou bebida que lhe fosse oferecida no mundo dos mortos e, quando encontrasse a carcaça de Inanna, deveriam lançar sobre ela a água e a erva, para que a deusa se levantasse (SCANDORALA, 2022, p. 107). Deita-

abismo e Chora-miúdo seguiram uma a uma as orientações de Enki e Inanna se levantou (SCANDORALA, 2022, p. 109).

A transliteração dos nomes desses seres criados por Enki, seria respectivamente *Kurğara* e *Galatura* e seus nomes também remetem a posições no culto da deusa Inanna, que eram ocupadas por sacerdotes que cumpriam a função de cantores e porta-estandartes nas cerimônias (SCANDOLARA, 2022, p. 126). Scandorala (2022), também registra a observação de que esses sacerdotes costumavam exercer uma sexualidade não normativa, em um sentido da “heterocisnormatividade” aos olhos de hoje.

Enquanto retornava do mundo dos mortos, os Anuna ordenaram que, se Inanna queria voltar viva depois de ter ido ao abismo, então outra cabeça deveria ser dada no lugar da sua (SCANDORALA, 2022, p. 109), mostrando que algumas escolhas exigem um sacrifício. No trajeto de retorno de Inanna, quando a deusa sai do mundo dos mortos seguida por demônios grandes e pequenos, temos então uma descrição importante sobre as características desse espaço para além das montanhas e também sobre os demônios que ali habitam:

Aqueles que iam com ela,
Aqueles que iam com Inana,
Desconhecem grãos, desconhecem água,
Não comem a farinha ofertada,
Não bebem a água libada,
Não aceitam as belas dádivas,
Não gozam das belas carícias do amor,
Filho nenhum docemente os beija.
Eles separam o marido da esposa,
O filho carregam do colo dos pais,
A noiva expulsam da casa dos sogros
(SCANDORALA, 2022, p. 111).

Considerando a escassez de água e alimentos para esses seres que não recebem oferendas, podemos entender que o mundo dos mortos não provinha esses subsídios em abundância e seus habitantes ficavam dependentes dos presentes recebidos dos vivos. Além disso, esses demônios também aparecem com o papel de comissários da morte e de malefícios, carregando o filho do colo dos pais, separando marido de esposa e expulsando a noiva da casa dos sogros.

Em seu trajeto de retorno, Inanna encontra primeiramente sua serva Ninshubur, mas não permite que ela seja levada em seu lugar para o mundo dos mortos por tudo que ela fizera pela deusa. Em seguida, Inanna encontra Shara, impedindo que ele fosse levado pelos demônios porque ele canta para ela, faz suas unhas e cabelo. Da mesma forma, ao encontrar Lulal, aquele

que a segue em todos os lugares, Inanna também impede que ele seja levado (SCANDORALA, 2022, p. 115). Todos aqueles que Inanna encontra no caminho, atiram-se aos pés da deusa e, Inanna, grata por tudo que receberá de seus aliados, não permite que sejam levados ao mundo dos mortos em seu lugar. Porém, quando Inanna encontra Dumuzid, seu consorte, ele não estava de luto pela morte de sua amada, ele ostentava vestes majestosas sentado, tranquilamente, no trono, então os demônios agarraram Dumuzid pelas cochas e Inanna entregou o deus para que ocupasse seu lugar nas terras da montanha (SCANDORALA, 2022, p. 115).

Inanna chorou por seu esposo, arrancou seus cabelos e questionou sobre onde estava seu precioso marido e filho, então, uma mosca se dirigiu a Inanna perguntando o que ganharia se revelasse a ela onde estaria Dumuzid. Inanna prometeu à mosca que ela viveria na cervejaria da taverna e a partir disso, ficou decretado que Dumuzid ficaria no mundo dos mortos pela metade do ano, a partir do dia em que fosse convocado, e sua irmã – Geshtinana – ocuparia seu lugar durante a outra metade do ano (SCANDORALA, 2022, p. 119). Apesar de ter Inanna como uma expressiva protagonista, o hino parece apresentar-se como um louvor à Ereshkigal, finalizando com “Divina Ereshkigal, doce é louvar-te” (SCANDORALA, 2022, p. 119).

Considerando a narrativa do mito, gostaria de propor três vias temáticas de análise e discussão. Na primeira proponho a reflexão em torno de aspectos sociais e políticos atrelados à narrativa, integrando nisso discussões sobre relações de gênero e patriarcado. A segunda via de análise será tecida a partir de considerações sobre a relação do mito com questões astrológicas e fenômenos da natureza, refletindo sobre o aspecto astral de Inanna em sua descida ao mundo dos mortos e a temática de fertilidade sazonal/cíclica trabalhada no mito. Na terceira via de análise proponho discussões sobre interpretações simbólicas e atreladas ao contexto ritualístico contido nas informações do poema.

Para compreender os aspectos políticos e sociais que constituem a narrativa da “descida”, é preciso, primeiramente considerar algumas questões interpretativas na estrutura do texto. Dina Katz (1995, p. 3) aponta que a interpretação do poema precisa levar em consideração algumas questões culturais presentes na antiga Mesopotâmia, sobretudo, os vestígios aos quais temos acesso que mostram que os mortos não eram enterrados nus. Do contrário, conforme pudemos perceber nos achados arqueológicos encontrados na tumba da Rainha Puabi – mencionada na seção 3 – os mortos podiam ser enterrados até mesmo com adereços e joias, também para que servissem como presentes para as divindades do submundo, conforme pudemos perceber no poema *Ur-Namma A*. Katz (1995) sugere que os ritos fúnebres eram de conhecimento dos antigos mesopotâmicos e que,

nesse sentido, ao ler o poema, saberiam que Inanna fora enganada pelo porteiro do mundo dos mortos a respeito de haver ritos que a obrigavam a deixar um *me* em cada portal.

Dessa forma, a autora sinaliza uma interpretação de que a narrativa do poema traz um elemento simbólico atrelado ao poder divino de Inanna, real caráter dos *me* nesse contexto, que não podem ser resumidos a trajes e adereços. Assim, a narrativa sobre a “descida” trata do tema de perda dos poderes divinos de Inanna e sua empreitada malsucedida de tomar para si o domínio do mundo dos mortos.

Para compreender os interesses políticos e as questões de gênero conectadas com essas perspectivas de interpretação que apresentei em diálogo com Katz (1995), é importante retomar um contexto mencionado no subcapítulo anterior: que a sacerdotisa En-ĥedu-ana participou de um projeto que objetivava fundir crenças culturais e religiosas, também por meio da conexão entre Inanna e Ishtar (MARK, 2010, p. 2). Sobre isso, Joshua J. Mark (2010, p. 2) levanta uma especulação de que En-ĥedu-ana tenha participado de algumas traduções do poema da “descida”. Não é possível comprovar essa especulação, tendo em conta que versões existentes de sobre a descida de Inanna vêm todas de séculos após a vida de En-ĥedu-ana (MARK, 2010, p. 2). Apesar disso, mesmo que ela não tenha traduzido o poema, suas próprias obras poéticas influenciaram os tradutores posteriores (MARK, 2010, p. 2). Ademais, a conexão entre a narrativa dos poemas, ainda que considerando algumas diferenças, é tão expressiva que o texto foi exclusivamente conhecido como “A Descida de Ishtar” até o século 20, quando os achados arqueológicos desenterraram as obras em louvor à deusa suméria Inanna (MARK, 2010, p. 2).

Monika Ottermann (2006, p. 2) também reflete acerca da narrativa do poema enquanto pautada pelo tema de perda de poderes divinos de Inanna e a conexão disso com o processo de fusão entre Inanna e Ishtar, durante a dinastia sargônica, com a participação de En-ĥedu-ana, chegando a uma compreensão de que esses elementos são evidências de um processo de patriarcalização na cultura da antiga Mesopotâmia. Além disso, acerca de trechos que constam mais adiante na narrativa da “descida”, onde descreve-se a perda de poder de Dumuzid, quando o deus é enviado por Inanna como sacrifício, Ottermann, indica uma compreensão onde essa narrativa reflete os processos de ascensão e queda da dinastia sargônica onde, em termos teológicos, compreende-se a rejeição do seu último imperador da parte de sua deusa protetora e consorte Inana-Ištar (OTTERMANN, 2006, p. 1-8), visto o trecho da narrativa da “descida” no qual Dumuzid não lamenta a partida de sua consorte e encontra-se majestoso sentado no trono. Esse trecho, também acaba por evidenciar a arrogância de governantes que, divinizando-

se a si mesmos, esqueceram a quem eles deviam seus sucessos e seu poder, como pode ser encontrado em textos de fontes como “Maldição sobre Acade”¹⁸², acerca da queda da dinastia sargônica (OTTERMANN, 2006, p. 17), onde a deusa é louvada porque “a Sagrada Inana abandonou o santuário de Agade como quem abandona as jovens do domínio de sua mulher. Como um guerreiro correndo para as armas, ela removeu o dom da batalha e da luta da cidade e os entregou ao inimigo” (ETCSL, 2001).¹⁸³

Na construção dessa compreensão, a autora contextualiza que durante o Período Acádico Antigo (2371-2230 a.E.C.), a partir da conquista da Suméria por Sargão I, rei de Acad, foi fundado o primeiro império sumero-acádico, no qual se difundiu sucessivamente a língua acádica ao lado da língua suméria, envolvendo assim a necessidade de identificar a deusa Inanna com a deusa acádico/semítica Ishtar, com a participação de En-ĥedu-ana como sacerdotisa do templo de Ur atribuindo a ela seus sucessos políticos, seja nas conquistas militares, seja na consolidação do seu imenso império (OTTERMANN, 2006, p. 4-5). “Simultaneamente a este processo de adquirir traços de uma deusa de guerra, seus antigos traços de uma divindade que dá e mantém a vida foram sucessivamente reduzidos para os aspectos de uma deusa do amor e da fertilidade” (OTTERMANN, 2006, p. 4-5).

Nesse sentido, Ottermann (2006, p. 2-6) afirma que a deusa Inanna se distância de um arquétipo de “Grande Deusa”, passando a assumir uma face guerreira-patriarcal que fornece uma legitimação religiosa para as políticas imperialistas de conquistadores acádicos, assírios e babilônicos até o início do primeiro milênio a.E.C. Esse apontamento da autora, corrobora com discussões que apresentei no subcapítulo anterior, ao pensar sobre o aspecto de Inanna como a deusa da batalha, sobretudo no que tange à análise do poema “Enki e a ordem mundial”, onde a deusa Inanna se percebe menosprezada, desprovida de suas funções e de seus adereços de poder, procurando Enki para reivindicar seu lugar no panteão. Em contrapartida, o deus Enki atribui à Inanna, exclusivamente o atributo de divindade da batalha, ao mesmo tempo que toma para si mesmo e estende ao governante local os atributos de fertilidade.

A autora percebe que o poema da “descida” constitui esse processo de patriarcalização, considerando a descrição sobre a posse e a gradual perda dos poderes divinos da deusa. A

¹⁸² Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>. Acesso em: 08 out. 2022.

¹⁸³ Minha tradução, a partir de:

57-65. [...] Holy Inana abandoned the sanctuary of Agade like someone abandoning the young women of her woman's domain. Like a warrior hurrying to arms, she removed [...] the gift of battle and fight from the city and handed them over to the enemy.

intenção velada de Inanna em sua escolha de descer ao mundo dos mortos também pode ser um elemento que auxilia na compreensão do processo de patriarcalização da religião na antiga Mesopotâmia, onde é preciso lembrar que o desenrolar da trama, que repercute na morte de Inanna, é dado a partir do momento em que a deusa se senta no trono da irmã Ereshkigal. Assim, Monika Ottermann (2006, p. 12) indica que “possuindo os poderes divinos sobre céu e terra, Inanna “almejou” também os poderes divinos do Mundo Inferior”, de forma que, “provavelmente estamos aqui diante da justificativa narrativa de um primeiro passo estratégico na patriarcalização da religião: dividir e assim enfraquecer o poder de uma divindade feminina” diante do risco de que ela assumisse todos os poderes divinos como seus atributos particulares (OTTERMANN, 2006, p. 12).

A partir de um contexto histórico, podemos observar, inclusive, que esse processo de patriarcalização tem repercussões que vão além de uma “redistribuição” de poderes divinos de divindades femininas para divindades masculinas. Como observamos na construção de “Enki e a ordem mundial”, onde as divindades femininas mencionadas ficam atreladas com atributos bastante específicos e fragmentados, não tendo uma expressão multifacetada e que reúne múltiplos atributos, incluindo, a própria Inanna que é encarregada do poder de batalha e destruição, enquanto seu poder de criação e fertilidade acaba por ser direcionado ao governante local e ao próprio deus Enki, que aparece na narrativa como “ordenador” dos atributos divinos.

O processo de patriarcalização da religião também acarreta na substituição sucessiva de divindades femininas e seus poderes por divindades masculinas (OTTERMANN, 2006, p. 1-8), estendendo-se para contextos posteriores de longa duração. Conforme demonstrei nas considerações que constituem minha dissertação de mestrado (ZDEBSKYI, 2018b), ao abordar a construção do monoteísmo em torno do deus YHWH, percebemos que esse processo perpassou pela interdição e repressão dos cultos a divindades mesopotâmicas e cananeias ligadas ao atributo da fertilidade e da criação. Narrativas que marcam essas proibições podem ser encontrados recorrentemente nos livros bíblicos e na Torá, discursos atribuídos aos hebreus, redirecionando esses atributos para o deus judaico-cristão, que mesmo em meio a processos de resistência, se impõe como substituto das deusas cultuadas na região e assume a multiplicidade de poderes da

criação, fertilidade, destruição e morte. Nesse contexto, YHWH é construído como uma divindade à imagem e semelhança do patriarca hebreu e de seus interesses religiosos e sociais.¹⁸⁴

Podemos observar um processo semelhante na construção da figura de Santa Maria, a partir do século XIII, conforme discuti no trabalho “Permanências do antigo sagrado feminino na imagem de Maria no Setenario de Afonso X” (ZDEBSKYI, 2018).¹⁸⁵ No documento analisado, conhecido pelo nome de Setenario; bem como em outras fontes, como cantigas, produzidas na corte do rei Afonso X do século XIII, podemos encontrar uma descrição de Santa Maria como guerreira, evocada no campo de batalha com o intuito de derrotar o inimigo e proteger seu povo, em narrativas muito semelhantes com atributos guerreiros da deusa Inanna. Nesse sentido, percebemos que esse fenômeno de enfraquecimento ou perda de poderes divinos - seja onde a divindade perde ou ganha poderes de guerra e destruição – não é um processo linear com começo, meio e fim, mas pode ser encontrado em diferentes espaços no tempo, tanto na transição de uma hegemonia religiosa para outra, quanto dentro da organização de cada panteão religioso.

Considerando que os aspectos políticos e sociais não estavam desatrelados de outros âmbitos da cosmovisão dos antigos mesopotâmicos, é relevante compreender também as conexões da narrativa da “descida” com temas que tangem a observações astrológicas e de outros fenômenos da natureza. Acerca deste viés, Gebhard J. Selz (2017, p. 278) defende que a o poema de descida está fundamentado em uma tradição milenar de uma percepção astral de Inana-Vênus, que foi atestada pela primeira vez em registros dos períodos Uruk IV e III (SELZ, 2017, p. 278).

O autor aponta ainda que é possível encontrar registros literários da antiga Mesopotâmia, que se referem a Inanna como *dⁱinana-kur*, onde, conforme apontei anteriormente, *kur* tem sentido de “montanha” e também é utilizado em sumério para referir-se ao mundo dos mortos. Selz (2017), aponta que esse nome da divindade provavelmente se refere ao período em que Vênus não pode ser visto no céu, atrelando a invisibilidade de Inanna no céu com o período em que ela passa temporariamente pelo *kur*, antes de seu retorno (SELZ, 2017, p. 279).

Além dos aspectos astrológicos, Selz (2017) também indica que a narrativa do poema se conecta com ciclos de fertilidade e fertilidade sazonal, atrelando-se com cosmovisões sobre

¹⁸⁴ Essas discussões podem ser acessadas na versão pública e completa da dissertação. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/189176/PHST0616-D.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 out. 2022.

¹⁸⁵ Essas discussões podem ser acessadas na versão pública e completa do trabalho. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/197132>. Acesso em: 15 out. 2022.

os aspectos vegetais e sexuais da fertilidade, por constituir-se como um texto que aborda um quadro narrativo de crescimento e decadência, como outros textos sumérios conectados com tradições em torno da deusa de Vênus-Inana e seu consorte Dumuzid (SELZ, 2017, p. 278). Esse quadro de crescimento e decadência também é percebido por Monika Ottermann (2006) a partir de uma linguagem mitológica e religiosa, onde a posse e a perda de poder podem ser designadas também como “morte” e “ressurreição” das três divindades (Inanna, Dumuzid e sua irmã), onde o deus deve descer ciclicamente à “Terra sem Retorno” para que irmã “renasça” a cada ano no reino dos vivos (PERTUSATTI, 2015, p. 81). Esse é um tema recorrente em narrativas atreladas a divindades vinculadas à fertilidade humana, animal e vegetal (OTTERMANN, 2006, p. 9).

Para refletirmos sobre aspectos simbólicos e ritualísticos contidos na narrativa do poema, gostaria de iniciar retomando uma discussão que permaneceu aberta no subcapítulo 3.2, a respeito dos elementos que me levam a considerar que determinada iconografia conhecida como “Rainha da Noite” trata-se de uma imagem atrelada à Inanna e sua conexão com o mundo dos mortos. Para isso, gostaria de repetir a demonstração de uma figura utilizada em seções anteriores, visando facilitar a compreensão dos argumentos a partir da visualização da imagem:

Figura 17 – Artefato *Queen of the Night*



Fonte: Museu Britânico.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Já referenciado na nota 100.

Não existe consenso entre pesquisadoras e pesquisadores da área no que tange à qual ser ou divindade estaria sendo apresentada nesta imagem. Algumas especulações chegam a sugerir que se trata de uma divindade com aspectos noturnos ou ligada ao mundo dos mortos, como Ereshkigal, considerando a presença das corujas. A questão de que a própria Inanna tem essa conexão com o mundo dos mortos em sua jornada da “descida”, já seria coerente para a compreensão da presença da coruja como ser ligado à noite e à escuridão. Porém, na imagem percebemos que a personagem está acima de formas geométricas que parecem se tratar de um relevo, uma porção de terra, possivelmente o mundo dos vivos. Neste caso, a imagem pode estar atrelada ao retorno de Inanna e à retomada de posse de seus poderes.

Sobre os poderes de Inanna, ou os *me* que são mencionados no poema: temos a presença de um acessório de cabeça, que Scandorala (2022) traduz como turbante, mas na linha 17 do poema, disponível no ETCSL,¹⁸⁷ também pode ser entendido como uma coroa para se utilizar em campo aberto (*tug₂-šu-gur-ra men edin-na saĝ-ĝa₂-na mu-un-ĝal₂*); um pingente de contas de lápis-lazúli envolta do pescoço; um par de contas em forma de ovo no peito; uma pala sobre os ombros; uma pintura nos olhos; um alfinete no peito; um anel de ouro nas mãos e uma linha e um bastão de lápis-lazúli que também podem ser entendidas como uma vara e sua linha utilizadas para medição. Alguns adereços semelhantes a esses *me* podem ser percebidos na imagem da “Rainha da Noite”, na qual encontramos visíveis pelo menos o colar, as varas com a linha de medição – que podem estar relacionadas com o atributo de deusa da justiça, ligado à Inanna em algumas narrativas, como no mito “Inana e Shu-kale-tuda” – e a coroa na cabeça. Na imagem em alta resolução, no banco de dados do Museu Britânico, também podemos perceber um contorno em alto relevo ao redor dos olhos da personagem, além de uma forma sobreposta em seus ombros, parecendo cair para trás como as pontas de uma capa. Reforço novamente a presença de outros aspectos recorrentemente encontrados em imagens atribuídas à Inanna, como a forma de uma deusa alada e os leões sobre seus pés.

Uma questão importante no que se refere a estabelecer essa relação entre Inanna e a estátua da “Rainha da Noite”, diz respeito a hipóteses levantadas por Rodrigo Cabrera Pertusatti (2015, p. 90),¹⁸⁸ sobre o uso de trajes cerimoniais descritos na narrativa de “descida” poderem indicar que a deusa apareceria como uma estátua ritual, pois também é descrita como decorada com lápis-lazúli e outras pedras preciosas (BUCCELLATI, 1982 *apud* PERTUSATTI, 2015,

¹⁸⁷ Disponível em: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.4.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=c141.1#c141.1>. Acesso em: 10 out. 2022.

¹⁸⁸ No artigo utilizado no subcapítulo anterior, o autor assina como Rodrigo Cabrera, já no presente artigo o mesmo autor assina como Rodrigo Cabrera Pertusatti.

p. 90). Nesse sentido, a viagem da divindade pelo território mesopotâmico poderia ter a conotação de uma procissão cerimonial da estátua pelos templos mencionados (PERTUSATTI, 2015, p. 90). O autor também apresenta outra evidência para a hipótese de que a narrativa de descida estava atrelada ao processo de um culto com imagens da deusa, considerando o contexto em que a divindade retorna à vida depois de receber oferendas votivas¹⁸⁹ de Kurğara e da Galatura (PERTUSATTI, 2015, p. 90).

As tarefas de vestir uma imagem, bem como apresentar oferendas de sacrifícios, de alimentos e de bebidas, tratando a imagem como a presença da divindade, eram executadas em cerimônias ritualísticas que objetivavam trazer a estátua à vida. Ou seja, trazer para a estátua a presença da divindade a ela atrelada, sendo que esse processo ritualístico envolvia um cortejo ou procissão com a imagem. A discussão de cada uma das etapas dessa cerimônia encontra-se exposta e analisada em um artigo de minha autoria, chamado “A presença na Imagem: Ritos de animação de estátuas na Suméria” (ZDEBSKYI, 2021), publicado pela revista *Mythos*, indicado na lista de referências.

Além disso, ao refletir sobre a narrativa da “descida”, Selz (2017, p. 283), corrobora com uma possibilidade que levantei no subcapítulo 3.2 para defender a ideia de representantes humanas de Inanna durante os ritos de sexo sagrado. Ou seja, de que os achados no túmulo da rainha Puabi estejam conectados com os adereços de poder de Inanna na “descida”. O autor aponta a conexão dos adereços de cabeça encontrados no túmulo da realeza, sendo relevante considerar ainda o colar de contas de lápis-lazúli que também foi encontrado. O fato de esses adereços terem sido encontrados em um monumento funerário também pode conectar a narrativa da “descida” com orientações acerca dos ritos fúnebres, considerando ainda as orientações que a deusa passa para Ninshubur sobre uma série de ações a serem feitas em lamento a sua passagem para o reino de Ereshkigal.

Outro aspecto relevante sobre estátuas e ritos funerários, é um trecho contido no Segmento E do poema “A morte de Gilgameš”, na versão de Nibru:

Linhas 1-11: Quando uma estátua funerária é feita em homenagem a alguém, quem quer que seja, para os dias futuros, jovens poderosos e formarão (?) um semicírculo nos batentes das portas e realizarão lutas e proezas de força diante deles

¹⁸⁹ Oferenda/dom que se faz como homenagem ou desejo ou cumprimento de um voto ou promessa.

(?). No mês Neneğar, no festival dos fantasmas, nenhuma luz será fornecida antes deles sem ele (ou seja, Gilgameš)” (ETCSL, 2003).¹⁹⁰

Esse trecho indica a construção de uma estátua funerária como parte de um rito em honra da pessoa morta. Além disso, a fonte ainda menciona uma celebração atrelada ao contexto funerário, o “festival dos fantasmas”, com temas de batalha, podendo ser a celebração que Monika Ottermann (2006, p. 7), menciona como sendo um costume de lamento pelos mortos. A autora aponta que Helgard Balz-Cochois conecta o lamento de Inanna por Dumuzid na “descida” com o “lamento anual por combatentes mortos, especialmente no caso de governantes divinizados após sua morte”. Neste sentido, a “ressurreição” temporária do herói, consistiria em seu reavivamento na memória dos vivos durante os ritos de luto” (OTTERMANN, 2016, p. 7).

Para compreender fontes dessa categoria, MacDougal (2014, p. 11), aponta que as narrativas mitológicas da antiga Mesopotâmia precisam ser abordadas com uma compreensão de sua motivação, de profundidade do propósito e de simbolismo, além da história superficial, considerando que esses textos eram ritualmente ou ciclicamente realizados, alguns em festivais agrícolas específicos, expressando os ciclos de morte e renascimento (JOHNSTON, 2004 *apud* MACDOUGAL, 2014, p. 11), mas também na própria realização dos ritos funerários.

Os ritos são a própria experiência a partir do mito. Assim, os ritos funerários também expressam aspectos da vida e cosmovisões diversas dos antigos Sumérios, suas concepções sobre o contexto da vida após a morte, além de nos trazer possibilidades de compreender a relação dos vivos com seus entes falecidos. “A ação do rito pode ser vista como um catalisador criativo ou regenerativo, particularmente no que diz respeito à morte” (MACDOUGAL, 2014, p. 11).

Assim, os ritos funerários também expressam a relação dos sumérios com a magia, um tema que vem sendo abordado desde as primeiras discussões desta tese no que tange às cosmovisões observadas nesse contexto. No rito funerário são acionadas forças cósmicas sobrenaturais e agentes criativos empregados para produzir resultados diversos, seja para o renascimento dos mortos, ou para permitir a passagem para um mundo para a próxima vida (BLOCH; PARRY, 1982 *apud* MACDOUGAL, 2014, p. 11-14). Essa prática também está atrelada à ideia de correspondência entre micro e macrocosmo, um pilar da crença na efetividade de práticas mágicas, pois “a performance ritual é uma tentativa de ordenar e

¹⁹⁰ Minha tradução, a partir de:

I-II. When a funerary statue is made in honour of someone, whoever they may be, for future days, mighty youths and will form (?) a semicircle at the door-jambs and perform wrestling and feats of strength before them (?). In the month Neneğar, at the festival of the ghosts, no light will be provided before them without him (i.e. Gilgameš).”

controlar o cosmos, para afetar o resultado da consequência da cessação da vida e para mais vida além” (SMITH, 1996 *apud* MACDOUGAL, 2014, p. 11).

Os elementos contidos na realização de ritos funerários também explicitam as cosmovisões dos sumérios sobre as características do mundo dos mortos, a entrada e a habitação nesse espaço. Esse conhecimento é marcado na própria prática de enterrar os mortos, onde “um corpo enterrado no chão era percebido metaforicamente como habitando no submundo”, como uma forma de auxílio para que o espectro do morto transite para o mundo dos mortos (MACDOUGAL, 2014, p. 25 e 31).

A conexão dos familiares vivos com o morto não se encerrava com o enterro do corpo, mas se estendiam durante a vida, pelas ofertas regulares de água e alimentos e pelos festivais em sua memória. Esses ritos de oferendas funerárias eram chamados em sumério de *ki-sig₁₀-ga*, também existindo o termo *ki.a.nag*, que indica um lugar para derramar água e dar oferendas ao falecido. Porém, a nomenclatura que encontramos na maioria das publicações é o equivalente em acádio, *kispu*, que tem um sentido mais amplo, incluindo uma ideia de celebração e prática ritual funerária que também envolvia alimentos e bebidas (CABRERA, 2017, p. 10; TSUKIMOTO, 2010, p. 101). Entre essas práticas também se inclui o festival/celebração em homenagem aos mortos, o *isin abim*, “uma festa ancestral” (TSUKIMOTO, 2010, p. 101). Pensando nisso, Tsukimoto (2010, p. 101) sugere que esses termos sejam traduzidos como “cuidado com os mortos”, por envolverem práticas que estão além de oferendas pontuais.

Rodrigo Cabrera (2017, p. 8) aponta que até o período neo-sumério não temos um termo específico para esse tipo de oferendas funerárias, mas podemos ter acesso a uma fonte importante acerca dessas práticas, uma lista lexical paleo-babilônica (2000-1600 a.E.C.), conhecida como “Lista Nigga de Nippur”, contendo palavras que começam com o símbolo *NIĜ*: 532 *ki si₃-ke* = “lugar (para ficar) bêbado”; 533 *ki-sig₁₀-ga* = “oferenda funerária”; 534 *ki sig₁₀-ga* = “lugar (para) colocar/depositar”; 535 *ġešbun* = “comida (ritualística)” / “banquete”; 536 *ki-kaš-ni* = “comida” (CABRERA, 2017, p. 8).

Além dessa, haviam outras listas como a “Lista Kagal” que delimita os espaços para se depositar as oferendas, por nomenclaturas como “casa da vida, casa do silêncio, casa isolada ou capela para a oferenda funerária”; um tablete da “Lista Ura de Nippur” que indica alimentos para oferendas, como o “pão para uma oferenda funerária” (CABRERA, 2017, p. 9). Podemos encontrar evidências arqueológicas acerca dessas práticas de oferendas funerárias desde o terceiro milênio a.E.C., em regiões como Ur (Tell al-Muqayyar, Iraque) e de Kiš (Tell al-Uhaymir,

Iraque), contendo restos de esqueletos junto de recipientes cerâmicos para líquidos e sólidos (CABRERA, 2017, p. 12).

Além disso, a obra *Remembrance and the Dead in Second Millennium BC Mesopotamia*, de Renata MacDougal (2014), já citada no decorrer das discussões do presente capítulo, constitui-se como uma referência no campo de catalogar e tornar acessível um arcabouço de evidências materiais atreladas aos ritos de cuidados com os mortos, sendo também uma referência para as discussões em torno de interpretações dessas práticas ritualísticas. Ao analisar registros das práticas de oferendas funerárias e celebrações aos mortos, a autora afirma que nesse período já podemos observar a presença da ideia de ancestralidade, onde os antepassados mortos eram um núcleo que compunha a família, logo, também observamos a ideia de identidade de família ou de clã.

Além disso, os registros nos falam sobre a importância da preservação da memória/recordação dos entes falecidos. Sobre a questão do ato de recordar, a autora aponta ainda que, nas celebrações contínuas em honra aos mortos, seus nomes eram pronunciados, como forma de manter vivos seus “espíritos”, relacionando esse ato ritualístico com uma cosmovisão onde ser esquecido no presente significava ser esquecido no eterno (MACDOUGAL, 2014, p. 106-117).

Uma discussão final que gostaria de abordar, diz respeito a compreendermos que esses ritos de cuidado com os mortos também estavam intimamente atrelados à ideia de que todos os planos do Universo existentes na cosmovisão dos antigos Sumérios estavam conectados de alguma forma, ou seja, por mais que houvesse um lugar “separado” para os mortos, ainda continuava a existir uma forma de conectar-se com eles pelo envio das oferendas. Para além disso, assim como os deuses, esses espectros dos entes falecidos também poderiam se fazer presentes no mundo dos vivos.

Muitas vezes, a presença desses mortos entre os vivos era percebida como um indicativo negativo, sobretudo quando seu retorno estava ligado à falta de ritos e de oferendas funerárias adequadas em honra dessa pessoa morta. Acerca disso, Bottéro (1992, p. 283) afirma que as crenças mesopotâmicas estavam repletas de “visitas” dos mortos aos vivos. Os vivos viam os mortos em sonhos, sentiam suas presenças, ouviam seus choros e reclamações, podiam sentir-se consolados pelos entes falecidos, mas também podiam acreditar estarem sendo perseguidos ou aterrorizados, de forma que esses mortos podiam se voltar contra os vivos e prejudicá-los (BOTTÉRO, 1992, p. 283).

A partir dessa crença, a percepção dos antigos Sumérios sobre a morte e o pós vida também envolvia a realização de práticas mágicas com a utilização de conjuros e encantamentos, visando afastar esses maus espíritos do mundo dos vivos, ou mesmo acalmar os espíritos raivosos dos mortos que estivessem por causar angústia aos vivos, como menciona Akio Tsukimoto (2010, p. 102), ao analisar a fonte “Encantamento para Utu”.

Esses ritos para acalmar ou banir espíritos causadores de incômodos também são mencionados por Bottéro (1992, p. 284), onde o autor também menciona a prática de tratar o espírito do morto por meio de uma “estátua substituta”, como uma forma de fazer com que “um prisioneiro volte para sua cela”. Podemos observar essa prática em um conjuro, fonte mencionada por López e Sanmartín (1993, p. 486):

(...) Faça quatro figuras (nu) de cera e escreva seus nomes no lado esquerdo.
 Primeiro nome: Espírito de Perseguição (gidim ridādi), que aniquila aqueles que vivem longe.
 Segundo nome: Espírito Errante (gidim Murtappidu), que não tem ninguém para cuidar dele.
 Terceiro nome: Namtar (nam.tar), Todo-o-Mal (Mimma lemmu), Asakku, morto errante (ús muttapiriru).
 Quarto Nome: “Aguantacabezas”¹⁹¹ (mukil sag), malvado perseguidor (máškim) assassino.
 Pronuncie seus nomes diante de Šamaš.
 Ofereça-lhes o kispum, jogue-lhes comida cozida, cerveja de malte (...) (EBELING, 1918; TSUKIMOTO, 1985 *apud* LÓPEZ; SANMARTÍN, 1993, p. 486).¹⁹²

O período de produção desse registro é desconhecido pelos autores, mas nesse rito necromântico mesopotâmico podemos observar novamente a prática de fabricação de estátuas que seriam a presença dos espíritos, ou *gidim*, bem como o ato de chamar o nome dos errantes que estavam causando mal, ao que parece, sendo motivados por não receberem os cuidados adequados no pós vida – evidenciado no segundo nome – e retornando para o mundo dos vivos em busca da comida e da bebida que lhes devem ser oferecidas nas indicações desse rito.

¹⁹¹ Mantive o termo utilizado pelos tradutores para o espanhol por não encontrar termo adequado em português para nominar o quarto espírito.

¹⁹² Minha tradução, a partir de:

(...) Haz cuatro figurillas (nu) de cera, y escribe sus nombres en la parte izquierda.
 Nombre primero: Espíritu de Persecución (gidim ridādi), que aniquila a los que viven lejos.
 Nombre segundo: Espíritu Errante (gidim Murtappidu), que no tiene quien le cuide.
 Nombre tercero: Namtar (nam.tar), Todo-lo-Malo (Mimma lemmu), Asakku, Muerto Vagabundo (ús muttapiriru).
 Nombre cuarto: Aguantacabezas (mukil sag), maligno Acechador (máškim) asesino.
 Pronuncia sus nombres ante Šamaš.
 Ofreceles el kispum, échales comida cocinada, cerveza de malta (...)

É de grande relevância compreender cada um dos elementos que constitui o fio condutor deste subcapítulo e a conexão entre cada um. Entender a conexão da narrativa mitológica sobre a descida de Inanna ao mundo dos mortos com os ritos fúnebres, com as práticas de cuidados com os mortos e com os ritos necromânticos, nos possibilita conectar a narrativa mitológica com as percepções e acontecimentos da vida religiosa e cotidiana na antiga Suméria. Assim, permite-se compreender o mito como experiência vivida, possibilitando outras formas de elaboração e compreensão de fenômenos abordados nas temáticas dessas narrativas, como a própria morte. Provavelmente, os antigos sumérios viveram experiências e compreensões de morte e luto diferentes das nossas e mais dotadas de sentidos simbólicos e possibilidades de elaboração.

A sociedade ocidental contemporânea, ao cultivar uma persona de eterna juventude, em sua busca desenfreada por soluções indolores para o sofrimento, tende a evitar o processo lento e doloroso de encontro com os aspectos obscuros do inconsciente, privando-se da experiência simbólica da morte e renascimento que poderiam ser aqui vivenciados. Na atualidade, a procura de soluções imediatas para o processo de adoecimento psíquico materializa-se em outra patologia, tal como observamos no uso exagerado de fármacos (os quais, na maioria das vezes, apenas silenciam temporariamente os sintomas) e na preferência por psicoterapias breves que prometem o alívio da dor psíquica com incrível presteza, reforçando o imediatismo. Tais hábitos revelam a dificuldade do homem moderno em lidar com as perdas, as renúncias, a sombra e a complexidade do tempo – metaforizada nos mitos de Chronos e Kayros (MAGALHÃES et al., 2012, p. 149).

Quando olhamos para o mito de descida de Inanna ao mundo dos mortos, novamente podemos perceber essa divindade como uma guia, uma condutora que nos apresenta as cosmovisões das pessoas que habitaram a antiga Suméria, desde os processos atrelados a criação e experiências de vida, como o sexo, a alimentação, as celebrações, os ritos de plantio e colheita; mas também na continuidade desse enredo, onde seus hinos nos contam sobre as batalhas e empreitadas de destruição e sobre a morte, conduzindo-nos para o mundo dos mortos para conhecer as cosmografias sumérias, os ritos fúnebres, as celebrações anuais de reencontro com os ancestrais e, assim, as percepções sobre vida, morte e (in)finitude nesse contexto.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos dizia José Saramago que “é necessário sair da ilha para ver a ilha, não nos vemos se não saímos de nós”. Essa frase do autor, fala com profundidade dos esforços que desempenhei ao longo da escrita deste trabalho. Um constante esforço em me afastar de mim mesma, de todas as epistemologias e visões de mundo que me constituem enquanto habitante de uma contemporaneidade envolvida por perspectivas ocidentais e ocidentalizantes, ainda que eu esteja na fronteira, enquanto mulher latino-americana. Viajar no tempo e no espaço das fontes de literatura Suméria foi a forma que encontrei de me aproximar de cosmovisões e racionalidades diferentes daquelas que conheci até então. Para compreender essas fontes em sua singularidade, precisei me afastar de muitas “ilhas”, em alguns momentos até mesmo do campo da História Antiga e seus cânones, fluindo na interdisciplinaridade da Antropologia, Sociologia, Ciências das Religiões e Religiosidades, Estudos de Gênero, Psicologia e também as mais diversas áreas que vêm propondo perspectivas decoloniais que visem aprender a desaprender, aprender a transformar quem somos.

Minha jornada enquanto pesquisadora em História Antiga, teve início com pesquisas em torno do rito de prostituição sagrada entre os hebreus, movida pelo interesse em estudar temas como mitologia, história das mulheres e da sexualidade na antiguidade. Entre as fontes que utilizei, estavam principalmente excertos bíblicos e da Torá, onde me deparei com dezenas de citações sobre “divindades estrangeiras” que estavam atreladas com “os ritos de prostituição sagrada”. No decorrer da pesquisa de mestrado, meu interesse por essas divindades passou a ser cada vez maior, sobretudo a deusa mesopotâmica Inanna.

Com a decisão de ingressar no programa de Doutorado e a demanda de definir o projeto de pesquisa para essa nova etapa, também tomei a decisão de investigar os ritos dedicados à Inanna dentro do próprio contexto em que a deusa foi cultuada, visto que, ao adotar um olhar decolonial como critério metodológico, não faria sentido continuar pensando essa divindade a partir de narrativas da cultura judaico-cristã. Foi assim que meu interesse por investigar temas como magia, sexualidade, mitologia, história das mulheres e das relações de gênero se estendeu para períodos ainda mais antigos, o mais longe que pude recuar no tempo: a antiga Suméria!

A presente pesquisa já teve início com um desafio, o de definir a que estaria me referindo quando falasse de “Suméria”, considerando as múltiplas possibilidades de compreender esse

termo – como um espaço no tempo, uma cultura, uma identidade de povo... – apesar de não desconsiderar essas perspectivas, elegi a definição de Suméria como língua escrita e arcabouço literário, sendo este o fio condutor, inclusive para a seleção de fontes analisadas.

A partir da análise das fontes, foi possível perceber que Inanna é uma divindade multifacetada, ela é a própria ideia de alegoria, pois constitui-se por cada uma de suas facetas, ao mesmo tempo que é a integração de todas elas e, por isso, não deve ser concebida como fragmentada ou isolada em um único recorte de seus atributos. Inanna, em sua plena presença, é a deusa, terra, vaca, mulher, prostituta, a deusa que morre e renasce, a planta que brota, o astro que se move no céu e desce até a terra, é a sua estátua de culto, a sacerdotisa do templo, a roseta estampada nas paredes e nas armaduras de batalha, é a própria batalha, a dança, o vento e a tempestade, a morte e a destruição.

Em meio a fenômenos políticos, históricos, sociais e religiosos, essa divindade mostrou ter passado por muitas transformações, apropriando-se de novos atributos e fundindo-se com aspectos de outras deusas locais. Mesmo diante dessas transformações, Inanna mantém determinadas características nas mais diversas narrativas que analisei no decorrer da pesquisa. Em seus poemas, Inanna aparece como uma deusa assertiva, que reivindica seus desejos e seu lugar de poder, mesmo quando se percebe ameaçada ou menosprezada. Uma deusa que não aceita ser ofendida ou violentada, capaz de exacerbar uma faceta furiosa e justiceira diante dessas situações. Uma deusa que busca o prazer e satisfação sexual.

Ao refletir acerca dos hinos e narrativas mitológicas dedicadas a deusa Inanna e suas expressões em torno das cosmovisões identificadas na antiga Suméria, também foi possível perceber a ideia de “simultaneidade”, onde um ser ou uma divindade podem habitar o mundo dos vivos e o mundo divino ao mesmo tempo. Podem estar presentes em uma estátua, em um templo, mas também nos próprios astros e elementos da natureza, onde micro e macrocosmos estavam conectados como uma teia de aranha. A partir disso, podemos inclusive pensar que não faria sentido falar sobre um “mundo dos humanos” e um “mundo das divindades” nesse contexto, pois, como em uma teia de aranha, era possível transitar por todas essas camadas: deuses e deusas que entravam e saíam do mundo dos mortos, espíritos mortos que transitavam no mundo dos vivos e humanos que intervinham no mundo divino e até mesmo no mundo dos mortos, por meio de ritos e práticas mágicas.

Ademais, a própria percepção de tempo também concebia simultaneidades quando pensamos sobre os ritos e a magia, visto que as múltiplas camadas do passado se encontravam com o presente durante o ritual. Considerando isso, percebemos novamente que a experiência de tempo

exclusivamente pautada pela linearidade, que percebemos na cultura do Ocidente contemporâneo, não pode ser adotada como lente para compreender as cosmovisões da antiga Suméria.

Diante disso, a presente pesquisa também teve o esforço em construir uma escrita da história pautada pela alteridade, visando a máxima cautela possível em não construir narrativas e análises exclusivamente fundamentadas em epistemologias dominantes no Ocidente contemporâneo, que muitas vezes olham para a antiguidade oriental a partir de uma visão contaminada por ideias de serem povos irracionais, movidos por um determinismo religioso, incapazes de compreender o universo e seus fenômenos e, assim, recorrendo aos mitos como uma explicação primitiva e rasa. Nesse sentido, é que, mesmo tratando-se de um contexto pré-colonial, penso ter sido coerente adotar a ótica da decolonialidade enquanto metodologia para escrita deste trabalho, considerando que uma ampla parcela das visões e narrativas construídas sobre o contexto estudado estão atreladas ao olhar colonialista e aos valores fundamentados na cultura judaico-cristã, tornando necessário o exercício de tecer algumas críticas e questionamentos a autores clássicos no campo de estudos sobre antiga Mesopotâmia.

Assim, também pudemos perceber que as narrativas mitológicas estão muito para além de uma explicação rasa do universo. São experiências de mundo, formas de elaboração psíquica de acontecimentos da vida e também narrativas conectadas com estratégias políticas e de organização social.

A conexão com essas narrativas mitológicas da literatura suméria, percebidas enquanto formas de experiência, também permitem novas formas de ser e de sentir para as pessoas do hoje; a possibilidade de construir uma percepção de estarmos conectados com o todo, com o universo e a natureza, entendendo que nossas ações cotidianas impactam toda a vida no cosmos; e a possibilidade de experimentar outras temporalidades, para além da lógica da linearidade e de um tempo acelerado, como se estivéssemos em uma esteira para o abismo em alta velocidade.

Além disso, a possibilidade de experimentar novas formas de elaborar sentimentos sobre o luto e a morte, compreendendo a importância do próprio contexto ritualístico nessa experiência. Algo que ficou bastante evidente no contexto da epidemia de COVID-19, onde a impossibilidade de velar os mortos com os ritos fúnebres em sua completude também foi uma ausência causadora de grande sofrimento psíquico e agravadora da dificuldade em elaborar a morte de entes queridos. Ainda sobre os ritos fúnebres, é importante considerar como as celebrações de homenagem aos mortos ancestrais, tornavam possível uma experiência de tempo, de luto e de conexão com o familiar falecido muito específica, onde, anualmente havia um reencontro entre os espíritos e as

pessoas vivas, que sempre voltavam a se reencontrar, destoante de ideias vigentes hoje de “nunca mais ver a pessoa falecida” ou “reencontrar apenas depois da morte de quem continuou vivo”.

Considerando ainda o esforço em questionar epistemologias ocidentais contemporâneas, sobretudo pautadas por narrativas eurocentradas, penso que uma contribuição da presente tese, nesse sentido, é de oferecer um arcabouço de fontes traduzidas para o português, que podem servir como ferramentas para futuras pesquisas na área, além da prioridade em utilizar outras fontes traduzidas por pesquisadores e pesquisadoras brasileiras, bem como discussões sobre o tema a partir do Sul Global sempre que possível.

Ao logo da pesquisa, também mantive o intuito de estabelecer recortes que permitissem observar as fontes a partir de um paradigma outro, pensando sobre temas como gênero e o patriarcado na antiga Suméria. Recorte este que permitiu entender o quanto as próprias transformações da deusa Inanna também estavam atreladas à organização social da antiga Suméria como pautada pelo patriarcado, pelos interesses dos governantes em expandir o domínio territorial, e pela organização social fundamentada no valor da família, onde a mulher tinha como dever garantir ao homem muitos filhos legítimos.

Apesar disso, a presença de uma divindade feminina multifacetada no panteão sumério, também garantia a presença de mulheres em espaços de poder, como pudemos observar no caso de mulheres sacerdotisas do templo e mulheres escribas. Porém, é importante reconhecer que a inclusão de mulheres em espaços de poder e decisão não significa uma estrutura social organizada a partir da igualdade de direitos entre homens e mulheres, de forma que ainda conseguimos observar no contexto da antiga Suméria um conjunto de normas e regras sociais com punições muito mais rígidas para mulheres em situações de adultério, além de indenizações pagas aos homens no caso de violação sexual de mulheres, mostrando que podiam ser vistas principalmente sob o estatuto de filhas ou esposas desses homens.

Nesse sentido, as narrativas sobre a deusa Inanna também apresentam rupturas com padrões sociais estabelecidos, como observamos no poema de Inanna e Šukaletuda, onde ao ser violada sexualmente a deusa confronta seu pai Enki e move todos os esforços para fazer justiça diante da ofensa que sofreu, percebendo essa ofensa como voltada contra si e seu corpo e não sobre o direito de posse de um outro homem. Ainda, no culto a deusa Inanna percebemos rupturas com os padrões de gênero que hoje entendemos como pautados em uma “heterocisnormatividade”, visto que a performance dos participantes nesses cultos e celebrações – e mesmo a performance da própria Inanna nas narrativas em que a deusa

protagoniza – não correspondem a uma padronização de características específicas atribuídas ao masculino e ao feminino.

Ainda que Inanna apareça como uma divindade disruptiva dos padrões sociais de expressões de identidade de gênero e da estrutura patriarcal suméria, os poemas analisados em torno de seus atributos de deusa da batalha e deusa que desce ao mundo dos mortos nos mostraram evidências de um processo de patriarcalização da religião, dentro do qual Inanna parece ter passado por um fenômeno de perda e redistribuição de seus poderes divinos para outras divindades, assumindo então, mais enfaticamente o atributo de deusa guerreira.

Ao olhar para Inanna, as narrativas mitológicas que protagoniza, suas celebrações e poemas de louvor em cada uma das seções desta tese, no fim da jornada conduzida pelos atributos da deusa, tornou-se possível perceber como os cultos à deusa Inanna constituíram cosmovisões do povo sumério. Essas cosmovisões envolviam formas de pensamento e de experiências capazes de conectar elementos que aos olhos da cultura ocidental contemporânea – em sua busca por linearidade - podem ser percebidos como opostos ou contraditórios; como vida e morte, criação e destruição, medo e proteção. Esses aspectos podem ser concebidos como interconectados em uma relação cíclica, onde o fim também pode ser experimentado como um início.

A percepção dessas interconexões foi possível com a investigação de recortes temáticos específicos, de forma mais aprofundada em cada uma das seções, permitindo a construção de uma percepção ampla a respeito de diversos âmbitos da vida e da experiência humana na antiga Suméria, partindo de suas práticas religiosas e práticas mágicas; as relações com ciclos da natureza e com processos agrícolas; a sexualidade e a busca pelo prazer sexual; a relação com a terra para além das práticas de plantio e colheita, mas também no que tange às violentas disputas por expansão territorial; bem como a percepção da mesma terra como um portal entre mundos, onde o corpo sem vida é enterrado no rito fúnebre, para fazer sua passagem rumo ao mundo dos mortos.

Considerando esses recortes temáticos, bem como a presença das práticas mágicas e ritualísticas que identifiquei em todos eles, percebemos que nesses mais diversos âmbitos e experiências da vida humana, as pessoas na Suméria concebiam micro e macrocosmos como emaranhados; uma percepção de mundo permeada por sistemas de correspondência, ou pela sincronicidade entre os humanos e suas experiências presentes, a natureza, as manifestações divinas, o mundo dos mortos, o passado e o futuro.

Conceber esse sistema de correspondência entre micro e macrocosmo é o que fundamenta a relevância de pensarmos as práticas mágicas nesse contexto, considerando que a própria crença estruturante da prática mágica era a ideia de que o cosmos estava conectado. Dessa forma, seria possível intervir na vontade das divindades, alterar destinos, obter a dádiva da fertilidade e da abundância, alcançar a cura, acalmar um espírito, vencer uma batalha e até mesmo intervir em fenômenos da natureza que eram por si mesmos vistos como manifestações divinas.

O fim da jornada desta tese não significa a superação e ruptura com os paradigmas ocidentais contemporâneos acerca das fontes e da Antiguidade Oriental, me parece mais ser o começo de uma jornada, uma fagulha do contínuo esforço de nos afastarmos de nós mesmos e das nossas ilhas de pensamento. Por fim, inspirada na preocupação dos antigos sumérios em deixar legados e registros para a humanidade, espero que a presente pesquisa também seja um legado de inspiração para futuras gerações de pesquisadoras e pesquisadores em História Antiga e História das Religiões.

REFERÊNCIAS

- ALGAZE, Guillermo. The end of prehistory and the Uruk period. *In*: CRAWFORD, Harriet (org.). *The Sumerian World*. London; New York: Routledge, 2013, p. 68-94.
- ALSTER, Bendt; OSHIMA, Takayoshi. A Sumerian Proverb Tablet in Geneva with Some Thoughts on Sumerian Proverb Collections. *Orientalia*, Nova Series, [s.l.], v. 75, n. 1, 2006, p. 31-72. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43076990>. Acesso em: 10 set. 2022.
- ANDRADE, Eloísa Benvenuti. O Projeto Epistemológico Cartesiano. *Kínesis*, [s.l.], v. 1, n. 1, 2009, p. 133-149. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2009.v1n01.4296>. Acesso em: 30 jun. 2022.
- ARROJO, Rosemary. A noção do inconsciente e a desconstrução do sujeito cartesiano. *In*: ARROJO, Rosemary (org.). *O Signo Desconstruído: Implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. 2. ed. São Paulo: Pontes, 2003, p. 13-18.
- ARUZ, Joan; WALLENFELS, Ronald. *Art of the first cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*. Nova York: Metropolitan Museum of Art, 2003. Disponível em: https://www.metmuseum.org/art/metpublications/Art_of_the_First_Cities_The_Third_Millennium_BC_from_the_Mediterranean_to_the_Indus. Acesso em: 10 set. 2022.
- ASHER-GREVE, Julia M; WESTENHOLZ, Joan Goodnick. *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Zurich: Zurich Open Repository and Archive / Fribourg: Academic Press Fribourg, 2013.
- ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. *In*: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, p. 109-118.
- BAHRANI, Zainab. Iraq's Cultural Heritage: Monuments, History, and Loss. *Art Journal*, [s.l.], v. 62, n. 4, p. 10-17, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3558482>. Acesso em: 17 ago. 2020.
- BAHRANI, Zainab. *La Mesopotamia: Arte e architettura*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2017.
- BATTISTI, César Augusto. A Natureza do Mecanicismo Cartesiano. *Peri*, [s.l.], v. 2, n. 2, 2010, p. 28-46. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/833>. Acesso em: 10 set. 2022.
- BEHRENS, Marilda Aparecida; OLIARI, Anadir Luiza Thomé. A Evolução dos paradigmas na Educação: do pensamento científico tradicional a complexidade. *Diálogo Educacional*, Curitiba, v. 7, n. 22, 2007, p. 53-66. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/rde.v7i22.4156>. Acesso em: 10 set. 2022.

BENJAMIN, Walter. Ensaios sobre literatura e história da cultura. *In*: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*: v. 1. Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouane. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

BENZEL, Kim. *et al.* *Art of the Ancient Near East*. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 2010. Disponível em: https://www.metmuseum.org/art/metpublications/Art_of_the_Ancient_Near_East_A_Resource_for_Educators. Acesso em: 10 set. 2022.

BERNABÉ-SÁNCHEZ, Estefanía. El mito de Inanna y Šukaletuda: violencia sexual en Sumer. *Anos 90*, Porto Alegre. v. 25, n. 47, 2018, p. 135-147. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.81427>. Acesso em: 10 set. 2022.

BINKLEY, Roberta. Biography of Enheduanna, Priestess of Inanna. *Feminist Theory Website*. Blacksburg: Virginia Tech University, 1998. Disponível em: <https://www.cddc.vt.edu/feminism/Enheduanna.html>. Acesso em: 16 out. 2022.

BLACK, Jeremy A. *et al.* *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*. Oxford: University of Oxford: 1998–2006. Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

BORGES, Anderson. *Alegoria redimida em Walter Benjamin*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012.

BOTTÉRO, Jean. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Trotta – Pliegos de Oriente, 2001.

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

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

BOUZON, Emanuel. O Templo, o Palácio e o Pequeno Produtor na Baixa Mesopotâmia pré-sargônica. *Phoenix*, Rio de Janeiro, v. 4, 1998, p. 1137-158. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/36533>. Acesso em: 10 set. 2022.

BRISCH, Nicole. History and chronology. *In*: CRAWFORD, Harriet (org.). *The Sumerian World*. London; New York: Routledge, 2013, p. 111-130.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A saga de Apsû no Enûma eliš (tradução e comentários). *Nunt. Antiquus*, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, 2020. p. 221-270. Disponível em: <https://doi.org/10.35699/1983-3636.2020.20870>. Acesso em: 30 jun. 2022.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Grécia e Mesopotâmia: O mundo dos mortos, o rio e o barqueiro. *Revista de Estudos de Cultura*, São Cristóvão, v. 7, n. 18, 2021, p. 23-36. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/revec>. Acesso em: 16 out. 2022.

BRANDÃO, Vanessa Cardoso. As cavernas em A caverna: dialética, alegoria e multiplicidade de sentido em José Saramago. *Nau Literária*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 2006, p. 1-20. Disponível: <https://doi.org/10.22456/1981-4526.4878>. Acesso em: 30 jun. 2022.

BUDIN, Stephanie Lynn. Fertility and Gender in the Ancient Near East. In: MASTERSON, Mark; RABINOWITZ, Nancy Sorkin; ROBSON, James. *Sex in Antiquity: Exploring gender and sexuality in the Ancient World*. London; New York: Routledge, 2015.

CABRERA, Rodrigo. La inter-textualidad y la intermaterialidad de los objetos. La “ofrenda funeraria” en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIB y la época neosumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.). *Sociedades Precapitalistas*, [s.l.], v. 7, n. 1, 2017, p. 1-17. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/64529>. Acesso em: 10 out. 2022.

CABRERA, Rodrigo. The three faces of Inanna: An approach to her polysemic figure in her descent to the netherworld. *The Journal of Northwest Semitic Languages*, [s.l.], v. 44, n. 2. 2018, p. 41-79. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/340296006_Rodrigo_CABRERA_2018_The_Three_Faces_of_Inanna_an_Approach_to_her_Polysemic_Figure_in_her_Descent_to_the_Netherworld_Journal_of_Northwest_Semitic_Languages_442_41-79. Acesso em: 10 out. 2022.

CAMPOS, Luciana de. Magia. In: LANGER, Johnni (org.) *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2020.

CAZELLES, Henri. *História Política de Israel*. São Paulo: Paulus, 1986.

CEIA, Carlos (coord.). *E-Dicionário de Termos literários*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2018. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994.

CHAPA, Juan. Principios hermeneuticos de un filósofo neoplatonico: Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica. In: VII Simposio Internacional de Teología Pamplona, 1985, Navarra. *Anais [...]*, Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1985, p. 10-12.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: As origens das crenças no apocalipse*. Tradução de Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLEY, Jeffrey L. Inana and Šukaletuda: A Sumerian Astral Myth. *Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*, [s.l.], v. 5, 2008, p. 161-172. Disponível em: https://www.academia.edu/1247599/Inana_and_Sukaletuda_A_Sumerian_Astral_Myth. Acesso em: 10 set. 2022.

COSTA, Daniel Lula; ZDEBSKYI, Janaína de Fátima. Alegoria Histórica uma possibilidade para operacionalizar tempo e espaço na antiguidade e no medievo. *Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, [s.l.], v. 6, n. 2, 2017, p. 29-43. Disponível em: <https://www.revistarodadafortuna.com/2017-2>. Acesso em: 10 set. 2022.

COSTA, Paulo Victor Rodrigues. O Projeto de Homem Cartesiano como Fundamento da Prática Psicológica Contemporânea. *Polêm!ca*, [s.l.], v. 13, n. 1, 2014, p. 954-979. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/9628/7590>. Acesso em: 10 set. 2022.

CONTENEAU, Georges. *La Glyptique Syro-Hittite*. Paris: Librairie Orientaliste; Paul Geuthner, 1922. Disponível em: <https://archive.org/details/laglyptiquesyroh00contuoft/page/n9/mode/2up>. Acesso em: 30 jun. 2022.

COLLINGWOOD, Robin George. *A idéia de História*. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Editora Presença, 1946.

COOPER, Jerrold S. Sex and the Temple. In: KANIUTH, Kai *et al* (hg.). *Tempel im Alten Orient*. München; Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.

COOPER, Jerrold S. Sumerian Literature and Sumerian Identity. In: RYHOLT, Kim; BARJAMOVIC, Gojko. *Problems Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Copenhagen: University Copenhagen; Museum Tusculanum Press, 2016, p. 1-18.

CRAWFORD, Harriet. Introduction. In: CRAWFORD, Harriet (org.). *The Sumerian World*. London/New York: Routledge, 2013, p. 13-32.

DALLEY, Stephanie. *Myths From Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and others*. New York: Oxford World's Classics, 2000.

DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART. The Ubaid Period (5500–4000 B.C.). In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/ubai/hd_ubai.htm. Acesso em: 10 fev. 2021.

DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART. Uruk: The First City. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/uruk/hd_uruk.htm. Acesso em: 10 fev. 2021.

DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART. Early Dynastic Sculpture, 2900–2350 B.C. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/edys/hd_edys.htm. Acesso em: 10 fev. 2021.

DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART. The Akkadian Period (ca. 2350–2150 B.C.). In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/akka/hd_akka.htm. Acesso em: 10 fev. 2021.

DEPARTMENT OF ANCIENT NEAR EASTERN ART. List of Rulers of Mesopotamia. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art,

2000. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/meru/hd_meru.htm. Acesso em: 10 fev. 2021.

DUPLA, Simone Aparecida. *Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: Símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C.)*. 2016. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2016. Disponível em: <http://tede2.uepg.br/jspui/handle/prefix/372>. Acesso em: 10 set. 2022.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e repetição*. São Paulo: Martins Fontes; Lisboa: Edições 70, 1969.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. 3. ed. Portugal: Edições ASA, 1997.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUARINELLO, N. L. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. *Politeia - História e Sociedade*, [s. l.], v. 3, n. 1, 2010. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3935>. Acesso em: 10 set. 2022.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

HALTON, Charles; SVÄRD, Saana. *Women's Writing of Ancient Mesopotamia: An Anthology of the Earliest Female Authors*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HAWKING, Stephen. *Uma Breve História do Tempo*. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca Ltda, 2015.

KATZ, Dina. Inanna's descent and Undressing the dead as a divine law. *De Gruyter*, Berlin; New York, v. 84, n. 2, 1995, p. 221-223. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/zava.1995.85.2.221>. Acesso em: 16 out. 2022.

KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: A atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

KNOTT, Elizabeth. The Isin-Larsa and Old Babylonian Periods (2004-1595 BC). In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 2000. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/isin/hd_isin.htm. Acesso em: 10 fev. 2021.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Mass, Carlo Almeida Pereira. 3. ed. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2012.

KRAMER, Samuel-Noah. *The Sacred Marriage Rite: Aspects of faith, myth and ritual in Ancient Sumer*. London: Indiana University Press, 1969.

KRAMER, Samuel-Noah. Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna. *Revue de l'histoire des religions*, [s.l.], v. 181, n. 2, 1972, p. 121-146. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23668357>. Acesso em: 10 set. 2022.

LAMBERT, W. G (trad.). Enuma Elish (The Babylonian Epic of Creation). *ETANA*, Electronic Tools and Ancient Near East Archives, 2007. Disponível em: <http://www.etana.org/node/581>. Acesso em: 10 fev. 2021.

LEITE, Marcelo. Estudo aponta parentesco entre textos da Antiguidade e linguagem de crianças e loucos. *Jornal Folha de S. Paulo*, 14. Nov. 2020. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2020/11/estudo-aponta-parentesco-entre-textos-da-antiguidade-e-linguagem-de-criancas-e-loucos.shtml?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwa. Acesso em: 01 set. 2021.

LEVY, Lia. O Dualismo Cartesiano. In: ALTMANN, Silvia; WOLFFP, Eduardo. *Lições de história da filosofia*. [S.l.]: IEL Editors; Secretaria Municipal de Cultura. 2010, p. 86-109. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/256309967_O_dualismo_cartesiano. Acesso em: 10 fev. 2021.

LOPÉZ, Jesús; SANMARTÍN, Joaquín. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I: Egipto – Mesopotamia*. Barcelona: Editorial AUSA, 1993.

LOWY, Michael. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUIZARI, Rosa Acassia; CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. A contribuição do pensamento de Edgar Morin para a Educação Ambiental. *Educação: Teoria e Prática*, [s.l.], v. 11, n. 20-21, 2003, p. 7-13. Disponível em: <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/educacao/article/view/709>. Acesso em: 10 set. 2022.

MACDOUGAL, Renata. *Remembrance and the Dead in Second Millennium BC Mesopotamia*. Tese (PhD) – School of Archaeology and Ancient History, University of Leicester, Leicester, 2014. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2381/29251>. Acesso em: 10 out. 2022.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros. Oriente, Ocidente e Ocidentalização: Discutindo conceitos. *Revista da Faculdade do Seridó*, [s.l.], v. 3, 2006. p. 1-22.

MAGALHÃES, Gilzete Passos *et al.* Redes da vida: uma leitura junguiana sobre o envelhecimento e a morte. *Revista Temática Kairos Gerontologia*, v. 15, n. 4, 2012, p. 133-160. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/view/17045>. Acesso em: 16 out. 2022.

MARK, Joshua J. Enuma Elish – The Babylonian Epic of Creation – Full Text. *World History Encyclopedia*. UNESCO. Godalming: World History Publishing, 2018. Disponível em: <https://www.ancient.eu/article/225/enuma-elish---the-babylonian-epic-of-creation---fu/>. Acesso em: 10 fev. 2021.

MARK, Joshua J. Enheduanna - Poet, Priestess, Empire Builder. *Ancient History Encyclopedia*, 2010, p. 1-4. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/article/190/enheduanna---poet-priestess-empire-builder/>. Acesso em: 16 out. 2022.

MARTINHO, Marcos. A definição de alegoria segundo os gramáticos e rétores gregos e latinos. *Classica*, [s.l.], v. 21, n. 2, 2008, p. 252-264. Disponível em: https://doi.org/10.14195/2176-6436_21-2_6. Acesso em: 15 ago. 2020.

MAZENOD, Lucien. *L'art et les grandes civilisations*. Paris: Éditions Citadelles & Mazenod, 1977.

MICHAELIS Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. *Rito*. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=rito>. Acesso em: 10 fev. 2021.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, [s.l.], n. 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter. 'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Tradução Juan María Madariaga y Cristina Veja Solís. [Madrid]: Ediciones Akal, 2003.

MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. O caráter cético do Pensamento Cartesiano. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, [s.l.], v. 5, n. 1, 2014, p. 9-54. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/2773>. Acesso em: 10 set. 2022.

MORALES, Fábio Augusto; SILVA, Uiran Gebara. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 40, n. 83, 2020, 125-150. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/gB9JWMhrKxwMvJCwGRd5Y9>. Acesso em: 10 set. 2022.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.

MORGANTE, Mirela Marin; NADER, Maria Beatriz. O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico. *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*, 2014. Disponível em: http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399953465_ARQUIVO_textoANPUH.pdf. Acesso em: 10 set. 2022.

MOYN, Samuel; SATORI, Andrew. *Global intellectual history*. New York: Columbia University Press, 2013.

NOGUEIRA, Erica Mafalda de Portugal da Cunha e Alves de Sá. As Deusas Inanna e Ištar: semânticas de poder com traços de amor e guerra. Dissertação (Mestrado) – História e Cultura das Religiões, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.

OLIVEIRA, Camila Klen. Breve Introdução ao Giro Decolonial: Poder, Saber e Ser. In: II

Seminário Científico da FACIG e I Jornada de Iniciação Científica da FACIG. *Anais [...]*. Manhaçu: [s.n.], 2016, p. 1-7. Disponível em: <http://pensaracademico.facig.edu.br/index.php/semiariocientifico/article/view/53/38>. Acesso em: 10 set. 2022.

ORIENTAL INSTITUTE MUSEUM. Universidade de Chicago. Disponível em: <https://oi.uchicago.edu>. Acesso em: 20 ago. 2020.

OTTERMANN, Monika. Morte e Ressurreição na Suméria: A “Descida ao Inferno” de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, 2006, p. 1-17. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5907>. Acesso em: 10 out. 2022.

PEIRANO, Mariza, G. S. *Rituais ontem e hoje*. Versão E-Book, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PEIRANO, Mariza G. S. A análise antropológica de rituais. In: PEIRANO, Mariza G. S. (org.). *O dito e o feito: Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002, p. 17-42.

PENIDO, Stella. Walter Benjamin: a história como construção e alegoria. *Revista O que nos faz pensar*, [s.l.], n. 1, 1989, p. 61-70. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/8>. Acesso em: 10 set. 2022.

PERTUSATTI, Rodrigo Cabrera. Transtextualidades na literatura mesopotâmica: Vínculos palimpsestuosos entre El descenso de Inanna al Inframundo e la himnología real neo-sumeria y paleo-babilónica. *Revista Mundo Antigo / Revista científica eletrônica*, [s.l.], v. 4, n. 7, 2015, p. 79-102. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/324311832_Rodrigo_CABRERA_2015_Transtextualidades_en_la_literatura_mesopotamica_Vinculos_pa_limpsestuosos_entre_El_descenso_de_Inanna_al_Inframundo_y_la_himnologia_real_neo-sumeria_y_paleo-babilonica_Revista_Mun. Acesso em: 16 out. 2022.

PINHEIRO, Sylvia; *et al.* The History of Writing Reflects the Effects of Education on Discourse Structure: Implications for Literacy, Orality, Psychosis and the Axial Age. *Trends in Neuroscience and Education*, [s.l.], v. 21, 2020. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2211949320300181?via%3Dihub>. Acesso em: 01 set. 2021.

PITTMAN, Holly; ARUZ, Joan. *Ancient Art in Miniature: Near Eastern Seal From the Collection of Martin and Sarah Cherkasky*. New York: The Metropolitan Museum Of Art, 1987. Disponível em: https://www.metmuseum.org/art/metpublications/Ancient_Art_in_Minature_Ancient_Near_Eastern_Seals_from_the_Collection_of_Martin_and_Sarah_Cherkasky. Acesso em: 10 set. 2022.

POZZER, Katia Maria Paim. Arte, Sexo e Religião: a deusa Ištar na Mesopotâmia. *Das Questões: Filosofia, tradução, arte*, [s.l.], v. 5, n. 5, 2018, p. 1-17. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18537>. Acesso em: 01 set. 2021.

POZZER, Katia Maria Paim. Escritas e escribas: o cuneiforme no antigo Oriente Próximo. *Clássica*, São Paulo, v. 11/12, 1999, p. 61-80. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/449/389>. Acesso em: 01. Set. 2021.

POZZER, Katia Maria Paim. O gesto, a palavra e a performance: Uma experiência religiosa mesopotâmica. *In: DIAS, Carolina Kesser Barcellos; SILVA, Semíramis Corsi; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (org.). Experiências Religiosas no Mundo Antigo. v. 1. Curitiba: Prismas, 2017.*

POZZER, Maria Katia Paim. O jardim do pecado: uma narrativa de violência sexual na Mesopotâmia. *In: GRILLO, José Geraldo Costa; GARRAFFONI, Renada Senna; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2011.*

POZZER, Maria Katia Paim. Prefácio: A poetisa e a deusa ou essas maravilhosas mulheres orientais. *In: FLORES, Guilherme Gontijo; SCANDOLARA, Adriano. Inana – Antes da poesia ser palavra era mulher. São Paulo: Sobinfluencia, 2022, p. 83-130.*

QUEEN of the Night. London: British Museum. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2003-0718-1. Acesso em: 01 ago. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In: QUIJANO, Aníbal. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014, p. 777-832.*

REDE, Marcelo. As mulheres e a terra, uma separação necessária: Integridade do patrimônio doméstico e posição sucessória das filhas na babilônia Antiga. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 11, 2005, p. 102-130. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/33320>. Acesso em: 10 set. 2022.

REDE, Marcelo. Terra e poder na Antiga Mesopotâmia: uma Antropologia Histórica entre os “Primitivos” e os “Modernos”. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 2, 1996, p. 109-134. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/35526>. Acesso em: 10 out. 2022.

ROSSI, Luiz Alexandre. Sumérios. *In: FUNARI, Pedro, Paulo (org.). As Religiões que o Mundo Esqueceu: Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. 1. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2012.*

ROTH, Martha. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor. 2. ed. Georgia: Society of Biblical Literature, 1997.*

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero patriarcado violência. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Perseu Abramo, 2015.*

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. (1978). Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.*

SETERS, John van. A Historiografia Mesopotâmica. *In: SETERS, John van. Em busca da História: Historiografia no mundo antigo e as origens da História Bíblica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 73-116.*

SILVA, Érica Cristhyane Morais da. A escrita da história no Brasil: As mulheres e os Estudos Clássicos e Orientais. *PHOENIX*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, 2021, 128-151. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/49101/26794>. Acesso em: 10 set. 2022.

SILVA, Uiran Gebara. Outra história global é possível? Desocidentalizando a história da historiografia e a história antiga. *Esboços*, Florianópolis, v. 26, n. 43, 2019, p. 473-485. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2019.e65429>. Acesso em: 10 set. 2022.

SILVEIRA, Aline Dias da. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatrix (séc. XIII). *Revista história da historiografia*, Ouro Preto, v. 9, n. 22, 2017, p. 185-201. Disponível em: <https://doi.org/10.15848/hh.v0i22.1028>. Acesso em: 30 jun. 2022.

SANTOS, Silvana Sidney Costa; HAMMERSCHMIDT, Karina Silveira de Almeida. A complexidade e a religação de saberes interdisciplinares: Contribuição do pensamento de Edgar Morin. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 65, n. 4, 2012, p. 561-665. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reben/a/rpStZdRWWXPCpQsHhVMYJ9c/?lang=pt>. Acesso em: 10 set. 2022.

SAGAN, Carl. *Cosmos*. Episódio 1. Diretor: Adrian Malone. EUA: KCET e Carl Sagan Productions, 1980.

SCANDOLARA, Adriano. A Descida de Inana ao mundo dos mortos. In: FLORES, Guilherme Gontijo; SCANDOLARA, Adriano. *Inana – Antes da poesia ser palavra era mulher*. São Paulo: Sobinfluencia, 2022, p. 83-130.

SELZ, Gebhard J. Mythological Narratives and their Backgrounds: The Case of Inana's Descent to the Netherworld (ID). In: GIEBAUF, Johannes (hg.). *Zwischen Karawane und Orientexpress: Streifzüge durch Jahrtausende orientalischer Geschichte und Kultur*. Münster: Ugarit-Verlag, 2017, p. 277-290.

STOL, Marten. *Women in the Ancient Near East*. Berlin; New York: De Gruyter, 2016.

TSUKIMOTO, Akio. Peace for the Dead, or kispu(m) Again. *Orient*, [s.l.], v. 45, 2010, p. 101-109. Disponível em: https://www.jstage.jst.go.jp/article/orient/45/0/45_101/_pdf/-char/en. Acesso em: 16 out. 2022.

TYSON, Neil deGrasse. *The most astounding fact*. Entrevista à Revista TIME, 2012.

VENGOA, Hugo Fazio. La historia global y su conveniencia para el estudio del pasado y del presente. *História Crítica*, Bogotá, Edición especial, n. 1, 2009, p. 300-319. Disponível em: <https://doi.org/10.7440/historicrit39E.2009.15>. Acesso em: 10 set. 2022.

VIANA, Gabriel Melo. O caráter humanitário da legislação mesopotâmica: O direito penal na Terceira Dinastia de Ur. *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, [s.l.], v. 11, n. 1, 2019, p. 78-86. Disponível em: <https://doi.org/10.15175/1984-2503-201911105>. Acesso em: 10 set. 2022.

VELDHUIS, Niek. Sumerian Proverbs in Their Curricular Context. *Journal of the American Oriental Society*, [s.l.], v. 120, n. 3, 2000, p. 383-399. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/606010?origin=crossref>. Acesso em: 10 set. 2022.

WARD, William Hayes. *The Seal Cylinders of Western Asia*. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1910.

WIDELL, Magnus. Sumerian agriculture and land management. In: CRAWFORD, Harriet (org.). *The Sumerian World*. London/New York: Routledge, 2013, p. 55-67.

WILKINSON, Tony J. Hydraulic landscapes and irrigation systems of Sumer. In: CRAWFORD, Harriet (org.). *The Sumerian World*. London/New York: Routledge, 2013, p. 33-54.

ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. As Estrangeiras: Registros sobre deusas e mulheres subversivas em excertos bíblicos. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, [s.l.], v. 12, n. 2, Rio de Janeiro, 0. 135-155, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/nearco/article/view/54828/pdf>, acesso em: 15 jul. 2022.

ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. *A prostituta sagrada e os entrelaçamentos transculturais no Antigo Crescente Fértil*. Dissertação (mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018a. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/189176>. Acesso em: 17 ago. 2020.

ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. A presença na Imagem: Ritos de animação de estátuas na Suméria. *Revista de História Antiga e Medieval Mythos*, [s.l.], v. 5, n. 3, 2021, p. 115-133. Disponível em: https://9deedba8-13a2-4694-9623-80a01f8114b8.filesusr.com/ugd/9c0fa5_a3c162301458421488c6e684190c8bff.pdf. Acesso em: 30 jun. 2022.

ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. *Permanências do antigo sagrado feminino na imagem de Maria no Setenário de Afonso X*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018c. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/197132>. Acesso em: 21 out. 2022.

ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. Yahweh: um deus à imagem e semelhança do patriarca. In: SILVA, Semíramis Corsi; ESTEVES, Anderson Martins (Org.). *Fronteiras Culturais no Mundo Antigo: Ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades*. Rio de Janeiro: Pós Clássicas, 2018b.

ZUSAK, Markus. *A menina que roubava livros*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 1975.